nº 7 (2º Trimestre 2023)
ISSN: 2792-7962 – ISSNe: 2792-7970

Crisis de la Modernidad y civilización del trabajo en Simone Weil: Interrogantes y respuestas

Crisis of Modernity and Civilization of Labor in Simone Weil: Questions and Answers

José Luis Monereo Pérez

Catedrático de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social de la Universidad de Granada.
Presidente de la Asociación Española de Salud y Seguridad Social.
Director de las Revistas de Derecho de la Seguridad Social y Crítica de las Relaciones de Trabajo, Laborum
https://orcid.org/0000-0002-0230-6615

Cita Sugerida: MONEREO PÉREZ, J.L., «Crisis de la Modernidad y civilización del trabajo en Simone Weil: Interrogantes y respuestas». *Revista Crítica de Relaciones de Trabajo, Laborum*. nº 7 (2023): 217-272.

Resumen

Existe en Simone Weil un punto de intersección entre el compromiso político y la experiencia mística, lo que constituye un rasgo de originalidad de Weil, especialmente atiendo al tiempo en que le tocó vivir. Este será una parte significativa de su legado para las generaciones que le sucedieron hasta el presente . Simone Weil se posiciona política y públicamente respecto a los grandes a causas sociales, temas y dilemas de la sociedad de su tiempo. Su toma de posición no se limita al quehacer intelectual, sino que también alcanza al compromiso activo, a través de la lucha sindical, la lucha activa por una democracia más auténtica, por formas más democráticas de organizaciones de las fábricas (rechazando las condiciones de explotación, mercantilización y deshumanización del trabajo) y todo ello reafirmando la dignidad humana y los deberes recíprocos entre los seres humanos. La centralidad del trabajo -del dinamismo franciscano para el trabajo- no es necesariamente un mal en sí mismo. Admite la centralidad del trabajo en el desarrollo del individuo creador y copartícipe de la comunidad. Weil no habla sólo del trabajo cultural, sino ante todo del trabajo físico -manual-, no en el trabajo propio de los intelectuales y letrados: lo llama una gracia que hay que aceptar y cumplir con reconocimiento: algo natural, a lo que hay que someterse con humildad.

Palabras clave

Simone Weil; dignidad humana; reformismo; revolución; progreso; poder y Derecho; sentido del trabajo; trabajo subordinado/dependiente; "espiritualidad del trabajo"; libertad y autonomía de la persona que trabaja; trabajo digno; ciudadanía social; democracia económica; Declaración de Deberes Hacia el Ser Humano.

Abstract

There is in Simone Weil a point of intersection between political commitment and mystical experience, which constitutes a feature of Weil's originality, especially considering the time in which she lived. This will be a significant part of her legacy for the generations that succeeded her up to the present. Simone Weil positioned herself politically and publicly with respect to the great social causes, issues and dilemmas of the society of her time. Her stance is not limited to intellectual work, but also reaches the active commitment, through the trade union struggle, the active struggle for a more authentic democracy, for more democratic forms of factory organizations (rejecting the conditions of exploitation, commodification and dehumanization of work) and all this reaffirming human dignity and reciprocal duties between human beings. The centrality of work - of Franciscan dynamism for work - is not necessarily an evil in itself. It admits the centrality of work in the development of the individual creator and sharer in the community. Weil does not speak only of cultural work, but above all of physical -manual- work, not the work proper to intellectuals and the educated: he calls it a grace to be accepted and fulfilled with recognition: something natural, to which one must submit with humility.

Keywords

Simone Weil; human dignity; reformism; revolution; progress; power and law; meaning of work; subordinate/dependent work; "spirituality of work"; freedom and autonomy of the working person; dignified work; social citizenship; economic democracy; Declaration of Duties Towards the Human Being.

Fecha Recepción: 02/03/2023 - Fecha Revisión: 02/03/2023 - Fecha Aceptación: 03/03/2023
Págs. 217-272

"Cuando Prometeo y Zeus se vuelven enemigos, este último sólo cuenta con su poder. Pero aún tiene que engendrar a alguien más poderoso que él, pues el poder es algo ilimitado, es decir, siempre es posible otro mayor. Sólo la sabiduría pone límites al poder". En la realidad poder y sabiduría coexisten, en esa tensión el poder empuja hacia la aniquilación"

SIMONE WEIL[1]

1. ¿DE DÓNDE PROVIENE EL GRAN INTERÉS QUE DESPIERTA SIMONE WEIL DESDE HACE TIEMPO Y QUE PARECE ACRECENTARSE CADA VEZ MÁS?

Simone Adolphine Weil (1909-1943) siempre ha sido un referente intelectual y vital para otros pensadores y lectores de la más variada procedencia ideológica. Se la puede descubrir para nunca olvidarla y poder dejar de leerla a través de cualquiera de sus ensayos: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social, La condición obrera, Echar raíces* y esa maravilla que constituye los deslumbrantes *Cuadernos*[2]. Todo lo que escribió nunca deja indiferente.

Atrae -y esto no ha hecho más que acentuarse con el transcurso del tiempo- su idea de pensar libremente y con absoluta verdad (volverse hacia la verdad con toda el alma[3]; "la verdad es una valor del pensamiento"[4]), y hacerlo en cada momento sin atenerse a las consecuencias "inapropiadas" y a los posibles reproches y objeciones de corrientes próximas de pensamiento crítico. Weil respira autenticidad. Un rasgo que debe destacarse es que se despreocupa del cuidado de su propia persona, y se entregaba, sin embargo, a la preparación de sus clases y a las actividades de acción sindical y de defensa activa de los trabajadores. Pero también a la crítica de la política de su tiempo. Era una persona muy generosa que procuraba ayudar a los demás de manera desinteresada. Asimismo, aporta una opción de compromiso social y político (en el sentido de "lo político" que va más allá de "la política" institucional).

Ese compromiso le llevó a implicarse en la lucha reivindicativa de los trabajadores, decidiendo asumir la condición de trabajadora y verificar su "condición proletaria" (caracterizada por las privaciones, sumisiones, humillaciones, etcétera, que padecían los trabajadores). Y no solo eso, superando su defensa del pacifismo, decide alistarse en la Columna Durruti[5] para luchar contra la

---

[1] *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno X, p.754.

[2] Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001.

[3] Weil, S.: "La filosofía", en *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella* edición de Revilla Guzmán, C., Trotta, 2022, p. 69.

[4] Weil, S.: "Algunas reflexiones sobre la noción de valor", en *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Trotta, 2022, p. 55). Si se atribuyese al Derecho la función absoluta de hacer obligatorias verdades filosóficas, la política se convertiría en algo ajeno a las elecciones de los ciudadanos; en tal caso, los ciudadanos no tendrían motivo alguno, ninguna razón democrática, para obedecer los mandatos de los jueces. En el mundo de las opiniones, la verdad es justo una opinión más y el filósofo sólo otro *opinión-maker".* Toda rigidización de principios filosóficos en el Derecho parece un error, pues significa, en todo caso, sustraerlos al debate político al que propiamente pertenecen. Véase, Palombela, G.: *Constitución y soberanía. El sentido de la democracia constitucional,* trad., y Prólogo de Calvo González, J., edición al cuidado de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2000, espec., pp. 141-141. Asimismo, Ferrajoli, L.: *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico y como proyecto político,* trad. Andrés Ibañez, P., Madrid, Trotta, 2014, espec., pp. 135 y ss.; Monereo Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, espec., pp. 127 y ss., y 179 y ss.

[5] La columna estaba dirigida por Buenaventura Durruti, militante anarquista, por lo que se la conoció de inmediato como columna Durruti. Fue una unidad de milicianos que, junto con el Quinto Regimiento comunista creado por aquellas mismas fechas en Madrid, se convertiría en la agrupación de estas características más famosa de la guerra civil. Véase García Romero, E.: *La Columna Durruti. 26 División del Ejército Popular de la República*, Madrid, Laertes, 2018.

Guerra Civil española, contra el fascismo representado por el bando franquista. Ello refleja una visión no dogmática de pensar la vida, sino de carácter eminentemente existencial en la tensión dialéctica entre teoría y praxis. *Pensar la vida en su plenitud*, venía a decir en unas de sus Cartas: "Los filósofos griegos que se llamaban estoicos decían que hay que amar el destino, que hay que amar todo lo que el destino nos trae, incluso cuando nos trae la desdicha. Desde la infancia, siempre me ha parecido que esta es la más bella virtud. Es muy difícil en la desdicha, sobre todo cuando esta se prolonga, pero entonces es mucho más bella"[6]. Albert Camus consideró a Simone Weil como «el único gran espíritu de nuestro tiempo».

Su pensamiento personalista y existencialista crítico (sin pretender con esto clasificarla en una corriente concreta de pensamiento) no era simplemente teórico: era más partidaria de la "existencia" (realidades existenciales) que de las "esencias" ("dogmas" preconstituidos o por establecer como inmovibles). Para ella "la filosofía está orientada hacia la vida, tiene puesta su mira en la vida a través de la muerte"[7]. Este enfoque presenta en ella el énfasis en que los seres humanos ostentan la capacidad para cuestionar su propia existencia en sí y junto a los demás; presentan la necesidad de la búsqueda permanente de sentido con la sensación de que ésta no es fácil de alcanzar o sencillamente es inalcanzable como algo acabado, con la consiguiente angustia que caracteriza al estado del alma en la modernidad. Para Weil esa búsqueda tiene una dimensión espiritual (para ella también "mística") que conecta el mundo interior con la práctica social, aquí y ahora, en el momento presente, puesto que la persona también interactúa con las circunstancias sociales que fomentan o impiden esa búsqueda de sentido y autorregulación, y acaso forjar con libertad su destino en este mundo. La misma creación filosófica o literaria era para ella un espacio de libertad que pudo cultivar con plena dedicación en su corta vida. Señala, críticamente, que "lo habitual es ver en la filosofía solo conjeturas. Lo que motiva esta opinión son las contradicciones, entre los sistemas y en el seno de cada sistema. Generalmente se cree [dogmáticamente] que cada filósofo tiene un sistema que contradice que contradice todos los demás". Pero existen formas de pensamiento en una tradición filosófica común que ve las cosas de otro modo. Señaladamente, entiende que todo pensamiento filosófico contiene contradicciones; y que "lejos de ser esto una imperfección del pensamiento filosófico, es un carácter esencial al mismo sin el que no hay más que una falsa apariencia de filosofía".

En este orden de ideas, "los filósofos que intentan construir sistemas para eliminar esas contradicciones son aquellos que justifican en apariencia la opinión de que la filosofía es algo conjetural; pues semejantes sistemas pueden variarse hasta el infinito, y no hay ninguna razón para elegir uno mejor que otro. Pero, desde el punto de vista del pensamiento, esos sistemas están incluso por debajo de la conjetura, pues las conjeturas son pensamientos inferiores, y esos sistemas no son pensamientos. No se puede pensarlos. No se puede, pues si se pudiera, aunque fuera un instante, se eliminaría durante ese instante las contradicciones de las que se trata, y no pueden ser eliminadas. Las contradicciones que la reflexión encuentra en el pensamiento, incluida el pensamiento de los fabricantes de sistemas, *están presentes a su pensamiento durante el tiempo mismo en que estos elaboran y expone sus sistemas*; pero hacen un uso de las palabras que no es conforme a su pensamiento, y esto por exceso de ambición". En experiencia filosófica, "la contradicción que quería eliminar reaparece; más valía exponerla. Se efectuaría un progreso decisivo si se decidiera exponer honradamente las contradicciones esenciales al pensamiento en lugar de intentar vanamente descartarlas; un gran número de fórmulas vacías de sentido desaparecerían de este modo no solo de la filosofía, sino también de las ciencias, incluidas las más precisas. En cuanto a los sistemas complejos

[6] Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, p. 117. Véase Guthrie, W.K.C.: *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles,* trad. Torner, F.M., México-Madrid, D.F.,1993, pp. 84 y ss.

[7] Weil, S.: "Algunas reflexiones sobre la noción de valor", en *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, p.57.

construidos con el propósito de eliminar todas las contradicciones esenciales del pensamiento, se comprendería que si tiene un valor, este valor no puede ser más que poético; aquí la afirmación de Valéry es del todo justa". Entiende la naturaleza esencialmente contradictoria del pensamiento[8]. Subyace aquí un *pensamiento dialéctico.*

Puede criticar hasta el límite del alcance discursivo sin concesiones -atendiendo al contexto de su época- a los partidos políticos por su incorporación al orden establecido y su tendencia a la corrupción y la mentira en política. De cualquier modo, Weil se involucra en la lucha sindical y entra en contacto con el sindicalismo revolucionario, y a menudo con los propios partidos a los que no deja de criticar cuando entiende que han actuado erróneamente[9].

Pero también a los sindicatos por falta de democracia interna o su excesiva dependencia de las órdenes de los partidos políticos; y a la misma Iglesia Católica por estar institucionalmente del lado de los poderosos y ella misma servir a lo largo de toda la historia (y en todas las grandes etapas históricas) a la mentira interesada, a la intolerancia, al lujo y al dinero. Pero también al ejercicio de la violencia inquisitorial contra todos los que pensaran de manera distinta. Culminando una historia de barbarie.

Según Weil, "la pureza en la vida pública es la eliminación, hasta donde sea posible, de todo lo que es fuerza, es decir, de todo lo que es colectivo, de todo lo que procede de la bestia social, como lo llamaba Platón. Solo la Bestia social tiene la fuerza. La ejerce como multitud o la deposita en algunos, o en un hombre. La ley como tal, sin embargo, no tiene fuerza; no es sino un texto escrito, la única defensa de la libertad. El espíritu cívico conforme a este ideal griego, del que Sócrates fue un mártir, es perfectamente puro"[10].

2. CONTINUANDO CON LO ANTERIOR CABE INTERROGARSE SOBRE ¿EL PORQUÉ DE LA ACTUALIDAD DE SIMONE WEIL EN EL MOMENTO PRESENTE?

Se puede dar una respuesta descriptiva de aproximación inicial para luego proceder a realizar las precisiones necesarias:

— Percibió los grandes problemas, los grandes males, de la modernidad y su cristalización disruptiva en el siglo veinte. El lado oscuro de la modernidad.

— ¿Cuáles son los problemas sociales de su tiempo según Simone Weil?: la condición social de los trabajadores caracterizada por la explotación inhumana del trabajo y la humillación del trabajador ("el nuevo trabajo servil" de las fábricas tayloristas). La centralidad del trabajo en su significación espiritual a condición de que no sea servil o de sumisión al poder de otra persona o empresa.

[8] "Algunas reflexiones sobre la noción de valor", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, pp.59-61.

[9] Weil, S.: "Notas sobre la supresión general de los partidos políticos", en Weil, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* Prólogo de Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2020, pp. 101 y ss. Al respecto, Monereo Pérez, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023; Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 2023, pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

[10] "¿En qué consiste la inspiración occitana?", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, p.47.

— La centralidad del trabajo en los aspectos materiales e inmateriales ("espirituales") en las formaciones sociales del capitalismo, antes y ahora, a pesar de la llamada "crisis de la sociedad del trabajo"; y de las condiciones de explotación de los trabajadores asalariados[11].

— La crisis de época y la puesta en cuestión de los valores que caracterizan la modernidad. El incumplimiento de las promesas de la modernidad bajo las condiciones impuestas por la organización político-jurídica y económica del capitalismo en su dinámica de desarrollo ("capitalismo histórico"[12]). En efecto, el orden establecido de la paz propia del compromiso inherente a la forma política del Estado Social de Derecho no permite la realización de la libertad real, la igualdad real y la fraternidad traducible en una solidaridad real y efectiva. La nueva mundialización (globalización neoliberal; mundialización desequilibrada por el predominio tendencialmente absoluto de los poderes privados y de las potencias mundiales[13]) agrava esa asimetría entre valores y derechos consagrados en las Constituciones y en las normas internacionales y la realidad de la emergencia de los poderes privados (con formas de autorregulación como la "lex mercatoria" y el apoyo de cobertura de los "Estados de mercado" o Estados de competencia económica), y el desmantelamiento de las garantías legales de los derechos y obligaciones que protegen a las personas que trabajan.

— La crisis de la democracia formal. La crisis de la efectividad de las garantías propias del "Estado de Derecho"; la crisis de la verdad en política y los problemas de la participación política (que lo es de la "ciudadanía activa"). La desafección de los trabajadores y formación de un modelo de "hombre-masa" fácilmente manipulable para la instauración de regímenes totalitarios. Pero también para el desprestigio de la democracia constitucional. Fenómeno, éste, que puso de manifiesto Simone Weil.

— En relación a ello: la burocratización (y tendencia hacia prácticas de corrupción) de los partidos políticos (y también de los sindicatos institucionalizados). La mentira en política y la corrupción en los medios y en los fines. Para Weil la verdad es sagrada: ha de ser el presupuesto de todas las instituciones en una sociedad democrática regulada. Desconfía de cualquier institución que no sea transparente y que se conforme como un dominio de élites sin contar con la participación y el control de los individuos/ciudadanos.

— La crítica efectuada por Simone Weil del Derecho como fuerza, condicionada por los sistemas jurídicos vigentes en su época. Pero, al tiempo, desconociendo, en contracrítica que se puede hacer a ella, en el sentido de que el Derecho puede ser un instrumento de transformación de la sociedad; un instrumento de integración y de civilización de la sociedad (fuerza del Derecho al servicio de fines del constitucionalismo democrático).

— El acierto de Simone Weil en poner el acento no sólo en los derechos subjetivos de cualquier clase -como posición activa de ventaja frente a los demás-, sino también, y para ella ante todo, en las obligaciones -de personas e instituciones- hacia el ser humano

[11] Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 2023, pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

[12] Wallerstein. I.M.: *El moderno sistema mundial,* 4 vols., Madrid, Siglo XXI de España, 2016-2017; Wallerstein. I.M.: *El capitalismo histórico,* Madrid, Siglo XXI de España, 2012.

[13] Al respecto, ampliamente, Monereo Pérez, J.L.: *Espacio de lo político y orden internacional. La teoría política de Carl Schmitt,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2015, espec., Capítulo III (sobre la soberanía y el nuevo orden internacional: Estados soberanos y orden global), pp. 277-631.

en un sentido no necesariamente contractual, sino "desmercantilizado" y de solidaridad humana.

— La apuesta de Simone Weil por la necesidad de instaurar instituciones y procedimientos de democracia industrial y un nuevo gobierno en la industria a través de los procesos de autonomía de los trabajadores y la participación activa en las organizaciones productivas empresariales[14].

— En definitiva: Simone Weil captó los grandes dilemas y contradicciones de su tiempo; en otros términos: supo captar el espíritu de la época. Es una de las pensadoras más importantes en las corrientes personalistas y existencialistas del siglo veinte. Ella y Hannah Arendt son las dos más grandes pensadoras del pasado siglo veinte. En su corta vida, con su inteligencia prodigiosa y su compromiso solidario, Simone Weil inició la gran obra de replanteamiento de los fundamentos de la cultura occidental. Se puede advertir que más allá de los numerosos naufragios que nos han sumergido, como las dos grandes guerras mundiales, ella aporta valores y reflexiones muy actuales que no se deben dilapidar.

Weil lleva a cabo una crítica de la modernidad anclada en una racionalidad instrumental. Se interroga sobre ¿Qué significa hacer balance o crítica de nuestra civilización? Y responde que es tratar de poner en claro de una manera precisa la trampa que ha llevado al ser humano a ser esclavo de sus propias creaciones. En realidad, Weil había percibido el lado oscuro de la modernidad, de la revolución industrial y de la que se daría en llamar organización «científica» del trabajo, cuyos efectos lo había padecido por experiencia propia sufriendo la explotación despótica en la fábrica taylorista (panóptica, inspirada en la construcción de Jeremy Bentham). Para ella una filosofía del trabajo está por hacerse. Esta reflexión es reveladora de su idea de progreso *humano* desde el enfoque al propio tiempo individual, colectivo y social; y lo hace precisamente por contraposición al mito del progreso imparable y destructivo[15].

Por lo demás, Weil pretende sobrepasar el marco de las reformas reivindicativas en el orden existente y propone caminar hacia la construcción de una nueva organización social democrática. En ese camino importa ante todo destacar, como elemento central, las obligaciones hacia el ser humano y estas obligaciones deben corresponderse con las necesidades humanas fundamentales. No debe olvidarse que uno de sus libros más emblemáticos lleva el título *«Echar raíces. Preludio para una declaración de los deberes hacia el ser humano».*

3. UN PUNTO QUE SUELE DESTACARSE DE LA BIOGRAFÍA DE WEIL: SU TEMPRANA EXPERIENCIA DE LA PROLETARIZACIÓN VOLUNTARIA. ¿QUÉ LE LLEVÓ A TOMAR A ESA DECISIÓN? ¿DE DÓNDE SU COMPROMISO CON LOS DESGRACIADOS, PERDEDORES Y DESPOSEÍDOS?

Hay varios elementos de comprensión explicativa para que una persona como Weil perteneciente a una familia acomodada, joven y siendo profesora en Institutos y en la Universidad, opte por "proletarizarse" (no como una decisión definitiva y para siempre, sino como una opción

[14] Monereo Pérez, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023; Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 2023, pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

[15] Al respecto, Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 2023, pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

vital -existencial- y transitoria). Quería colocarse al lado de los oprimidos[16] en esas organizaciones disciplinarias que eran las empresas basadas en el sistema taylorista de organización y división técnica del trabajo.

Influyó en su decisión, meditada, la percepción de la realidad de una explotación de las clases trabajadoras en condiciones infrahumanas, que ella conocía y que había tenido en cuenta en sus reflexiones filosóficas, sociales y políticas. Simone Weil había escrito uno de sus más importantes libros, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppresion sociale* en 1934. Consideraba que no bastaba con implicarse en la teoría, y precisamente criticaba a los intelectuales, a los profesores y a los políticos profesionales, porque no habían vivido en su propia piel la experiencia de trabajar en la fábrica, y así comprobar la condición proletaria. Fue una experiencia durísima (que quedó reflejada en su "Diario de Fábrica" -*Journal d`usine* (1934-1937)- con anotaciones hechas día tras día; y al límite de sus fuerzas. Weil era una persona frágil). Vivir esa experiencia trágica -en cierto sentido- lo hizo siendo coherente con su modo de pensar y extrajo conclusiones que confirmaban los análisis de Karl Marx (en la vertiente de lado socio-económico de la explotación a la que estaban sometidos los trabajadores) y la experiencia del movimiento sindical. Su experiencia le confirmó la opinión inicial de que en el trabajo y en la explotación en la fábrica estaban involucrados las dimensiones materiales (salarios y condiciones de trabajo en general) y espirituales (desarraigo obrero; humillación, sufrimiento, etcétera). Apoya también las luchas de los trabajadores en Francia (incluso tras el triunfo de Leon Blum[17] en Francia con la victoria del Frente Popular, al cual apoya Weil). Simone Weil vivió en una época de crisis (en la que los presupuestos ideales de la Modernidad estaban siendo puestos en cuestión desde distintos frentes y corrientes de pensamiento crítico) y en una situación crítica una pensadora como ella no podía limitarse a realizar análisis teóricos, sino que, además de ellos -y sin relegar en absoluto su importancia-, tenía que exponerse y comprometerse en la praxis con todas sus consecuencias; tenía que involucrase en la realidad existencial de su tiempo. Simone Weil afrontó el problema de comprender la modernidad introduciendo elementos para una teoría social crítica de la misma; una crítica que dejó inacabada por su muerte prematura.

Otro elemento explicativo, que interactúa inseparablemente con el anterior, es su religiosidad y en particular su concepción del cristianismo (sin olvidas como fuentes de espiritualidad, la cultura griega y la civilización occitana). Weil defendía un cristianismo presidido por la compasión y el compromiso con los más desfavorecidos. Distingue entre trabajo creador y enriquecedor del individuo y trabajo deshumanizador (éste dominante en las fábricas de la modernización industrial). Nos habla del carácter "sagrado" de la persona, cuya dignidad constituye un valor absoluto. Y ello conecta con su último libro *L'enracinement* ("Echar raíces" o "Raíces del existir", publicado póstumamente), donde trata cuestiones como la del arraigo -y el desarraigo-, las "necesidades del alma" (necesidades espirituales, no sólo materiales) y antepone las obligaciones hacia los seres humanos a los derechos subjetivos (que también defiende como lo había hecho siempre).

Su pensamiento cristiano se anticiparía, en gran medida, a la que después sería la denominada "teología de la liberación", tanto en sus postulados filosóficos como en su praxis de implicación activa en la lucha por la liberación de las condiciones de explotación de los trabajadores y en la eliminación

[16] Bea, E.: *Simone Weil, La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992; Gerard, V. (Dir.): *Simone Weil. Lecturas políticas,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.

[17] Miembro del partido socialista (SFIO), tras el triunfo del Frente Popular en las elecciones de 1936, Leon Blum accedió al cargo de Primer Ministro.

de las causas sociales de la pobreza. Tuvo vínculos estrechos con teólogos (señaladamente, el Padre Joseph-Marie Perrin[18] y Gustave Tribon[19]) y escritores (a destacar Georges Bernanos[20]) de su tiempo.

Sólo su confianza se fue quebrando ante la constatación del curso de los acontecimientos (triunfo del fascismo y del nacional-socialismo; crisis de las repúblicas democráticas en Europa; la barbarie con deriva autoritaria del régimen soviético; las experiencias negativas en el plano sindical y político; la asunción e interiorización por las masas de los discursos totalitarios que se extendían por doquier; etcétera) y la pérdida de las experiencias de una revolución que cambiara esa deriva hacia la barbarie y que realizara las promesas de instaurar un socialismo democrático. Su diagnóstico es pesimista y lúcido: "la época actual es de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en la que se cuestiona todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia. Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalista arruine por todas partes la esperanza que las buenas personas habían puesto en la democracia y en el pacifismo es sólo un aspecto del mal que sufrimos; éste es mucho más profundo y está más extendido", Y añade que "vivimos una época privada de futuro. La esperanza de lo que vendrá sino no es esperanza, sino angustia"[21]. Pero esa visión pesimista crítica no le impedirá seguir luchando y defendiendo en todo momento el ideario de una "sociedad libre, cuyo punto de partida es la "afirmación de que nada en el mundo, sin embargo, puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad"[22]. Para Weil "la libertad verdadera no se define por una relación entre el deseo y la satisfacción, sino por una relación entre el pensamiento y la acción; sería completamente libre el hombre cuyas acciones procediesen, todas, de un juicio previo respecto al fin que se propone y al encadenamiento de los medios adecuados para conducir a ese fin"[23].

4. ¿CUÁLES FUERON LAS PRINCIPALES INFLUENCIAS FILOSÓFICAS DE WEIL?

Ante todo, debe subrayar se conocimiento profundo de la filosofía clásica griega (Aristóteles[24], y sobre todo Platón[25], su gran referente e inspirador, hasta el punto de que se puede hablar, con muchas precauciones, de asunción de una filosofía neoplatónica que se mezcla con su ideario cristiano) y en general la cultura de la antigüedad (incluido el cristianismo primitivo y la filosofía hindú). Puede

[18] Perrin, J-M.: *Mon dialogue avec Simone Weil* (1984), París, 2009.

[19] Perrin, J-M., Thibon, G.: *Simone Weil. Tal como nosotros la conocimos* (1954), trad. Álvarez, A., Granada, Nuevo Inicio, 2015.

[20] Bernanos, G.: *Los grandes cementerios bajo la luna,* trad. De Olmos, J.S., Madrid, Alianza, 1986.

[21] Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Introducción de Jiménez Lozano, J., Barcelona, Paidós, 1995, pp. 43-44.

[22] Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Introducción de Jiménez Lozano, J., Barcelona, Paidós, 1995, pp. 100 y ss.

[23] Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, Introducción de Jiménez Lozano, J., Barcelona, Paidós, 1995, p.102.

[24] Aristóteles: Ética a Nicómaco, Madrid, Alianza, 2007.

[25] Platón: *Diálogos,* 8 Volúmenes, Introducción General (pp. 7-135), por Lledó Iñigo, E., Madrid, Gredos, 2007. Lledó señaló el hecho histórico innegable de que Platón fue "quien habrá de marcar una buena parte de los derroteros por los que tendrá que desplazarse, después, la filosofía. La singularidad de debe a que, antes de Platón, no poseemos ninguna obra filosófica importante, Platón es, pues, el Adán filosófico o, al menos, ha tenido que asumir este papel. Lo cual no quiere decir que Platón sea, en sentido estricto, el primer filósofo. Sabemos antes de él hubo una importante tradición que, de una manera global e inexacta, se ha dado en llamar "presocráticos"… Pero por una serie de circunstancias la obra escrita, si es que puede hablarse así, de estos pioneros ha llegado a nosotros de manera incompleta y fragmentaria". Resulta harto significativo que el filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma de diálogo (diálogo platónico) (*Ibid*., pp. 7 y 11). Y a los efectos que aquí interesan cabe subrayar que la filosofía de Platón es la suma del discurso de todos interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones. De ahí su inacaba riqueza, de ahí su modernidad. Se comprende, por tanto, que nos siga interesando; y no tanto por las posibles soluciones que pudiera ofrecer a tantos problemas como aparecen en su obra, sino porque en ellos *señaló la mayoría de las cuestiones que han seguido preocupando a la filosofía*.

hablarse de la presencia en ella de una filosofía idealista. Estaba convencida de que todos los grandes problemas humanos habían sido percibidos y comprendidos por esos grandes filósofos fundacionales del pensamiento universal. Podía afirmar que "es dudoso que tengamos una sola idea importante que no haya sido claramente concebida por los griegos". También la ciencia griega -no desvincula totalmente de la filosofía- es mucho más cercana a la nuestro de lo que creemos. Hace notar que "entre los griego, epopeya, drama, arquitectura, astronomía, concepción del universo, mecánica, física, política, medicina, idea la virtud.., cada una de estas cosas lleva en su centro la noción de equilibrio a la que acompaña la proporción, alma de la geometría. Con esta noción de equilibrio, que nosotros hemos perdido, los griegos crearon la ciencia, nuestra ciencia. A sus ojos el desequilibrio solo era concebible según el equilibrio, en relación con él, como una ruptura del equilibrio"[26]. En una de sus Cartas dice que "no hay nada tan bello como Platón; una lectura así, para los que saben comprenderla, puede proporcionar felicitad incluso en las circunstancias más desdichadas". Vinculando, filosofía, poesía y misticismo, reflexiona; "leí, en español, a san Juan de la Cruz…Es una mezcla de poesía y prosa, ambas extremadamente bellas. El pensamiento, expresado en palabras diferentes, está a menudo muy cerca del de Platón"[27].

Contemporáneamente recibiría la influencia de la filosofía de Alain (Émile Chartier; en la Escuela Normal Superior); el Padre Perrin; Gustave Thibon, intelectual autodidacta con el cual mantendría una estrecha amistad.

Para Weil "la noción de valor está en el centro de la filosofía". Es más: "toda reflexión que versa sobre la noción de valor, sobre una jerarquía de valores, es filosofía; todo esfuerzo de pensamiento que atañe a un objeto distinto que el valor es, si se lo examina de cerca, extraño a la filosofía". Para ella "la ley de la vida humana es: primero filosofar, luego vivir; pues la elección entre la vida y la muerte, en una situación determinada, implica en sí misma una comparación de valores. Es verdad que los hombres casi nunca aplican su reflexión a los valores que orientan sus esfuerzos; pero es porque creen que tienen motivos suficientes para adoptar esos valores". Por otra parte, "un criterio sobre los valores es para todo hombre suprema necesidad; pero es también lo que ningún hombre puede nunca alcanzar… Un valor es algo que se admite incondicionalmente. Pues a cada momento nuestra vida se orienta de hecho según algún sistema de valores; un sistema de valores, en el momento en que orienta una vida, no es aceptado bajo condición, sino que es pura y simplemente aceptado"[28].

Asimismo, "todo lo que es susceptible de ser tomado como *fin* escapa así a toda definición. Los *medios* –tales como el poder o el dinero- pueden definirse con facilidad, y por eso tantos hombres se orientan exclusivamente hacia la adquisición de los medios. Pero caen entonces en una contradicción, pues hay contradicción en tomar como fines lo que son simples medios. Esta contradicción es sentida por todos"[29]. Ello se comprende porque el dinero mismo es mitificado como elemento de poder social (en su crítica se advierte aspectos de aproximación a la crítica de la espiritualización del dinero en la Modernidad que hicieran autores como Georg Simmel, en su "Filosofía del dinero" o, después, Karl Polanyi, poniendo de manifiesto en su "Gran Transformación" el mercado se extiende a los objetos -mercancías- y se expande a la tierra y al trabajo, apuntan a elementos culturales de la economía

[26] "La filosofía", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, pp. 66-68)

[27] Weil, S.: "Agonía de la civilización", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, p.113. En otra de esas Cartas observa: "Tienes razón al amar a Platón; en mi opinión no hay nada más bello" (*Ibid*., p. 115).

[28] Weil, S.: "Algunas reflexiones sobre la noción de valor", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, pp. 53-54.

[29] Weil, S.: "Algunas reflexiones sobre la noción de valor", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, p. 54.

monetaria, al individualismo posesivo (o propietario)[30], y a la alienación como destino humano en la modernidad bajo condiciones capitalistas de organización de la sociedad, que acentúa los aspectos cuantitativos con el predominio de los intereses materiales en detrimentos de fines espirituales más desinteresados y solidarios. Pero también persisten otras formas de agregación en las sociedades de masas[31]. Lo intuye Weil es la individualización negativa que desestructura la propia idea de comunidad y los valores de la solidaridad. Es vivir la propia vida en un mundo desbocado, ignorar a los demás y disfrutar de "libertades precarias"; un mundo marcado por la individualización en un contexto de expansión del mercado[32].

Se trata de un mundo centrado en el dinero como todo lo que más importa. La *sacralización del dinero* -aparte de que a través de él se puede comprar dignidad, trabajo y creatividad- constituye un motivo de crítica de la Modernidad para Weil, como lo fue también (más allá de diferencias específicas entre estos pensadores críticos de la Modernidad) para Karl Marx, Georg Simmel, Max Weber, Ferdinand Tönnies o Walter Benjamin. Sacralización del dinero (como valor simbólicamente absoluto) que es sacralización del individuo-mercado, donde el hombre moderno parece ser libre porque es capaz de acumular, vender o comprar a través de él. El problema no está tanto en el dinero en sí como en la lógica de las relaciones mercantiles que inciden en la condición humana. En Weil la crítica se hace objetiva y subjetivamente desde su idea y praxis del "desprendimiento" de las cosas materiales y del dinero precisamente mostrando que no deben imponerse a la humanidad, es decir, a los sentimientos y deseos del ser humano. Fenómenos de "cosificación" y de "mercantilización" del mundo de la vida que empobrecen la condición humana. La idea del "capitalismo como religión" formulada por Walter Benjamin sería expresiva también ese fenómeno de mitificación y de deshumanización de las relaciones humanas y de la construcción de una sociedad "del" mercado y "al servicio" (para él) del mercado.

No estuvo en condiciones de poder conocer y estudiar la filosofía del Marx reflejada, por ejemplo, en los "Manuscritos económicos y filosóficos" de 1844 (aunque ciertamente fueran publicados en su época: Marx/Engels *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 3, 1932, 1ª edición). Pero sí conoció su pensamiento socio-económico e histórico; y, discrepancias aparte, su análisis de la modernidad capitalista le influyó de manera relevante. Es posible que alcanzara a conocer algunas reflexiones próximas como desde la filosofía de la praxis[33] hiciera Antonio Gramsci (aunque los "Cuadernos de la Cárcel se publicaron póstumamente). No pudo conocer las obras póstumas de Walter Benjamin, también próximas en no pocos aspectos sobre la visión de la historia, como historia de barbarie y del progreso infinito, esto es, como espolio y destrucción de la naturaleza; el desperdicio de las vidas humanas; el despilfarro de recursos, etcétera.

Sin embargo, no le podía ser ajeno el personalismo de autores como Enmanuel Mounier[34], que era un intelectual comprometido como ella y defendía, por ejemplo, una Declaración de derechos

[30] Para los orígenes, Barcellona, P.: *El individualismo propietario,* trad., y presentación de Maresca, M., Madrid, Trotta, 1996, espec., pp. 89 y ss., y 125 y ss.; y para el fundamento de los orígenes, Dumont, L.: *Ensayos sobre el individualismo,* Madrid, Alianza editorial, 1987, espec., 35 y ss., y 189 y ss.

[31] Maffesoli, M.: *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas* (1988)*,* trad. De la Guardia, H., Prólogo de Ibañez, J., Barcelona, Icaria, 1990, espec., pp. 133 y ss., y 213 y ss.

[32] Beck, U., y Beck-Gernsheim, E.: *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, trad. Moreno, B., Barcelona, Paidós, 2003, espec., pp. 37 y ss., y 99 y ss.

[33] Todo ser humano posee una concepción del mundo ("filosofía") desde la cual genera su praxis y construye su experiencia. La "praxis" remite al carácter social de la praxis humana. Y la autocreación del ser humano como resultado del hacer denominado praxis que es consecuencia emergente de esa trama de relaciones sociales anudadas entre individuos.

[34] Véase Monereo Pérez, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023; Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las

y obligaciones hacia el ser humano[35]. Bastaría con una reflexión de Mounier para verificar puntos de proximidad -no de identidad-, como cuando reflexiona sobre el hecho de que la crisis de nuestro tiempo no es meramente de índole política y socio-económica, sino que más bien se estaría ante una crisis civilizatoria: "La crisis de las estructuras se mezcla a la crisis espiritual. A través de una economía enloquecida, la ciencia continúa impasible su carrera, redistribuye las riquezas y trastorna las fuerzas. Las clases sociales se dislocan, las clases dirigente naufragan en la incompetencia y en la indecisión. El Estado se busca a sí mismo en este tumulto. Finalmente, la guerra o la preparación de la guerra, resultante de tantos conflictos, paraliza desde hace treinta años el mejoramiento de las condiciones de existencia y las funciones primarias de la vida colectiva"[36].

5. EN BREVE, ¿QUÉ PUEDE CONSIDERARSE LO MÁS ESENCIAL DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE WEIL? ¿EL FILOSOFAR DE WEIL ES UN FILOSOFAR ANTISISTEMÁTICO?

Por lo pronto conviene dejar constancia de que la filosofía -su concepción del mundo- de Simone Weil no encaja con algo parecido a un filosofar entendido como un "sistema" de pensamiento. Su pensamiento no es susceptible de una sistematización al estilo usual de "escuela" o "corriente" del pensar. Ella misma crítico a los grandes sistemas (a los cuales sólo podía conceder una valor "poético"), pues entendía que era más productivo reflexionar asumiendo el carácter contradictorio del pensamiento; y el carácter infructuosa de encerrar un sistema ideas, pues esto impedía que el pensamiento fluyera libre y productivamente, sin concesiones a ninguna suerte de personalismo. Por lo demás, las contradicciones del pensar sobre fines y valores son insuprimibles en la filosofía: es vano intento encerrarlos en una estructura hermética y pretendidamente clausurada, con la idea de que todo el sistema fuese perfecto y no contradictorio. Ese intento -no exento de soberbia- acaba comprimiendo y petrificando el propio pensamiento e impide su desarrollo constante ante el carácter cambiante del mundo de la vida. Tiene la desventaja de que dificulta la autocrítica y la tarea de examinar con una mentalidad más abierta las grandes cuestiones existenciales que se plantean en el campo de la filosofía, confrontando libremente las propias opiniones con las tradiciones de pensamiento y con los filósofos contemporáneos.

Asume ciertos esquemas del republicanismo cívico de los clásicos de la antigüedad, de los pensadores de la Revolución Francesa (Rousseau) del pensamiento de Marx y del socialismo utópico. Pone el acento en la elevación cultural de las clases trabajadoras a través de un sistema de educación pública que contribuya a crear individuos con capacidad de reflexión crítica y de participación activa en las decisiones colectivas sobre los asuntos políticos, socioeconómicos y culturales.

Simone Weil tenía una formación humanista (conocía y dominaba a la perfección la cultura y la filosofía del mundo clásico) y una gran formación científica. Lo subraya Fernández Buey, a propósito de señalar ciertos puntos de encuentro entre ella y Gramsci; ambos habían criticado la ilusión científica y la idea de progreso técnico como una nueva forma de alienación y de empobrecimiento

sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 2023, pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

[35] Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (octubre de 1936), trad. González Campos, J.D., Madrid, Taurus, 4ª ed., 1976. Consúltese Monereo Pérez, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023.

[36] Mounier, E.: *El personalismo,* en *Obras Completas,* IV Volúmenes, trad. Díaz, C., e Instituto Emmanuel Mounier, Salamanca, Sígueme, 1988-1993, vol. 3, p. 533. Asimismo, Mounier, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (octubre de 1936), trad. González Campos, J.D., Madrid, Taurus, 4ª ed., 1976; Mounier, E.: *Mounier en Esprit,* trad. Ruíz, A., Madrid, Caparrós Editores, 1997; Mounier, E.: *El personalismo,* Madrid, Acción Cultural Cristiana, 1997; Mounier, E.: *Revolución personalista y comunitaria,* Prólogo de Díaz, C., Madrid, Zero-ZYX, 1975.

intelectual de los hombres, y para los dos pensadores prevalece la ética de la convicción (en el sentido maxweberiano). Tanto Gramsci como Weil "tienen como centro principal de interés la condición obrera" en aras de su emancipación; ambos "critican la concepción de la política como mentira necesaria. Piensa que decir la verdad es revolucionario también política. Y están viendo, además, en esos años, la tragedia personal que representa el complementar convicción ética y responsabilidad sociopolítica", Como señalara Francisco Fernández Buey. Pudo afirmarse, transcurrido el tiempo, que «se ha llegado al punto en que la mentira suena como verdad, y la verdad como mentira. Cada pronunciamiento, cada noticia, cada pensamiento están preformados por los centros de la industria cultural»[37].

No es cuestión de entrar aquí a fondo con exhaustividad en la originalidad del pensamiento de Simone Weil, que no se mostraba en absoluto ortodoxa o dogmática. Su concepción religiosa partía de un fundamento interior, consistente en afrontar la necesidad, el constreñimiento de la desgracia y el compromiso con los pobres, las clases trabajadoras y las personas vulnerables en general[38] (afirmaba que el "cristianismo es la religión de los esclavos", la religión de los pobres y desdichados de la tierra). Se ha podido hablar respecto de ella de una ética de la vulnerabilidad[39].

Un rasgo fundamental de su filosofía es la búsqueda de la verdad, con todas sus consecuencias. Trata de abrazar el sufrimiento del mundo[40]. En su singular manera -se diría que crítica- de afrontar la religión Simone Weil se muestra innovadora y revulsiva respecto de los postulados y dogmas de la doctrina de la fe del tradicionalismo católico. Pone de relieve su capacidad de hacer pensar todo desde sus raíces y evidenciando las contradicciones de las ideas y creencias y exponiendo sus propias contradicciones internas[41]. Así ha podido realzarse el valor de su experiencia religiosa y compromiso

[37] Adorno, T. H. W.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (1951)*,* trad. Chamorro Mielke, J., Madrid, Taurus, 2001, p. 107.

[38] Fernández Buey, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados,* Edición de López Arnal, S., y Mir García, J., Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, *passim.*

[39] Otón, J.: *Simone Weil: el silencio de Dios,* Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021, pp.210 y ss.

[40] Abrazar el sufrimiento del mundo, no le impidió abrazar ese sufrimiento con el compromiso de lucha contra la injusticia, los oprimidos y los humildes. En su exilio en Londres, se ha señalado, que lamentaba haber salido de Francia. El confort le resultaba insoportable, ya que se había prometido así misma compartir el sufrimiento de los humildes y de los que sufrían toda clase de privaciones. Por ello mismo no comía más que la ración estricta y se negaba a encender el hornillo de gas que tenía en la habitación. Desea contribuir a la causa. Se desesperaba y se deprimía; y al mismo tiempo descuidaba su precaria salud. El 15 de abril de 1943, la encontraron desplomada en el suelo de su habitación. La llevaron al hospital de Middlesex y le diagnosticaron una tuberculosis incipiente. No mejoraba, y decididamente iba a peor. Prácticamente no comía. Asfixiada y con los pulmones oprimidos, Simone Weil falleció mientras dormía. *Cfr*. Bosc, A.: *La columna,* trad. Salmerón Arjona, J.M., Barcelona, Tusquets Editores, 2022, pp. 129-134. Ampliamente, Pétrement, S.: *Vida de Simone Weil,* Madrid, Trotta, 1997; asimismo, Fiori, S.: *Simone Weil. Una mujer absoluta,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006, pp. 699-722. Se llegó a dudar de si se trataba de un suicidio, en esta magnífica biografía, se expresa con sinceridad: que algunos hechos y una carta "parece indicar que Simone Weil intentaba alimentarse y que en la mayor parte de los casos solo rechazaba los alimentos porque pensaba que no los iba a tolerar. Es cierto que, si de verdad quería morir, si al menos lo quiso a partir de cierto momento –quizá el momento en que pensó que ya no podría curarse y que sería entonces una carga inútil-, pudo no decirlo, pudo haber dado pretextos. Al final, la cuestión de saber lo que verdaderamente quería sigue siendo oscura y probablemente nunca lo sabremos" (*Ibid.,* p. 722). Fue enterrada el 30 de agosto de 1943 en el *New Cemetery* de Ashford, en la sección reservada a los católicos.

[41] La presentación -un ensayo introductorio- de Juan Ramón Capella resulta harto significativa y lúcida al respecto. Véase Capella, J.: "Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil", en Bea, E. (ED): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza,* Madrid, Trotta, 2010, pp. 147-159.

político[42], pero al mismo tiempo se ha podido lleva a cabo una crítica severa desde un planteamiento inequívocamente católico conservador y ortodoxo[43].

Simone Weil mantuvo elementos constantes en su pensamiento, pero también elementos variables, vinculados a la dinámica de su interacción con la realidad y su autorreflexibilidad. Esto es importante para evitar la linealidad, reconocimiento que hubo cambios importantes en su corta vida (pero intensa en el plano intelectual y vital).

Simone Weil enriqueció su pensamiento del compromiso sociopolítico a la filosofía moral del compromiso cristiano (señaladamente, el periodo final de 1937-1943). Había recibido una gran

[42] González Faus, J.I.: "Mística y verdad, solidaridad y belleza", Revilla, C.: "A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político", Vetö, M.: "Mística y descreación", y Ortega, C.: "Espejismo y silencio. La experiencia mística de Simone Weil", en Bea, E. (ED): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza,* Madrid, Trotta, 2010, pp. 87-94, 109-128, y 137-145; Janiaud, J.: "El don de la desdicha. Primera lectura de "El amor a Dios y la desdicha", Pachet, P.: "La escritura de Simone Weil en "El amor a Dios y la desdicha", en Gérard, V. (DIR.): *Simone Weil, lecturas políticas,* trad. Goldstein, V., Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, pp. 47-51, y pp. 53-62, respectivamente; y sobre todo la obra de Otón, J.: *Simone Weil: el silencio de Dios,* Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021, pp. 15 y ss., 31 y ss., 43 y ss., y 105 y ss. Asimismo, Bingemer, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera,* Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014, pp.13 y ss.

[43] De manera contundencia y desde una no ocultada ortodoxia, es el caso de Moeller, CH.: "Simone Weil y la incredulidad de los creyentes", en Moeller, CH.: *Literatura del Siglo XX y Cristianismo. Tomo I. El silencio de Dios,* trad. García Yebra, V., Madrid, Gredos, 4ª ed., 1961, pp. 281-321. Dentro de Capítulo II, de una "Segunda Parte", titulada "Los aeronautas sin cargamento", donde se incluye también a Aldous Huxley (*Ibid.,* pp. 231-280). Moeller llega a afirmar que el mensaje de Weil "contiene grandes verdades, útiles a los cristianos, pero *su inspiración fundamental* es tan contraria a la fe cristiana, que las partes positivas pierden en ella lo mejor de su verdad" (*Ibid*., p. 293); "Su inteligencia, monstruosamente desarrollada, elaboró un sistema que se manifiesta menos rico que las experiencias morales y místicas que había tenido. Simone Weil no vio que, si la fe es razonable, esto no quiere decir que sea certera matemática; ahora bien: rehusó el bautismo por esperar a que una certeza la obligara a bautizarse" (*Ibid.,* p. 295). "No digo que Simone Weil sea una orgullosa luciferina, sino que, objetivamente, ha cedido a la tentación del *racionalismo"* que quiere ir más allá de la fe (*Ibid.,* p. 304). Afirma el carácter gnóstico de su pensamiento de ascendencia griega ante todo (en esto no le falta la razón): "La trinidad implica la encarnación…, y, por tanto, la creación (*Connaissance surnaturelle,* p. 78). La causa se sobreentiende: la creación es fruto de la necesidad: no es obra de amor. Era preciso que se produjera para permitir a Dios aniquilarse. La especie de alegría que Simone Weil encuentra en el sufrimiento amado por sí mismo, en el aniquilamiento buscado por sí mismo, tiene algo de morboso, de patológico" (*Ibid.,* p. 309). Según Moeller hay en Weil un catarismo explícito (*Ibid.,* pp. 316-318). Pero donde se vislumbra su conservadurismo que lastra la lectura del pensamiento de Weil es en el párrafo siguiente: "De aquí se deriva lógicamente que no es preciso hacer nada para mejorar la condición política y social, puesto que, tal como es, mecanismo ciego, destruye la carne y, por tanto, asegura automáticamente la unión con lo divino. Los textos de Weil sobre el trabajo en las fábricas cobra a esta luz una claridad extraña. En este sentido, su libro político y social *l'enracinement* ["Echar raíces" o "Raíces del existir"] nació *muerto*: las reformas sociales son inútiles: valdría más que no se llevaran a cabo. La caridad de Simone Weil, más amplia que sus lucubraciones racionalistas, la preservó aquí: feliz inconsecuencia" (*Ibid.,* p. 317). Para él "Las crecientes aberraciones de su pensamiento manifiestan el terrible peligro que constituye, en la vida espiritual, una inteligencia hipertrofiada y solitaria. El sistema de Simone Weil es una de las más tremendas contrapruebas que conozco de la *necesidad de una Iglesia con autoridad docente.* Abandonada a sí misma, habiéndose puesto al margen de su condición de mujer (sic.), Simone Weil fue, literalmente, devorada por su inteligencia" (sic.). Y añade, a renglón seguido: "El drama de su espíritu fue la obsesión de una certeza matemática en materias donde sólo la fe en la Palabra de Dios aporta claridades últimas… Es preciso decir aquí, como a propósito de Huxley, que el fondo de la Gnosis es el racionalismo. En la base está el deseo de salvarse por sí mismo, por sus solas fuerzas: está la negación de la gracia, negación del Dios de amor" (*Ibid.,* p. 320). Cabe hacer en la crítica de la crítica que con estas reflexiones Ch. Moeller, se explica así mismo, pues pone de manifiesto su modo de pensar subyacente a la crítica en cuestión que hace de Simone Weil. Y de nuevo el ataque en toda regla a Weil: "El pensamiento de Simone Weil, nuevo catarismo, constituye uno de los peligros más graves con que pueden enfrentarse las conciencias cristinas. Era necesario denunciarlo… Simone Weil valía, por su vida, más que el pobre sistema que se esforzaba en construir". Por lo demás, conviene "no olvidar que Simone Weil, que pasó del agnosticismo a intuiciones religiosas, representa un itinerario notable, propio para impresionar al mundo no cristiano. Las tentativas religiosas de un alma venida del ateísmo son siempre conmovedoras. Este capítulo no pretende, en absoluto, negarlo" (*Ibid.,* p. 321).

influencia del estoicismo que sería esencial en su modo de pensar y explicar lo real. La dimensión místico-religiosa del pensamiento político de Simone Weil[44]. Su compromiso político y social con los oprimidos está vinculando a lectura del cristianismo más allá de las "iglesias" institucionalizadas, que acaban siendo instituciones de poder que derivan hacia el totalitarismo (religión del poder y de la guerra). Esa opción por los pobres[45] y las personas vulnerables está incrustada en la construcción posterior de la "teología de la liberación", que supuso una recepción creativa del Concilio Vaticano II desde la óptica de los pobres, y su afirmación de "los derechos de los pobres como derechos de Dios", que enlaza coherentemente con la concepción de "los derechos humanos como derechos de las mayorías pobres", de los débiles. Pero afirmando la radical "relación teológica de la lucha de los oprimidos por su liberación" en un mundo de injusticias. Esta teología emancipadora muestra su opción preferencial por los pobres y contra la injusticia social, pero también su compromiso de acción en el sentido de optar en la vida terrenal por la liberación integral de los pobres[46]. Resulta obvia la contraposición de esta corriente del cristianismo social con la tradición del catolicismo social conservador[47].

La centralidad del trabajo, del dinamismo franciscano para el trabajo, no es necesariamente un mal en sí mismo. Admite la centralidad del trabajo en el desarrollo del individuo creador y copartícipe de la comunidad. Pero Weil no habla sólo del trabajo cultural, sino ante todo del trabajo físico -manual-, no en el trabajo propio de los intelectuales y letrados: lo llama una gracia que hay que aceptar y cumplir con reconocimiento: algo natural, a lo que hay que someterse con humildad de

[44] Fernández Buey, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados,* Edición de López Arnal, S., y Mir García, J., Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, pp. 177 ss., y antes en pp. 153 y ss. Esta obra recopiladora de trabajos sitúa las cuestiones fundamentales del pensamiento de Simone Weil. Por ello constituye un libro de referencia doctrinal sobre su pensamiento.

[45] En Simone Weil *ese compromiso adquiere una dimensión, como camino de salvación vinculado a las ideas de San Francisco de Asís*: "La pobreza de san Francisco era un deseo de gozar puramente de la creación. 'De ese todo, goza con la renuncia'". *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VIII, p. 631. San Francisco amaba la Pobreza. Y "A causa de la mentira de la riqueza, san Francisco no la quiso. Buscó en la pobreza no el dolor sino la verdad y la belleza. Buscaba la poesía del contacto verdadero, conforme a la verdad de la situación humana, con este universo en el que hemos sido colocados. Amar la poesía de la pobreza no es un obstáculo a la compasión para con los pobres. Tampoco reducen las obras de la compasión… el amor a la pobreza inclina a aliviar los sufrimientos de los demás, a procurar alegrías. Incluso es una condición para que esta inclinación sea completa". *Cfr*. Weil, S.: "Fragmentos y notas", en Weil, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* Prólogo y traducción de Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2000, pp. 138-139.

En otro lugar, advierte de las diferencias históricas con el presente y dice explícitamente que: "Lo que hace falta no es una nueva orden franciscana. Un sayal, un convento, son una separación. Esa gente debe estar entre las masas y tocarlas sin que nada se interponga. Y, algo que aún es más difícil que soportar la miseria, no deben permitirse ninguna compensación; debe poner sinceramente en sus relaciones con la masa que los rodea la misma humildad que alguien naturalizado respecto de los ciudadanos del país que lo ha recibido". *Cfr*. Weil, S.: "Esta guerra es una guerra de religiones", en Weil, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* trad. Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2000, pp.81-88, en particular p. 86.

También ese compromiso con los oprimidos y la vulnerabilidad de los seres humanos le conduce a tener una actitud crítica con el papel histórico y contemporáneo de la Iglesia católica como realidad institucional. Ello se refleja transversalmente en toda su prolija producción, destacando la obra de Weil, S.: *A la espera de Dios,* Madrid, Trotta, 1996; y con relativa continuidad en los *Cuadernos.*

[46] En este sentido, Boff, L.: *Teología desde el lugar del pobre,* trad. García-Abril, J., Santander, Sal Terrae, 1986, pp. 24 y ss., y 51 y ss. La exposición de los fundamentos de esta teología de la liberación es llevada a cabo de manera singularmente expresiva en todo el desarrollo discursivo de esta breve pero densa obra. Así, *Ibid.,* pp. 9 y ss. (que concluye con "la posibilidad de un cristianismo de los pobres"), pp. 42 y ss., 65 y ss., y 88 y ss. (afirmando la misión evangelizadora y liberadora la Iglesia).

[47] Véase Monereo Pérez, J.L.: *El catolicismo social conservador: Eduardo Sanz y Escartín,* Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho. Sección Derecho Vivo), 2010, espec., Capítulo 3 ("Las soluciones a la cuestión social. La política del reformismo social católico conservador"), pp. 68 y ss., y Capítulo 4 ("La ideología del catolicismo social y la construcción del Estado social"; "Los límites del reformismo social conservador. La justicia y la caridad en la doctrina social de la Iglesia"), pp. 116 y ss.

corazón. En su testamento se percibe la pasión con que subraya de nuevo esta "ley del trabajo": "Yo trabajaba con mis manos, y quiero trabajar; y quiero firmemente que los otros hermanos trabajen en algún oficio compatible con la decencia. Los que no lo saben, que lo aprendan, no por la codicia de recibir la paga del trabajo, sino por el ejemplo y para combatir la ociosidad". El trabajo es realización personal y no debe destruir los valores del hombre, pasando la retribución a un segundo plano[48]. Se destaca, por otra parte, su apuesta por la caridad, la justicia, la inserción social y la política de paz. En no poco al situarse al servicio de los pobres, Francisco de Asís inaugura la acción caritativa y social, abriendo una tradición hospitalaria y caritativa de la familia franciscana. En énfasis en la educación, en la creación de montes de piedad, obras sociales y un compromiso con la justicia durante el siglo XIX, la tradición franciscana se renueva en el siglo XIX siguiendo el espíritu de los "cristianos sociales"[49]. En los Escritos de Francisco de Asís aparece la pobreza del espíritu, la paz del alma y del cuerpo y la "compasión y pobreza interior", las virtudes del trabajo necesario[50].

Su vinculación con la concepción cristiana de Francisco de Asís es especialmente intensa, como opción por los pobres y también permite comprender otros aspectos de su concepción de la fe religiosa y la espiritualidad. La llamada de Francisco de Asís a la pobreza lo fue también respecto de la idea de fraternidad en una defensa de una sociedad donde las personas deberían ser iguales y ser tratadas como tales. Su mensaje y práctica cuestiona la estructura jerárquica de la sociedad no igualitaria e insolidaria. Y fue singularmente activo[51]. Esta proximidad queda confirmada cuando afirma en una Carta a De Tarde –desde Poët- escribe: "Sin el horror de la desgracia que en este momento sumerge tantas partes del globo terráqueo, la situación actual, en lo que a mí respecta, me vendría estupendamente. El gobierno de mi país no podía hacerme mayor favor que prohibirme las profesiones intelectuales haciendo así de mi pensamiento algo desinteresado, como debe ser. Desde mi adolescencia, he soñado en la alianza de san Francisco con la pobreza, aunque sintiera que en mi

[48] Rotzetter, A., Van Dijk, V. y Matura, T.: *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy,* Madrid, trad. Antolín Guerra, M., Ediciones Paulinas, 1984, p. 101.

[49] Van Dijk, W-C.: "El espíritu franciscano a través de los siglos", en Rotzetter, A., Van Dijk, V. y Matura, T.: *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy,* Madrid, trad. Antolín Guerra, M., Ediciones Paulinas, 1984, pp.157 y ss., en particular pp. 237-264.

[50] San Francisco de Asís: *Escritos. Biografías. Documentos,* edición preparada por Guerra, J.A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, pp. 81-96. En cuanto a los "modos de trabajar", señala Francisco de Así que "Aquellos hermanos a quienes ha dado el Señor la gracia del trabajo, trabajen fiel y devotamente/de forma tal, que, evitando el ocio, que es enemigo del alma, no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción, a cuyo servicio deben estar las demás cosas temporales. Y como remuneración del trabajo acepten, para sí y para sus hermanos, las cosas necesarias para la vida corporal, pero no dinero o pecunia; y esto háganlo humildemente, como corresponde a quienes son siervos de Dios y seguidores de la santísima pobreza" (*Ibid*., pp. 112-113).

[51] En su juventud, con 17 años (1199) tomó parte en la "revolución comunal" que acechaba amenazadora hacía tiempo dadas las circunstancias sociales existentes: los "minores" arrojan a los "majores" de la ciudad e incendian sus casas. Los nobles se refugian en Perusa, ciudad rival, de la que esperan socorro. Finalmente, a los veinte años (1202), Francisco de Asís participa en la batalla sangrienta de Collestrada; hecho prisionero, es condenado a pudrirse en las mazmorras de Perusa hasta el día en que su padre puede pagar el precio del rescate. De este modo, durante veinte años Francisco se vio marcado por la historia de su tiempo, antes de que él mismo marcara esa historia con su sello personal. Ciertamente, su nueva identidad no surge con la rapidez del rayo. Incluso está sometido más que otros hombres a un proceso prolongado y gradual de transformación y de búsqueda de sí mismo. Tendría una particular sensibilidad respecto a los pobres, los enfermos y en general las personas vulnerables. Después llegaría la conversión, que supondría un cambio de modo de vida, alejándose de la vida pública, reemplaza la violencia por los argumentos, refuerza su idea de fraternidad de los hombres entre sí y de éstos con los demás seres vivos. Francisco de Asís daría cabida a las nuevas ideas en su "regla" de comunidad cristiana… *Cfr*. Rotzetter, A.: "Francisco de Asís, su vida, su programa, su experiencia mística", en Rotzetter, A., Van Dijk, V. y Matura, T.: *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy,* Madrid, trad. Guerra, M., A., Ediciones Paulinas, 1984, pp. 15 y ss., en particular, pp. 25 y ss. Destacaría también que una existencia auténtica sólo es posible *por la atención*; el espacio vital de la comunidad no jerarquizada está presidido -constituido- *por la atención* (*Ibid.,* pp. 72-73).

caso no valía la pena abrazarla, puesto que llegaría un día en que la pobreza me sería obligatoriamente impuesta y que así sería mejor…"[52].

Como se ha indicado, Simone Weil acabó por anticipar, entre otras cosas, buena parte de las premisas de la "teología de la liberación" surgida en América Latina, a través de su compromiso con los pobres y las personas vulnerables, más allá de que Simone Weil cuestionara en sí el concepto de persona (a pesar de que este concepto continua siendo, en lo principal, una noción vinculada al cristianismo histórico)[53]. E incluso se ha realizado, desde hace tiempo, una "lectura biopolítica" de su pensamiento, que conduciría a des-construir el concepto de persona recibido de la tradición occidental, aduciendo que esta categoría permite establecer una diferenciación (una gradación o clasificación) entre una vida valiosa -protegible- y otra menos valiosa -prescindible-[54]. El mismo hecho de que una pensadora dé lugar a una multiplicidad de interpretaciones e impulse nuevas e innovadoras reflexiones ya deja visible que estamos ante una de las pensadoras más importantes del siglo veinte, tan sólo comparable con Hannah Arendt, a pesar de la gran distancia de enfoques filosóficos, sociales y políticos que le separan y que enriquecen nuestra modo de pensar, nuestra cultura política, jurídica, filosófica y social.

Existe en Simone Weil un punto de intersección entre el compromiso político y la experiencia mística, lo que constituye un rasgo de originalidad de Weil, especialmente atiendo al tiempo en que le tocó vivir. Este será una parte significativa de su legado para las generaciones que le sucedieron hasta el presente[55]. Simone Weil se posiciona política y públicamente respecto a los grandes a causas

[52] Pétrement, S.: *La vida de Simone Weil,* trad. Díez del Corral, F., Madrid, Trotta, 1997, p. 609. Simone Weil quedó impresionada por la visita a la bella Capilla de Santa María degli Angeli. Allí tuvo una experiencia mística y existencial, porque, en contraste con la belleza y la iluminación que percibía, el mundo creado había sido, sin embargo, abandonado por Dios, que guardaba silencio ante la tragedia y la maldad humana.

[53] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, donde corrige el lenguaje de la corriente del personamiento moderno llamada personalista. La utilización habitual del concepto de personal no es correcto: "Es la prueba de que el vocabulario de la corriente de pensamiento moderno llamada personalista es erróneo. Y en este terreno, donde hay un grave error de vocabulario es difícil que no haya un grave error de pensamiento. Hay en cada ser humano algo sagrado. Pero no es su persona. Tampoco es la persona humana. Es él, ese ser humano sencillamente" (*Ibid.,* pp. 33-34). "Resulta imposible definir el respeto a la persona humana. No es solamente imposible de definir con palabras… Pero esta noción tampoco puede concebirse; no puede ser definida, delimitad por una operación muda del pensamiento" (*Ibid*., p. 35).
Pero con ello Weil se introduce en un terreno pantanoso y peligroso porque, como señalara Hannah Arendt, el primer paso esencial en el camino que conduce a la dominación total consiste en suprimir a la persona jurídica en el individuo. Arendt hace referencia también de una "moderna expulsión de la Humanidad". *Cfr*. Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo* (1948)*,* 2 volúmenes, trad. Solana, G., Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, Capítulo IX, del Vol. I, pp. 343 y ss., en particular 382, nota 54. De ahí que una de las preocupaciones en la refundación del orden internacional fue garantizar la personalidad jurídica a todo individuo y en cualquier lugar evitando su "cosificación" dentro del proceso de racionalización instrumental llevada al extremo. Así, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, art. 6.

[54] Con referencia expresa, entre otros pensadores, a Simone Weil, Hannah Arendt (a las que se viene a considerar como las dos pensadoras más importantes del siglo veinte), realiza una crítica a las categorías políticas modernas, aduciendo, con Weil, que tras ellas existe el vacío y que en muchos casos son inoperantes para comprender lo político. En este sentido, la línea de reflexión reflejada en diversas obras por Esposito, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política,* Madrid, Trotta, 1996; Esposito, R.: *Los orígenes de los político ¿Hannah o Simone Weil?,* trad. Rius Gatell, R., Barcelona, Paidós, 1999; Esposito, R.: *Categorías de lo impolítico,* Buenos Aires, Katz, 2006; Esposito, R.: *Comunidad, inmunidad y biopolítica,* trad. A. García Ruíz, Barcelona, Herder, 2009; Esposito, R.: *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal,* trad. Molinari, C.R:, Buenos Aires, Amorrortu, 2009; Esposito, R.: *El dispositivo de la persona,* trad. Cardoso, H., Buenos Aires, Amorrortu, 2011; Esposito, R.: *Personas, cosas, cuerpos,* trad. A. Jiménez, Madrid, Trotta, 2017; y con ciertos cambios significativos, en Esposito, R.: *Institución,* Barcelona, Herder, 2022.

[55] Véase Otón, J.: *Simone Weil: el silencio de Dios,* Barcelona, Fragmenta, 2008; Bingemer, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera,* Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014, pp. 71 y ss., sobre "al encuentro de los pobres"; Pétrement, S.: *La vida de Simone Weil,* trad. Díez del Corral, F., Madrid, Trotta, 1997.

sociales, temas y dilemas de la sociedad de su tiempo. Su toma de posición no se limita al quehacer intelectual, sino que también alcanza al compromiso activo, a través de la lucha sindical, la lucha activa por una democracia más auténtica, por formas más democráticas de organizaciones de las fábricas (rechazando las condiciones de explotación, mercantilización y deshumanización del trabajo) y todo ello reafirmando la dignidad humana y los deberes recíprocos entre los seres humanos. La experiencia de trabajo en la fábrica le permitió tener un contacto directo con la realidad: por experimentarla y saber lo que se sentía y por analizar después en el plano objetivo y filosófico crítico los resultados de esa experiencia de sufrimiento y humillación. Además, era coherente con su pensamiento de contemplar la desgracia ajena y solidarizarse con el dolor y el sufrimiento de las personas que trabajan.

En definitiva, pensar la sociedad y la dirección de construir una nueva sociedad -"Ciudad"- que supere los límites intrínsecos y fracturas de la modernidad y las condiciones materiales de la dominación que le son propias (incluso a ella inherentes); una sociedad que no se halle bajo una dominación totalitaria que impida el ejercicio de la autonomía social y el poder en el seno de la sociedad civil y la existencia de una esfera pública que impida la sumisión pasiva y acrítica de los individuos y que conduzcan a una liberación o emancipación social (un movimiento de liberación). Una sociedad democrática en la que, sin embargo, el conflicto y las contradicciones de lo político se pueden afrontar y conciliar, pero no hacerlas desaparecer por completo[56].

Para Weil "la democracia, el poder de los más, no son, no son bienes. Son medios con vista al bien, estimados eficaces con razón o sin ella. Si la República de Weimar, en lugar de Hitler, hubiera decidido por vías rigurosamente parlamentarias y legales meter a los judíos en campos de concentración y torturarlos con refinamiento hasta la muerte, las torturas no habrían tenido ni un átomo de legitimidad más de la que ahora tienen. Ahora bien, algo parecido a esto no es totalmente inconcebible. *Solo lo que es justo es legítimo*. El crimen y la mentira no lo son en ningún caso". Por ello añade que "nuestro ideal republicano procede enteramente de la voluntad general de Rousseau. Pero el sentido de esta noción se perdió casi de inmediato, porque es compleja y demanda un alto grado de atención"[57].

Esto pone de relieve la distinción cualitativa en política entre *mera legalidad* de una decisión -adoptada incluso a través de los procedimientos democráticamente establecidos- y *legitimidad sustancial* de la misma. Observó, asimismo, que "el verdadero espíritu de 1789 consiste en pensar no que algo es justo porque el pueblo lo quiere, sino que, bajo ciertas condiciones, la voluntad del pueblo tiene más posibilidades que ninguna otra voluntad de ser conforme a la justicia"[58]. De este modo

[56] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, pp.39-40. Ese "régimen para la expresión pública de las opiniones" no se alcanza -según piensa Weil- a través de los partidos y otras organizaciones, como, por ejemplo, los sindicatos e incluso a las iglesias. Y es que la subordinación de la persona a la colectividad es un hecho: en realidad la persona está siempre sometida a la colectividad, incluso en lo que se llama plenitud. Considera que "sometida la persona, de hecho y por la naturaleza de las cosas, a lo colectivo, no existe un derecho natural relativo a ella". Para ella "el ser humano escapa a lo colectivo al elevarse sobre lo personal para penetrar en lo impersonal… Si consigue echar raíces en el bien impersonal, es decir, volverse capaz de extraer una energía, estará en condiciones, cada vez que piense que es su obligación, de volver contra cualquier colectividad una fuerza sin duda pequeña pero real, sin apoyarse en nadie". (*Ibid.,* pp. 40-49).

[57] Weil, S.: "Notas sobre la supresión general de los partidos políticos", en Weil, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* trad. y Prólogo de Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2000, p. 102.

[58] Weil, S.: "Notas sobre la supresión general de los partidos políticos", en Weil, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* trad. y Prólogo de Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2000, p. 103. Según piensa, "hay varias condiciones indispensables para poder aplicar la noción de voluntad general. Dos deben retener particularmente la atención. Una es que en el momento en que el pueblo toma conciencia de una de sus voluntades y la expresa, no hay ninguna especie de pasión colectiva (…). La segunda condición es que el pueblo tenga que expresar su voluntad respecto de los problemas de la vida pública y no solo elegir a las personas. Y aún menos una elección de colectividades irresponsables. Pues la voluntad general no tiene ninguna relación con una tal elección". Su crítica los partidos políticos se residencia en varias característica que los hace incompetentes para la democracia parlamentaria, según

no toda decisión adaptada a través de procedimientos formalmente democráticos es necesariamente legítima e indiscutible. Debe someterse al debate público y no ser aceptada sin más acríticamente.

Piensa Simone Weil que "el peligro mayor no es la tendencia de lo colectivo a reprimir a la persona, sino la tendencia de la persona a precipitarse, a ahogarse en lo colectivo. O quizá el primer peligro no es otro que el aspecto aparente y engañoso del segundo"[59]. Se requiere una toma de conciencia del lugar que ocupa la gente para que despierte -y está atenta- de su proclividad al letargo y comience a actuar en favor de la libertad y la invención de nuevas formas democracia participativa. La persona ha de tener un *espacio de no dominación y de libertad real*: "un cierto grado de libre disposición del tiempo, posibilidades para el tránsito a niveles de atención más y más altos, soledad, silencio. Es necesario al mismo tiempo que reciba calidez, para que la angustia no la lleve a ahogarse en lo colectivo". Reconoce la realidad del poder en su duro carácter fáctico (la realidad conflictiva, producto de la relación de fuerzas y de los poderes públicos y privados); pero su realidad existencial no le impide postular la necesidad de su domesticación en la comunidad política (y su efectiva condición de posibilidad) para la defensa de la libertad real del individuo y el desarrollo de todas sus potencialidades vitales. La política (como fuerzas, poder o potencia) está en el presente, y es reversible al ser resultado de una confrontación de las fuerzas sometidas a un choque sometido a cambios y alternancias. Simone Weil desconfía de las tradiciones heredadas, y sobre todo desconfía de las instancias de poder en sí, como ocurre con la propia institución del Estado, incluso en un orden democrático, porque puede ser una instancia al servicio de fuerzas ocultas, y, por tanto, es capaz de convertir su poderosa maquinaria e intervenciones de todo tipo en una envoltura destinada a someter a los súbditos a un orden de vida que no garantiza su libertad y emancipación, apartándose de ser un legítimo espacio institucional de organización de la sociedad encaminado a proteger a los ciudadanos (lo que ciertamente sería a lo que habría que aspirar en un sistema de democracia avanzada) a un partido del "hombre" trabajador, en el fondo su dimensión es más amplia, ya que lo que en el fondo plantea es el desarrollo mismo de la persona humana, indicando la centralidad del trabajo para su desarrollo. Es una apuesta por la autonomía individual y social -a la vez-, que no accidentalmente conecta con pensadores contemporáneos, pero cuyo ciclo vital surgió muchos años después de su fallecimiento[60]. Se trataría -por decirlo con Castoriadis- de establecer "instituciones que interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación en todo poder explícito existente en la sociedad […]. Para la democracia no hay más que una "garantía" relativa y contingente. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los

Weil. La tercera cuestión es un caso particular de un fenómeno que se produce allí donde el colectivo domina a los seres humanos. Es la inversión de la relación entre fin y medio. En todas partes, sin excepción, todas las cosas generalmente consideradas como fines son, por naturaleza, por definición, por esencia, y de la manera más evidente, únicamente medios. Se podría citar tantos ejemplos como se quisiera en todos los campos. El *dinero, poder, Estado, grandeza nacional, producción económica, diplomas universitarios; y muchos más*" (*Ibid.*, pp. 104-105).

[59] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. J.L. Piquero, Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, pp.51-52.

[60] La similitud de algunos enfoques -más allá de las innegables divergencias- con Cornelius Castoriadis (1922-1997) no dejan de ser sorprendentes. Su "proyecto de autonomía", su crítica al llamado "socialismo real" como expresión de un capitalismo burocrático y totalitario, sus reticencias respecto a la forma Estado-poder burocrático, su apuesta por un socialismo de gestión obrera (como "proyecto de autonomía"), el rechazo a la idea de progreso histórico infinito, su crítica a la idea de un sujeto histórico liberador de la humanidad (la clase trabajadora como sujeto que encarna una revolución socialista), la crítica del determinismo economicista, etcétera. Observará, paradigmáticamente, que en un sentido histórico "el socialismo no es otra cosa que la organización consciente de la vida humana en todos los terrenos, hecha por los hombres mismo; que significa, pues, la gestión de la producción por los productores, tanto a escala de la empresa como a la de la economía; que implica la supresión de todo aparato de dirección separado de la sociedad; que ha de producir una modificación profunda de la tecnología y del contenido mismo del trabajo como actividad primordial de los hombres y, conjuntamente, una alteración profunda de todos los valores hacia los que se orienta, implícita o explícitamente, la sociedad capitalista". *Cfr*. Castoriadis, C.: *La experiencia del movimiento obrero. 1. Cómo luchar. 2. Proletariado y organización,* Barcelona, trad. Escobar, E:, González Corugedo, F., y Monge, F., Barcelona, Tusquets, 1979, Tomo 2, p. 9.

ciudadanos, en la formación (siempre social) de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de deliberar la liberta y la responsabilidad"[61].

Figuras como Simone Weil en muchas ocasiones han sido infravaloradas frente a otros pensadores más "sistemáticos" y supuestamente más coherentes. Para ella "los filósofos que intentan construir sistemas para eliminar esas contradicciones son aquellos que justifican en apariencia la opinión de que la filosofía es algo conjetural; pues semejantes sistemas pueden variarse hasta el infinito, y no hay ninguna razón para elegir uno mejor que otro. Pero desde el punto de vista del conocimiento, esos sistemas están incluso por debajo de la conjetura, pues las conjeturas son pensamientos inferiores, y esos sistemas no son pensamientos. No se puede pensarlos. No se puede, pues si se pudiera, aunque fuera un instante, se eliminarían durante instante las contradicciones de las que se trata, y no pueden ser eliminadas". Y de manera contundente afirma que "en cuanto a los sistemas más complejos construidos con el propósito de eliminar todas las contradicciones esenciales del pensamiento, *se comprendería que si tienen un valor, este no puede ser más que poético*; aquí la afirmación de Valéry es del todo justa"[62].

Ese modo de pensar adquiere sentido también desde la lógica del existencialismo de los orígenes. Había señalado Sören Kierkegaard (1813-1855) que hay algo que no se puede convertir en sistema: la existencia. También para él la vida es contradicción[63].

El pensamiento fragmentario de Simone Weil está lleno de lucidez, no sólo percibiendo el momento histórico, sino también adentrándose en el trasfondo existencial de la condición humana. En su pensamiento no es relevante la construcción sistemática, pero si cabe indicar elementos valorativos de su modo de pensar a través de la presencia reiterada temas vinculados a la condición humana, condición obrera, al sufrimiento, a la desgracia, a una concepción de la persona, la verdad en política, la violencia (y la no-violencia) en sus distintas expresiones, la libertad y las formas de opresión social, etcétera. Se podría afirmar que respecto a la verdad Weil se muestra "intransigente"; y esa actitud impera tanto en la actividad política de partidos como en la acción sindical[64].

---

[61] Castoriadis, C.: *Un mundo fragmentado,* trad. Páez, R., De Llorens, I., y Oxman, C., Buenos Aires-Montevideo, Altamira y Nordan, 1993, p. 90. Hace notar, en esta línea discursiva, que "la autonomía es pues el proyecto -y ahora nos situamos sobre un plano a la vez ontológico y político- que tiende, en un sentido amplio, a la puesta al día del poder instituyente y su explicación reflexiva (que no puede nunca ser más que parcial); y en un sentido más estricto, la reabsorción de lo político, como poder explícito, en la política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (así como de todo poder explícito) y su función como *nomos, diké, télos* –legislación, jurisdicción, gobierno- hacia *fines comunes y obras públicas* [las cursivas son del autor] que la sociedad se hay propuesto deliberadamente" (*Ibid.,* p. 90). Importa, igualmente, el imaginario a partir del cual una sociedad se inscribe y se hace un lugar, constituyéndose en un sistema de normas, instituciones, valores, orientaciones y fines: la cultura en una sociedad democrática; y ética inducida como encubrimiento. Al respecto, resultan ilustrativos los últimos trabajos de Castoriadis, C.: *El ascenso de la insignicancia* (1996)*,* trad. Gómez, Cátedra, V., 1998, espec., 83 y ss., y 2004 y ss., donde, por cierto, advierte de la descomposición de las sociedades occidentales y del deterioro creciente y acelerado de los partidos políticos. Y se interroga, con cierto sentido trágico, cobre cómo explicar un fantástico hiato, consistente en el abismo entre lo privado y lo público, entre ética y política, la omisión de lo decisivo en favor de lo trivial, *la paralización de la discusión razonable y la dimisión del espíritu crítico ante las puertas del poder*, lo que se ha de llamar la "duplicidad instituida" de nuestras sociedades.

[62] Weil, S.: "Algunas reflexiones sobre la noción de valor" (enero o febrero de 1941), en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella,* trad. Bea, E., Revilla, C., y del Río, A., edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, pp. 53 y ss., en particular pp. 59-60.

[63] Kierkegaard, S.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía,* trad. Larrañeta, R., Madrid, Trotta, 1997; Kierkegaard, S.: *Temor y Temblor,* trad. Simón Merchán, V., Madrid, Tecnos, 1996.

[64] Se ha señalado que "la verdad es intransigente y Jesús fue intransigente hasta el extremo de mantenerse al margen de su proceso para dar total testimonio de ella y hasta el final. Donde hay verdad sólo puede haber testimonio y no hay sitio para opiniones y argucias, ni para una autodefensa basada en éstas. El que arde en la verdad puede más bien aceptar su inmolación, dando así la última prueba de fidelidad, antes que ser procesado, condenado e incluso

6. ¿CUÁLES FUERON SUS PRINCIPALES CRÍTICAS A LA MODERNIDAD?

En realidad, Weil va más allá y lleva a cabo una crítica de la modernidad por el predominio en ella de la racionalidad instrumental y la lógica mercantil, relegando los elementos espirituales y el cultivo de la humanidad. Ella se interroga sobre "¿Qué significa hacer balance o crítica de nuestra civilización? Trata de poner en claro de una manera precisa la trampa que ha llevado al hombre a ser esclavo de sus propias creaciones". Considera que "hay que encontrar de nuevo el pacto original entre el espíritu y el mundo en la misma civilización en que vivimos". Se sucumbe en la cantidad y se relega la calidad del ser: "Al sucumbir bajo el peso de la cantidad, al espíritu no le queda otro criterio que el de la eficacia". Y es que "la vida moderna se ha entregado a la desmesura. La desmesura lo invade todo: la acción, el pensamiento, la vida pública y la privada. Se ahí la decadencia del arte. No hay ya equilibrio en ningún sitio […]. El capitalismo ha consumado la liberación de la colectividad humana en relación con la naturaleza. Pero es misma colectividad ha heredado inmediatamente frente al individuo la función opresiva que antes ejercía la naturaleza". Sin embargo, la interrogante es si "puede transferirse al individuo la liberación alcanzada por la sociedad"[65].

En una perspectiva situada en una filosofía de la técnica, se ha afirmado la *obsolescencia del hombre,* incidiendo sobre los aspectos negativos de las revoluciones industriales (segunda y tercera revolución industrial) sobre la dignidad humana y la destrucción de la vida en nuestra época de revoluciones tecnológicas Günther Anders ha insistido, en el marco de una antropología filosófica en la época de la tecnocracia, que la tecnocracia no supone la primacía de los tecnócratas -como si fueran un grupo de especialistas, que hoy dominaran la política-, sino el hecho de que el mundo actual es un mundo técnico, hasta el punto de que ya no nos está permitido afirmar que, en nuestra coyuntura histórica, se da entre otras cosas también la técnica, sino que más bien tenemos que decir que, ahora, la historia se juega en la situación del mundo denominada "técnica" y, por consiguiente, la técnica se ha convertido en la actualidad en el centro de la historia, con la que los seres humanos se son aún "co-históricos". Y es que se han producido transformaciones radicales en los individuos y en la humanidad en conjunto. Estas transformaciones afectan a todas nuestras actividades y "pasividades", al trabajo como al tiempo libre, a nuestras relaciones intersubjetivas e incluso a nuestras categorías. En el mundo de hoy ya se ha producido una profunda transformación. No se trata de una derivación de la "naturaleza humana", sino de una situación artificial, en la que nos seres humanos se han metido al ser capaces de transformar el mundo y a nosotros mismos. Capacidad que ciertamente está en la raíz de nuestra condición de seres humanos. En esta situación histórica, es posible la destrucción de la humanidad y la posible *autodisolución* física de la humanidad. En cierto sentido, ante el peligro del ocaso real de la humanidad, parecería un lujo no sólo preocuparse de su "mera deshumanización", sino que tampoco tendría ningún valor preocuparse en exclusiva del peligro de un ocaso efectivo, si eso se limitara a una preocupación sólo filosófica-teorética. Por tanto, resulta ineludible tomar parte realmente en la lucha de multitud de personas contra la amenaza, es decir, caer en la praxis, incluso tomar partido en luchas concretas (como por ejemplo en contra del genocidio de Vietnam, en cuya agresión se utilizó ampliamente una tecnología militar destructiva; o, en un sentido más amplio, contra la era atómica persistente). En la historia humana los dominados sólo son "co-históricos"; y lo es también así en la civilización tecnológica donde la producción parecer exigir la destrucción[66].

---

absuelto. Para el depositario de la verdad no hay nada que sea discutible y que pueda ser sometido a arbitrio: no hay razones, ni siquiera buenas, que puedan cotejarse con las contrarias". *Cfr*. Zagrabelsky, G.: *La crucifixión y la democracia*, trad. Pentimalli Melacrino, A., Barcelona, Ariel, 1996, p. 21.

[65] Weil, S.: *La gravedad y la gracia,* trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, p. 186.

[66] Véase la excelente obra de un intelectual filosófica y políticamente comprometido como ha sido Günther Anders. *Cfr*. Anders, G.: *La obsolescencia del hombre. Vol. I. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial. Vol. II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial,* Valencia, Pre-Textos, trad. Monter Pérez, J. 2011, espec., Vol. II, pp. 19 y ss. ("Introducción: Las tres revoluciones industriales"), y pp. 85 y ss., 259 y ss., y 271 y ss. ("La obsolescencia de la historia"; la "La obsolecencia de la Modernidad"), *passim.*

Por lo demás, la crítica es especialmente intensa respecto de la modernización capitalista, que supone -en su opinión- una deshumanización: la lógica destructiva del capitalismo (para ella no hay destrucción creadora en el mundo bajo condiciones capitalistas de organización de la economía, el sentido optimista que afirmaría originariamente Joseph Alois *Schumpeter*[67]), la confusión de la idea de progreso infinito como un bien para la civilización humana; la configuración de las relaciones laborales en la empresa como una variante del "trabajo servil", donde el individuo es tratado como una mercancía y sobre el cual se ejercen poderes penetrantes que afectan a su libertad real (es privado de su ser); la destrucción de la naturaleza que conlleva aquella idea de progreso con la revolución industrial y sus consecuencias. Para ella la historia de la modernidad -presidida por la racionalización del capitalismo moderno- ha sido una historia de barbarie, de destrucción de los individuos y de la naturaleza que constituye su medio ambiente necesario. Había convertido a los individuos en seres egoístas e insolidarios. En el progreso, entendido cuantitativamente como crecimiento ilimitado y no como progreso social, no hay lugar al desarrollo de la sociedad, sino a la paulatina destrucción de la especie humana.

Sorprendentemente su solución era muy similar a la planteada por Walter Benjamin, en el sentido de que había que frenar la deriva de la modernidad (Benjamin hablaba de echar el freno de emergencia para evitar la destrucción de todo lo que hay humano[68]). Simone Weil pensaba la modernidad capitalista llevaba en su lógica interna la tentación totalitaria. Weil no conoció el holocausto judío (pero sí tuvo conocimiento de la existencia de los campos de concentración, del maltrato, las humillaciones y las torturas que se les infligían). Sí fue testigo del ascenso del fascismo como la expresión política de una modernización reaccionaria[69]; la barbarie de la primera guerra mundial, que había conmocionado a Europa; la Guerra Civil española, como derivación del golpe de Estado contra la Segunda República, y se percibía como el gran preludio de la Segunda Guerra Mundial. Simone Weil, quedó sorprendida y conmovida por la brutalidad de la guerra y la normalización de la violencia; de cómo la espiral de la guerra convierte a los individuos en salvajes.

Para una nueva sociedad consideraba relevante potencial la sociedad civil, controlar la actividad de todos los poderes públicos y privados; y enfatizar no sólo la racionalidad de los derechos (como posiciones activas de ventaja para exigir algo o tolerar algo de los demás), sino ante todo en las obligaciones del ser humano para los otros; y obligaciones de los poderes públicos respecto a los individuos. De ahí su propuesta de una Declaración de las obligaciones hacia el ser humano (que aparecería en subtítulo de su obra póstuma organizada por Albert Camus,"Echar raíces").

---

[67] Schumpeter entiende la Destrucción Creadora como el hecho esencial del capitalismo, es decir, como la experiencia genuina de la civilización capitalista. Ésta es el resultante de los procesos de modernización, los cuales suponen la tendencia al cambio radical en todas las dimensiones socioeconómicas; una tendencia vinculada significativamente al emprendimiento. No obstante, en los últimos años, la Destrucción Creadora ha sido entendida de dos nuevas maneras, ambas complementarias de lo que dijo Schumpeter. Por un lado, como deseo, según lo cual cada uno ha de destruir y crear las condiciones de su propia vida. Por otro lado, como principio crítico, por el que el mencionado hecho esencial se concibe como un postulado para cualquier teoría crítica de la modernidad. Las dos comportan, pues, sendas filosofías políticas. Según este planteamiento general, en esta tesis doctoral, analizo cómo se origina y se esparce la Destrucción Creadora y dónde se reconoce en la actualidad. *Cfr*. Moro, J.: *La destrucción creadora de Schumpeter: su significado histórico y su proyección actual,* Barcelona, Universitat Pompeu Fabra. Departament d'Humanitats, 2019. www.tdx.cat/handle/10803/667521
Véase Schumpeter, J.A.: *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942)*,* 2 vols., Barcelona, Página Indómita, 2015.

[68] Benjamin, W.: *Angelus novus,* trad. Murena, H.A., revisión, edición y estudio preliminar, "La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso" (pp. IX-CIII), a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012.

[69] Véase, Herf, J.: *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y en el Tercer Reich,* México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1990, espec., pp. 50 y ss., y 393 y ss.

En las relaciones de producción cuyo objeto es el trabajo, consideraba necesario suprimir la "condición proletaria", no la condición social del trabajador en sí misma en la organización empresarial.

En el fondo reprocha a la Modernidad el olvido de las obligaciones para con el ser humano y sus necesidades básicas. En esta percepción señala los límites de Declaraciones de derechos en la primera fase de la Modernidad que desconocían la realidad del ser humano y sus necesidades básicas e ineludibles.

7. ¿QUÉ ASPECTO O ASPECTOS DE LA OBRA DE WEIL SOBRE LA CUESTIÓN DEL MUNDO DEL TRABAJO PARECEN MÁS INNOVADORAS Y/O INTERESANTES?

> *"Todo lo que constituye nuestras condiciones de vida, tierra vegetal, plantas cultivadas, animales domésticos, todo esto es obra del hombre. Por lo tanto, el trabajo humano está en el origen de las transformaciones sociales"*
>
> Simone Weil[70]

Simone Weil afirma la *centralidad del trabajo para la persona en una sociedad democrática*, no sólo en su dimensión material (profesional), sino también y ante todo espiritual (realizarse a través de la transformación de la naturaleza, del medio exterior): el trabajo transforma a la persona que trabaja (es existencial), transforma la naturaleza y está, al mismo tiempo, en el origen de las transformaciones sociales. Piensa que existe una unidad indisoluble entre mente y actividad laboral y que el trabajo no se puede reducir a una cuestión simplemente material.

La trascendencia del trabajo en el pensamiento de Weil es existencial y pertenece al ser constitutivo del ser humano: "El trabajo -entiende- es el hombre haciendo de contrapeso del universo, y el dolor del trabajo es padecimiento, siempre que el hombre trabaje sin motivos y móviles particulares. ¿Qué ocurre cuando el hombre trabaja bajo el látigo? El cuerpo humano es la balanza en la que lo sobrenatural y la naturaleza hacen de contrapesos. Cuando un hombre piensa y otros ejecutan, el universo no pesa sobre el que piensa. Sin embargo, la atención presenta también una gravedad que hay que vencer. Para el trabajador, el mal adopta la forma del cansancio y el hastío".

Según Weil no se trata de liberar a la persona del trabajo en sí mismo, sino de civilizarlo haciendo de él un trabajo verdaderamente humano, digno de la persona. Pretendía civilizar las relaciones de trabajo en las organizaciones productivas. Un trabajo que permita el desarrollo de todas las capacidades y potenciales que pueda desarrollar. En el valor del trabajo (que para Weil es un valor en sí mismo en relación con el ser humano que se lleva a cabo como un hacer inevitablemente personal, y por tanto implicando su propia personalidad) se realiza la persona que trabaja. Simone Weil no tiene una concepción negativa del trabajo. Es obvio que esa concepción positiva del trabajo *presupone que el trabajador no sea tratado como una mercancía*. En el sentido que ya expresara la Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Constitución de la OIT de 1919; Declaración de Filadelfia de 1944; Declaración relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo de 1998; la Declaración Sobre la justicia social para una globalización equitativa, de 2008; Declaración del Centenario para el Futuro del Trabajo de 2019, aprobada en la 108 reunión de su Conferencia Internacional en Ginebra, el 21 de junio de 2019, con motivo de su Centenario, donde se reafirma que el trabajo no es una mercancía, no es un objeto de comercio; y se apuesta por trabajo decente o digno, es decir, trabajo con garantía de los derechos fundamentales de la persona que trabaja). Para la OIT

[70] Weil, S.: "El materialismo histórico" (1934), en Weil, S.: *Escritos históricos y políticos*, (se corresponde con el Tomo II de las *Obras completas* de Simone Weill en la edición original francesa), Prólogo de Fernández Buey, F., traducción de López, A., y Tabuyo, M., Madrid, Trotta, 2007, p. 109.

-coincidiendo en esto con Simone Weil- el trabajo tiene una función personal y social (utilidad social del trabajo e instrumento de integración social). El trabajo tiene que ser justo, inclusivo, seguro, con empleo pleno, productivo, libremente elegido, y sobre todo un trabajo protegido con la atribución legal de derechos fundamentales. En definitiva, un enfoque del futuro del trabajo centrado en las personas.

Simone Weil defenderá la *supresión de la división estricta* entre trabajo manual y trabajo intelectual, lo cual contribuirá a hacer desaparecer la alienación e incrementaría la capacidad de sentir la realidad sobre la que se actúa en todo su esplendor. Por lo demás, todo trabajo tiene una dimensión intelectual, incluso en los trabajos físicos y menos cualificados. Con ello proponía que se suprimiera la "condición proletaria", pero no la condición social del trabajador que trabaja en condiciones de dignidad y libertad, esto es, libertad real en condiciones de no dominación. La explotación del trabajador contradice la libertad real.

Para Weil el trabajo bajo condiciones capitalistas de organización de la producción (con la utilización instrumental de las fuerzas productivas: maquinaria y tecnología, incluidas) se realiza a través de la opresión institucionalizada y normalizada, siendo la relación de trabajo una típica relación de poder/dominación social. De este modo, las fuerzas productivas (los medios) acaban por sustituir a los fines; a la par que los trabajadores son considerados como simples "factores productivos" (racionalidad instrumental, que supone tratar a la persona que trabaja como una "mercancía" o simple "cosa" o "factor" productivo).

Según Simone Weil cuando se trabaja en una organización productiva, el trabajo adquiere inevitablemente una dimensión colectiva: la empresa es organización de personas; y, siendo así, cabe una organización jerárquica con estructura interna de dominación (donde unos mandan y otros obedecen), que es la propia del capitalismo puro; pero cabe otra alternativa: una forma de empresa organizada más democráticamente a través de la participación activa de todos los productores y dirigentes, que mantendrían relaciones más horizontales. Son posibles modelos pluralistas de orientación de la empresa hacia todos los sujetos interesados. Y lo cierto es que se trata de trabajar en la consideración efectiva de seres humanos y no bajo el esquema mercantilizado del trabajador como "recurso humano", del trabajador "invisible". Un nuevo "Estatuto del Trabajo" tendría que partir de la superación de todas las formas de dominación el trabajo, es decir, garantizando una libertad real en trabajo.

Los derechos son importantes, pero no lo son en menor medida las obligaciones hacía el ser humano: Le preocupaba que se utilizara la doctrina de los derechos humanos para ocultar la realidad de las situaciones de opresión, explotación y esclavitud encubiertas bajo formas económicas o jurídico-políticas. Por ello *invertía el orden de las Declaraciones* afirmando la primacía de las obligaciones sobre los derechos, de manera que no se trataba tanto de negar la existencia en sí de los derechos, sino de *materializarlos* en compromisos activos vinculantes en el plano jurídico y ético, por parte de aquéllos poderes (públicos o privados) concernidos para la exigibilidad de los *deberes* correspondiente a los seres humanos. Ese énfasis en los deberes de actuación hace que su propuesta de Declaración *invertida* -por así decir- sea más universalista -ecuménica, se podría afirmar con propiedad-, evitando el discurso instrumentalizado que de las Declaraciones suelen hacer desde el mundo occidental.

Piensa Simone Weil que el trabajo físico tenía una función dignificadora y educativa al mismo tiempo. Para ella el retorno a la verdad haría aparecer entre otras cosas la verdad del trabajo; su sentido inmanente para el ser humano.

Entiende que la opresión de las masas trabajadoras no se opera sólo en el mercado de trabajo, donde se compra y vende la fuerza de trabajo, sino también -y como momento más decisivo-, en lo que atañe al sometimiento ("esclavización", en los términos de Weil) del trabajador, ya no es aquel en que, en el mercado laboral, el trabajador vende su tiempo al empleador, sino aquel en que, "*apenas franqueado el umbral de la fábrica, es atrapado por la empresa"*. Para Weil la estructura interna de la empresa capitalista es compleja: en ella existen tres capas sociales distintas e interrelacionadas, es decir, los trabajadores, instrumentos pasivos y subordinados de la empresa; los capitalistas, cuya dominación se basa en un sistema económico en vías de descomposición, y los administradores, que se apoyan por el contrario en una técnica cuya evolución no hace más que aumentar su poder. Es de destacar en este contexto que el desarrollo de la burocracia dentro de la industria es solo el aspecto más característico de un fenómeno muy generalizado. La esencia de dicho fenómeno consiste en una especialización que se acentúa día a día. La fábrica racionalizada, donde el individuo se ve privado, en provecho de un mecanismo inerte, de todo lo que es iniciativa, inteligencia, conocimiento y método, es como una imagen de la sociedad actual.

Toda la evolución de la sociedad actual tiende a desarrollar las diversas formas de opresión burocrática y a conferirles una especie de autonomía con respecto al capitalismo en sí. Por eso considera que es un deber definir este nuevo factor político más nítidamente de lo que pudo hacerlo Marx por las limitaciones del tiempo en que le tocó vivir. Pero, puntualiza Weil, a decir verdad, Marx percibió muy bien la fuerza de opresión representada por la burocracia. Vio perfectamente que el verdadero obstáculo para las reformas emancipadoras no es el sistema de comercio y propiedad, sino "la máquina burocrática y militar del Estado". Entendió que la tarea más vergonzosa que el socialismo debe evitar no es el trabajo asalariado, sino "la degradante división del trabajo manual y el trabajo intelectual", o, según otra fórmula, "la separación entre el trabajo manual y las fuerzas espirituales del trabajo". Ello no obstante, no se interrogó sobre si éste era un orden de problemas independiente de los planteados por el juego de la economía capitalista propiamente dicha, aunque fuera testigo de la separación de la propiedad y de la función en la empresa capitalista; no se preguntó sobre si *la función administrativa en la organización productiva*, en la medida en que es permanente, no podría, independientemente de todo monopolio de la propiedad, dar nacimiento a una "nueva clase opresora": la dictadura de una casta burocrática, que tiende por su propia lógica y estructura a concentrar la totalidad de los poderes y privilegios. Es lo que sucedió tras el triunfo de la Revolución Rusa de 1917. Pero la dominación burocrática se produce también en los países capitalistas, cuyo eje se sitúa ya en Estados Unidos de América. Se tiende "a la misma forma de capitalismo de Estado". La emergencia de esta forma de "capitalismo de Estado" guardaba sintonía con las elaboraciones que venían realizándose por los intelectuales de las Repúblicas democráticas de Weimar y Austria.

Es lo cierto que bajo las nuevas formas de empresa racionalizada y burocrática "el individuo se ha encontrado brutalmente despojado de los medios de combate y de trabajo; ni la guerra ni la producción son ya posibles sin una subordinación total del individuo a la máquina (burocrática) colectiva. Ahora bien, el mecanismo social, por su ciego funcionamiento, tal como muestra todo lo ocurrido desde agosto de 1914, va camino de destruir todas las condiciones de bienestar material y moral del individuo, todas las condiciones del desarrollo intelectual y de la cultura. Dominar ese mecanismo es para nosotros cuestión de vida o muerte; y dominarlo es someterlo al espíritu humano, es decir, al individuo. *La subordinación de la sociedad al individuo es la definición de la verdadera democracia, y es también la del socialismo"*. Por tanto, es necesario dominar ese poder ciego cuando está en posesión de todas las fuerzas intelectuales y materiales cristalizadas en una impresionante maquinaria.

En el lado de la empresa racionalizada, en cuanto a la clase trabajadora, su situación de instrumento pasivo de la producción no la prepara suficientemente para tomar en sus manos su

propio destino. Aquí el papel de las organizaciones de intereses de los trabajadores es vital, pues la emancipación de los trabajadores será obra de ellos o no será. No cree en una transformación revolucionaria de la sociedad desde arriba, sino a través de la acción de los propios trabajadores y dentro de su pensamiento libertario. La única esperanza del socialismo reside en aquellos que, en el presente, han realizado en sí mismos, en la medida en que es posible hacerlo en la sociedad actual, esa unión del trabajo manual y del trabajo intelectual que define la sociedad igualitaria y justa a la que se aspira. Ello exige meditar sobre los objetivos a perseguir y las formas de acción colectiva, pues no se puede actuar sin saber lo que se quiere y qué obstáculos hay que vender. En tal sentido, y frente al desaliento, "en cualquier caso, nuestra mayor desgracia sería perecer sin ser capaces de triunfar ni de comprender."

A Weil le preocupan los efectos de las técnicas de organización del trabajo en las fábricas y su utilización a efectos del aumento del rendimiento del trabajo fabril, pero también del riesgo de sometimiento del trabajador a métodos y ritmos de trabajo que podrían contribuir a la deshumanización del mismo. Y todo ello enmascarado con la idea de Taylor de que surgiría un interés común superador de la lucha de clases. Es más la ideología de la racionalización, la tecnificación del proceso productivo conduce a ignorar la problemática de la subordinación y a diluir los compromisos de las organizaciones productivas con intereses más amplios que los implicados en la producción.

Para Weil, sin embargo, la técnica tiene que adaptarse a la persona que trabaja y no al revés. Además, advierte del riesgo -ya materializado en su experiencia como trabajadora- de que la descomposición del proceso productivo hace perder al trabajador el sentido de su trabajo y su materialización en el objeto o resultados útiles del mismo. Y con ello se desvirtúa toda posibilidad de existencia de las condiciones materiales de pensamiento claro y efectivamente existente. La revolución técnica tiene que presuponer también una revolución vinculada a la cultura del trabajo en un sentido emancipador, rechazando la simple racionalidad instrumental (aquí coincide con la crítica de autores de la Escuela de Fráncfort como Walter Benjamin[71], Adorno y Horkheimer, en "Dialéctica de la Ilustración"[72] y en la "Crítica de la racionalidad instrumental"[73]; anticipada por Max Weber)[74].

Aunque el trabajo es necesario y presenta un elemento de penalidad (en la tradición teológica católica el trabajo es un "castigo"), ello no ha de suponer la pérdida del sentido espiritual y el sometimiento pleno a la lógica de necesidad, lo cual supondría admitir que el mundo es "naturalista" e inexorable a toda posibilidad de transformación y de civilización. El trabajo, sujeto a la necesidad humana, puede ser un elemento de elevación espiritual y de valor liberador bajo condiciones distintas al sometimiento del hombre por el hombre en los lugares de trabajo; lo que se acerca a las condiciones de servidumbre. El trabajo debe permitir una existencia completa dentro y fuera de la actividad productiva, es decir, una realización completa del "ser integral". La visión de la nueva espiritualidad del trabajo se refleja en su reflexión de que "todo el mundo repite, en términos ligeramente distintos, que sufrimos por un desequilibrio debido a un desarrollo puramente material de la técnica" (*Echar raíces*). Es necesario restablecer el dominio del trabajador sobre las condiciones de trabajo revalorizando

[71] Benjamin, W.: *Angelus novus,* trad. Murena, H.A. revisión, edición y estudio preliminar, "La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso" (pp. IX-CIII), a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012; Benjamin, W.: *Libro de los Pasajes,* edición de Rolf Tiedemann, trad. Fernández Catañeda , L., y Guerrero, F., Madrid, Akal, 2005.

[72] Horkheimer,M. y Adorno,TH.W.: *Dialéctica de la Ilustración,* trad. Sánchez, J.J., Madrid, Trotta, 1998.

[73] Horkheimer, M.: *Crítica de la razón instrumental,* trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002.

[74] Weber, M.: *Política y Ciencia y otros ensayos de sociología,* trad. Correas, C., revisión, edición y estudio preliminar, "Modernidad y racionalización del poder y del Derecho. La crítica de la razón instrumental en Max Weber" (pp. IX-LXII), a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2013. Ampliamente, Monereo Pérez, J.L.: *Modernidad y capitalismo. Max Weber y los dilemas de la Teoría Política y Jurídica,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2013, espec., Capítulo II ("La racionalización del Derecho, de la Economía y del Poder en la sociedad moderna"), pp. 169 y ss.

el sentido colectivo del trabajo productivo. Introduce la idea del trabajo socialmente necesario y como valor social. La persona que trabaja se emancipa en el trabajo y al propio tiempo del trabajo subordinado que suponga una solución de continuidad de su "ser integral".

La cuestión social era para Weil también una cuestión que planteaba los fundamentos de la sociedad en su plenitud[75]. (Otros pensadores fueron influidos por estas ideas a través del "personalismo" como Emmanuel Mounier o el propio Albert Camus -singular filósofo existencialista- que se ocupó de editar rigurosamente la obra de Simone Weil). Siendo en ella singular la centralidad del trabajo, la actividad laboral; pero depurándola de los poderes de sometimiento y sus limitaciones a la libertad, de manera que las solidaridades del trabajo podrían expandirse hacia las esferas del campo político y cultural. Una sociedad que encontraría uno de sus cimientos en la actividad de transformación a través del trabajo entendido como actividad humana creadora (le da la mano al filósofo Karl Jaspers…). Su dimensión mística -innegable- no le hace desvincularse de una realidad que conoció directamente, al implicarse directamente como trabajadora en las fábricas, en la lucha sindicalista, y también en la guerra civil española (la guerra es la continuación de la política del poder por otros medios). Por tanto no tiene una dimensión exclusivamente militar (con ser esta central: "su propósito inmediato es derribar al adversario y privarlo de toda resistencia. La guerra es, en consecuencia, un acto de violencia para imponer nuestra voluntad al adversario" dice Clausewitz), sino también política, social y cultural. En realidad, en la personalidad de Weil su pensamiento político y social está estrechamente vinculado a su pensamiento crítico religioso que le mueve también a reflexionar, pero también a la acción para transformar el orden existente.

8. EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS SE SUCEDEN CAMBIOS CONTRADICTORIOS EN ESE CAMPO: LA "GRAN RENUNCIA" EN EL TRABAJO PROFESIONAL, LA PROPUESTA DE REDUCCIÓN DE LA SEMANA LABORAL A CUATRO DÍAS Y, A LA VEZ, LA EXTREMA MECANIZACIÓN DE TRABAJOS COMO LOS DE AMAZON O LA DESREGULACIÓN EN LOS RAIDERS, ETC. ¿EN QUÉ PUNTO DEL CAMINO ESTAMOS RESPETO A LAS REFLEXIONES DE WEIL?

> *"Trabajo moderno: el fin sustituye al medio" […] El desarrollo del trabajo ha sido siempre ajeno al trabajador […] El trabajo propicia la salida de lo imaginario y te pone en contacto con la realidad […]. El hábito del trabajo te proporciona una posesión del mundo. El hábito en el trabajo. Eliminación del "yo""*
>
> Simone Weil[76]

Aunque de una manera distinta a la época que vivió Simone Weil, en la coyuntura histórica actual vivimos tiempos sombríos, como dijera Bertolt Brecht [77]en la época de Weil. Es tiempo de

[75] Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, (2023) pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

[76] *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno I, pp. 37 y 71, y Cuaderno V, p. 353.

[77] Poema del Bertolt Brecht «A los hombres futuros», *Cfr*. Brecht, B.: *Poemas y canciones,* versión de Jesús López Pacheco sobre la traducción directa del alemán, Vicente Romano, Madrid, Alianza, 1986, pp. 97-100.
"Verdaderamente, vivo en tiempos sombríos. La inocencia es locura. Una frente sin arrugas denota insensibilidad. El que ríe es porque todavía no ha oído la terrible noticia. ¡Qué tiempos son estos, en que hablar sobre árboles es casi un crimen porque implica silenciar tanta injusticia! Ese, que cruza tranquilamente la calle, ¿será encontrado cuando los amigos necesiten su ayuda? Es verdad que todavía me gano el sustento, pero creedme: es por casualidad. Nada de lo que hago justifica que yo pueda comer hasta hartarme. Las cosas todavía me van bien (si la suerte me abandonase, estaría perdido). Me dicen: "Come, bebe, alégrate por lo que tienes! Pero… ¿cómo puedo comer y beber si estoy arrebatando al hambriento su comida, y mi vaso de agua le falta al sediento? Y sin embargo continúo comiendo y bebiendo. Me gustaría también ser sabio. Los libros antiguos nos hablan de la sabiduría: consiste en apartarse de los

guerras; de intolerancia; de injusticia, y de ascenso de regímenes autoritarios que surgen desde dentro de los sistemas de democracia constitucional (es el caso de Europa, pero también de Estados Unidos; y constituye una tendencia política y cultural que emerge a nivel mundial). Lo que se avecinaba no era una forma de "revolución proletaria", una revolución violenta de orientaciones diversas, pero que confluye la instauración de una forma de Estado Totalitario, capaz de establecer una organización burocratizada y racionalizada de violencia institucionalizada.

En el mundo actual, el trabajo se ha desestandarizado, suele ser precario (inestable y mal retribuido; inseguro y con un futuro siempre incierto), se han establecido nuevas formas de subordinación y sometimiento del trabajador: formas atípicas de trabajo surgidas de los nuevos modelos de organización empresarial (plataformas digitales[78]; extensión de la subcontratación como forma de descentralización productiva y funcional; incrementos de forma de trabajo autónomo, falsos autónomos, cadenas mundiales de suministros, etc.); las nuevas tecnologías no han liberado al trabajador, sino que más bien le han hecho más vulnerable, más plegable, a los poderes del empresario que invaden fácilmente su esfera no sólo laboral, sino también su tiempo de vida privada (no sólo las videocámaras en el trabajo; sino también la disponibilidad casi ilimitada para trabajar en todo momento con el teléfono móvil, las formas de teletrabajo -usualmente en el propio domicilio del trabajador- y desconectado físicamente de la comunicación directa con su compañeros de trabajo. Se desestructura la división clásica del ciclo de vida ternario: tiempo de trabajo, tiempo libre y tiempo de descanso. Las nuevas tecnología desde la más básica, como el móvil, a las más sofisticadas, penetran en todos los espacios temporales creando una sensación de que trabajo absorbe todo el tiempo de vita (tiempo vital). Así, el trabajo tiene elementos propios de las nuevas formas de esclavitud. Todo esto hace perder -según intuía ya Simone Weil- el sentido creador del trabajo y el lugar de éste como elemento de estructuración de la vida en una comunidad política. En las nuevas formas de trabajo servil el trabajo persistirá, pero no contribuirá a la emancipación, a la realización del individuo a la integración social (es lo que se ha venido a expresar con la expresión civilización del trabajo). En la situación actual Weil reafirmaría las condiciones de un trabajo no servil como aquél que garantice la realización de las capacidades humana, la autorrealización de la personal que trabajo y el reconocimiento social. Y para esta nueva organización del trabajo social -entendido como trabajo digno de la persona- tan importante son las institucionales políticas y jurídicas como las acciones de los individuos y sus agregados sociales en la esfera de la sociedad civil.

Como se sabe, en la coyuntura actual la "*Gran Renuncia*" o "Gran dimisión"[79] remite a un fenómeno social consistente en que se produce un patrón de comportamiento en trabajadores de todas

problemas del mundo y, sin temores, dejar que transcurra tranquilamente el tiempo de nuestra breve vida en la tierra, pagar el mal con el bien, no satisfacer nuestros deseos, sino desecharlos. He aquí lo que llaman sabiduría […]". Pero yo no consigo hacer tales cosas. Verdaderamente vivo en tiempos sombríos."

[78] A menudo el ordenamiento jurídico llega tarde para llevar a cabo una regulación que garantice los derechos de los trabajadores asalariados. Pero hay que reconocer que en otras ocasiones el legislador ha estado particularmente atento, como es el caso, por ejemplo, de la aprobación de la Ley 12/2021, de 28 de septiembre, por la que se modifica el texto refundido de la Ley del Estatuto de los Trabajadores, aprobado por el Real Decreto Legislativo 2/2015, de 23 de octubre, para garantizar los derechos laborales de las personas dedicadas al reparto en el ámbito de plataformas digitales.

[79] O *big quit*, denominación que fue acuñada por Anthony Klotz, Psicólogo y profesor de Administración en la Escuela de Negocios de la Universidad de Texas. la gran renuncia inicialmente enlaza con el cambio de paradigma en términos de gestión de recursos humanos, gestión de empresas y la forma en la que se entiende en el mundo de la vida en general, después de haber sufrido los estragos de la pandemia de 2020. Incluso los cambios que pueden considerarse más benignos y tolerables están planteando problemas que van más allá del periodo crítico de la pandemia. Se han extendido nuevas formas de trabajo como el teletrabajo, el "trabajo híbrido" y la expansión extraordinaria de la digitalización de los procesos productivos en todos los sectores de la actividad económica. Pero ello también está teniendo efectos negativos en la salud mental de un número cada vez mayor de la población activa en nivel mundial. El impacto inmediato que el implica el *big quit* es evidentemente el aumento incremento de los índices de desempleo. Pero resulta todavía más inquietante aún, el incremento exponencial de la tasa de rotación en

las industrias y de diversas profesiones, que comenzaron a renunciar en manera masiva a sus lugares de empleo. Uno de los países donde se ha detectado como fenómeno más generalizado, ha sido Estados Unidos. Pero el fenómeno de "desarraigo" del trabajo está llamado a expandirse sino se producen cambio significativo en los sistemas de organización del trabajo que permitan la satisfacción en el trabajo y que deje un espacio de tiempo libro de la actividad productiva profesional. Este fenómeno se puede producir en cualquier edad y nivel de cualificación. Pero es harto significativo que cada vez está afectando más a los jóvenes.

Es en este contexto de transformaciones del trabajo y de las nuevas formas de organización y colaboración interempresariales donde se debe garantizar la dignidad de la persona que trabaja. La confluencia con Weil es evidente cuando se afirma que es necesario "construir un futuro del trabajo justo, inclusivo y seguro con empleo pleno, productivo y libremente elegido y trabajo decente para todos"; elementos de política del derecho social que garantizan la dignidad personal, el libre desarrollo

---

los países donde se extiende este fenómeno. El efecto contagio hace que millones de trabajadores comiencen a exigir más de sus puestos de trabajo, y tomen conciencia del deterioro que muchas empresas e industrias enteras, registran en términos de la gestión de talento y de *calidad del empleo* (reconocimiento, pero también limitaciones reales de jornadas, tiempos de disposición, condiciones de trabajo satisfactorias y equitativas, estabilidad en el empleo, etcétera).

Los cambios en las actitudes y mentalidades de los trabajadores traen consigo la recuperación la centralidad de las personas como artífices principales de los procesos productivos. No parece que hoy se pueda mantener la concepción de las personas que trabajan como simples piezas intercambiables de la organización empresarial. Actualmente, los empleados comprenden el valor que aportan a sus organizaciones y exigen el trato que merecen teniendo en cuenta la repercusión de su rol dentro de la empresa. Resulta harto significativo que esta percepción de la gravedad de la situación de la "sociedad del trabajo" provenga también de las organizaciones de "recursos humanos", las cuales no tienen inconveniente es poner de manifiesto que es ante todo en una amplia franja de trabajadores cualificados (con talento: millennials y centennials), donde se aprecia que son cada vez más difíciles de atraer por la demandas de los empresarios. Tanto es así que las tendencias de recursos humanos en estos últimos años poco tienen que ver con centrarse exclusivamente en grandes avances y despliegues tecnológicos, con ser estos considerados importantes para la modernización empresarial. Sino que, por el contrario, se enfocan ahora, ante todo, en mejorar la calidad del trabajo dentro de las organizaciones. Desde estas mismas organizaciones de recursos humanos se proponen salidas que en sí comporta un cambio del modelo organizacional del trabajo. Se parte metodológicamente de que para abordar el fenómeno debe reclamarse el modelo de gestión humana desde el marco teórico de la "pirámide de Abraham H. Maslow", de manera que se recupere las ideas de que la realización de la persona que trabaja viene después de hablarse satisfecho el sistema de necesidades básicas. Ello implica que debe atenderse a las cuestiones básicas relacionadas con la carga laboral, el tipo y duración de la jornadas laboral, el salario, etcétera. De manera que, así, los trabajadores estarían más motivados para el desempeño laboral y para alcanzar un mayor índice de productividad. Se comprende que a lo que aspiran los trabajadores no es sólo a salarios dignos, sino también al reconocimiento de su condición y del sistema de valores que han de inspirar a las organizaciones productivas. Se valora el problema desde la pluralidad de los intereses en juego, pero acentuando la vertiente de racionalización -interna y externa- de la propia organización empresarial, en términos de disponibilidad de trabajadores, de motivación para la productividad, de prestigio y de responsabilidad "social" de la empresa ante la opinión pública y los consumidores en particular. Véase, significativamente, la entrada de Valenzuela, F.: "La gran renuncia: de qué se trata el fenómeno y ¿puede darse en España?" Junio 7, 2023. Blog "Tendencias de Recursos Humanos". https://factorialhr.es/blog/la-gran-renuncia-espana/#:~:text=En%20la%20actualidad%20se%20llama,a%20sus%20lugares%20de%20empleo Igualmente, ilustrativa: https://www.wolterskluwer.com/es-es/expert-insights/la-gran-renuncia-o-gran-dimision-que-es**;** https://www.elnacional.cat/oneconomia/es/management/gran-renuncia-crece-110-empresas-espanolas_972162_102.html

Las obras principales de Abraham H. Maslow, son Maslow, A.H.: *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser* (1968), trad. Rinbé, R., 10ª ed., 1993; Maslow, A.H.: *La personalidad creadora* (1971), trad. Rourich, R.M., Barcelona, Kairós, 5ª ed., 1994, espec., Segunda Parte ("La Creatividad"), pp. 81 y ss.; Maslow, A.H.: *Motivación y personalidad* (1954-1987), trad. Clemente, C., Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1991. La relevancia de este pensador en las políticas del Estado del Bienestar en el marco del constitucionalismo democrático social se puede apreciar en Monereo Pérez, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral,* Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996, Capítulo II ("La desmercantilización relativa del trabajo como objetivo de la política social en el capitalismo avanzado: el trabajo y su ordenación jurídica"), pp. 45 y ss., Capítulo III ("Estado del Bienestar y ciudadanía social: los derechos sociales como derechos de la ciudadanía"), pp. 159 y ss.

de la personalidad y de las capacidades humanas (derecho al pleno desarrollo humano). La garantía jurídica de los derechos y de las obligaciones corresponde en primer lugar a los poderes públicos y a través de nomas de "derecho fuerte" (que incluye desde luego también los instrumentos normativos de emanados de la autonomía colectiva negocial, a saber, los convenios colectivos de trabajo) y también sólo con carácter complementario de reglas de "derecho blando". Este es el único modo de reforzar la centralidad del trabajo y garantizar la igualdad sustancial en las relaciones laborales en sociedades fragmentadas donde las desigualdades son crecientes; con el añadido de que estamos antes cambios estructurales de todo tipo: de carácter tecnológico, de las formas de trabajo y la empresa, de carácter demográfico, de cambios climáticos; también culturales e ideológicos (neoliberalismo) que apuestas por el descompromiso social de los poderes públicos, el desmantelamiento de las estructuras de defensa del trabajo y de sus instrumentos de acción colectiva -señaladamente la negociación colectiva y la huelga-; por mantener forma permanentes de economía sumergida (eufemísticamente llamada "informal" o "irregular), donde no hay garantía efectiva de cumplimiento de los derechos y obligaciones del trabajo; por la diferencia de derechos para las personas migrantes, por un enfoque disciplinario y regresivo de las políticas de lucha contra la pobreza y las situaciones de desigualdad, etcétera).

La realidad del trabajo en la época actual ser caracteriza por la flexibilidad laboral a ultranza (que conecta con las consecuencias de alcance más amplio del llamado "capitalismo flexible", el "nuevo espíritu del capitalismo" y el "nuevo Estado del Bienestar" activo)[80], liberalización del trabajo, pérdida de pesa de las garantías legales (remercantilización de los antes considerados derechos sociales de desmercantilización[81]), debilitamiento de los sindicatos y de los instrumentos de acción colectiva como la negociación colectiva y la huelga. Se puede comprender la crisis de la condición del trabajo prestado en condiciones de mínima dignidad con la actual crisis de la sociedad del trabajo (que supone una crisis de las tutelas, de las protecciones sociales públicas). Impera la racionalidad económica sobre la racionalidad social convirtiendo la sociedad en una sociedad de mercado[82]. Es el nuevo mundo del "posfordismo", con la expansión de las empresas red y la organización fordista de la fuerza de trabajo, donde impera el trabajo flexible, la segmentación-dualización de los mercados de trabajo, la precariedad y la exclusión social que tiene su base en la pérdida del empleo o en formas de trabajo precarias que no liberan de la necesidad o de la pobreza; la terciarización del empleo; la externalización de los procesos productivos; la profundización del proceso de innovación tecnológica con la Cuarta Revolución Industrial (utilizada para la expansión del trabajo en plataformas digitales), etcétera[83]. Un "capitalismo flexible" que oscila -según criterios de racionalización económica y social- entre la implantación del modelo de competitividad y de flexibilidad laboral a través de la reducción permanente de los costes, y el modelo de competitividad y de flexibilidad laboral basado en la innovación, la calidad del producto y la calidad del empleo.

En estas condiciones la alienación en el trabajo se acrecienta; el trabajo no satisface, no sólo es penoso, sino despreciable, desprovisto de valor mínimamente autorrealizador.

---

[80] Boltanski, L.y Chiapello, É.: *El nuevo espíritu del capitalismo,* Madrid, Akal, 1999, espec., pp. 33 y ss., 443 y ss., y 241 y ss.; Monereo Pérez, J.L.: *La metamorfosis del trabajo,* Albacete, Bomarzo, 2017; Zuboff, S.: *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder,* Barcelona, Paidós, 2020, espec., pp. 45 y ss., y 471 y ss.

[81] Monereo Pérez, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral,* Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996.

[82] Monereo Pérez, J.L.: *La metamorfosis del trabajo,* Albacete, Bomarzo, 2017.

[83] Coriat, B.: *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa,* Madrid, Siglo Veintiuno, 1982; Coriat, B.: *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa,* Madrid, Siglo veintiuno, 1993; Boyer, R., y Freyssenet, R.: *Modelos productivos,* Madrid, Fundamentos, 2003.

Asimismo se ha tratado -y todavía se pretende- eludir las garantías propias del estatuto protector del trabajo asalariado aprovechando el carácter difuso de algunas formas de trabajar como es el caso del trabajo en plataformas digitales, en el que se impone al trabajador una consideración de trabajador autónomo y por cuenta propia que no se corresponde con la realidad del modo dependiente o subordinado en que realmente trabaja. [Situación que, por el momento, va cambiando en España y en parte con la propuesta de Directiva de la Unión Europea sobre garantías laborales en el trabajo en plataformas].

Con todo, se ha generalizado el estrés laboral, el síndrome de burnout o desgaste profesional, las situaciones de acoso laboral, incluso se han incrementado el índice de suicidios cuya causa fundamental reside en el trabajo estresante en que se realiza.

Aunque el contexto de la época ha cambiado sí se advierte la actualidad del trabajo alienado, de las vidas desperdiciadas, la levedad del ser. Esas anticipaciones influyen -o en cualquier caso anticipan- en análisis como los de lo existencialistas posteriores (Albert Camus), o los neomarxistas críticos (como Zygmunt Bauman)[84].

En particular, en el marco de las relaciones laborales a Weil le interesa verificar (y lo hizo personalmente asumiendo la condición de trabajadora) las condiciones reales de los trabajadores en las fábricas. Quería sentir en la propia piel qué significa ser trabajador, hacerse trabajadora para pensar desde la experiencia de una condición real y comprobar en su propia persona el mecanismo real que permite la opresión y el desarraigo en los lugares de trabajo. Para ello concederá una particular atención a las relaciones sociales de producción y a los factores tecnológicos y de organización "científica" del trabajo (en el nuevo orden de la producción racionalizada y la disciplina de fábrica). La condición obrera en la fábrica del capitalismo avanzado refleja la deshumanización del trabajo y la degradación de las condiciones existenciales del individuo en la sociedad[85]. Supone la decadencia de los valores que deberían constituir los pilares de una sociedad libre. Y es que el sistema de producción fabril priva al trabajador de su libertad y del poder para realizar una actividad productiva creativa y enriquecedora a través precisamente de un trabajo digno de la persona que trabaja.

Simone Weil considera prioritario no sólo cambiar las estructuras materiales de la organización social, sino ante todo recuperar la dignidad de la persona que trabaja. Se trata de reivindicar la permanencia de la persona en su integridad durante el desarrollo de la actividad laboral, sin perder su dignidad. Para ello hay que liberarla de la subordinación completa a los poderes directivos del empresario y establecer mecanismos de implicación en el gobierno y en las decisiones de la empresa.

Ahora bien, la crisis de la sociedad del trabajo (vinculada a los procesos de automatización en la tercera revolución industrial y después a la expansión de la digitalización de los procesos productivos y de las relaciones laborales, entre otros factores que determinan la escasez de trabajo, el trabajo como bien escaso) requiere de instrumentos de reparto del trabajo. Al tiempo esto determinada

[84] Bauman, Z.: *Modernidad líquida,* Buenos Aires-México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2009.

[85] Weil llegó a afirmar que el trabajo es "sentir en todo uno mismo la existencia del mundo". *Cfr*. Weil, S.: *Simone Weil,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno I, p. 20. Y sin embargo, en el "trabajo moderno: el fin sustituye al medio" (p. 37); o "El desarrollo del trabajo ha sido siempre ajeno al trabajador: 1) en forma de tradición; 2) en forma de método, aunque cristalizado materialmente" (p. 71). El trabajo "consiste en descomponer la propia sustancia viva en materia no orgánica. Se trata claramente de una muerte parcial. Se trata claramente de una conversión en materia". *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno V, p. 350. En esa antropológica del trabajo: "Merced a esa violencia, el trabajo propicia la salida de lo imaginario y te pone en contacto con la realidad (…). El hábito del trabajo te proporciona una posesión del mundo. El hábito en el trabajo. Eliminación del "yo". Imagen de la perfecta virtud". *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno V, pp. 352-353.

una reducción de la jornada, cuya implantación efectiva ha estado en el orden del día sobre todo en las dos últimas décadas más allá de la idea de un pretendido "fin del trabajo" como pronóstico que nunca se ha cumplido (que ya fuera afirmado por Jeremy Rifkin respecto de la tercera revolución industrial[86]), como tampoco lo ha sido el anunciado "fin de la historia" (Fukuyama a la cabeza, "El fin de la historia y el último hombre"[87]), a partir de la gran transformación que supuso el colapso del comunismo autoritario, llamado equívocamente "socialismo real")[88].

Si conforme afirmara Simone Weil el trabajo es elemento central de la pertenencia del individuo en la sociedad y como tal debe ser protegido en su materialización en el empleo en las organizaciones productivas, de lo que se trata no es de propiciar que la utopía de su desaparición, sino de garantizar una controlado sistema de reparto. El trabajo -en un sentido no sólo material, sino también inmaterial o espiritual- no es solo importante como trabajo profesional (y por tanto retribuido), sino que constituye un valor en sí mismo (como venía a sostener Weil), porque es importante para la autorrealización personal y es un factor de integración social al contribuir al proceso de creación de la riqueza y la utilidad social. El trabajo continua siendo un valor central no tanto en peligro de extinción como en peligro de significativa reducción y escasez. No se puede desconocer -también en la coyuntura histórica actual- que la aspiración de todo ciudadano con trabajo digno que dé sentido a su vida en una sociedad que todavía encuentra su base en el trabajo productivo. El trabajo sigue siendo un valor fundamental de integración social, y lo que resulta más significativo es que no se ha encontrado una alternativa. No parece imaginable una "sociedad sin trabajo", sin trabajadores, por mucho que los procesos de automatización, la robótica y la inteligencia artificial estén en un avance constante.

Simone Weil cuestionaría el uso de la técnica para fines exclusivos de racionalidad económica desconocimiento la racionalidad social; y, por lo demás, en caso de continuar el proceso de pérdidas de empleos es muy probable que ella defendiera el reparto del trabajo como bien escaso para garantizar en todo lo posible que al menos la mayoría de las personas tuviesen la posibilidad de trabajar. Eso sí, como trabajadores más dotados de autonomía en una empresa donde los trabajadores fueran efectivamente considerados como ciudadanos (ciudadanía en la empresa). Nunca se puede hacer un pronóstico o predicción sobre lo que ella habría pensado en una época histórica tan distinta a la cual vivió, pero no resultaría incoherente esa defensa del valor fundamental del trabajo como cauce de integración social en una situación en la que el trabajo precisamente estaría en peligro de extinción (sino en todo, en gran medida).

Como ha sido advertido (señaladamente, Dominique Méda)[89], el paro estigmatiza a muchos ciudadanos porque el trabajo sigue siendo un valor fundamental de integración social. Un análisis histórico muestra que no siempre fue así, lo que permite situarlo al mismo nivel de las actividades útiles no remuneradas. En la actualidad, políticos y economistas están rivalizando por encontrar fórmulas viables para aumentar el número de puestos de trabajo. Parece obvio que todos necesitan trabajar y que el trabajo siempre ha formado parte de la base de nuestra organización social ¿Y si eso no fuera cierto? ¿Si el trabajo sólo fuese una invención reciente que nuestras sociedades han

[86] Rifkin. J.: *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era* (1994), Barcelona, 1997, espec., pp.249 y ss, ("El declive de la fuerza de trabajo global"), y pp. 201 y ss. ("El precio del progreso").

[87] Fukuyama: *The End of History and the Last Man,* Nueva York, 1992

[88] Que en gran medida se conjugaba también en términos de "fin de las ideologías", véase Bell, D.: *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992. Críticamente, Anderson, P.: *Los fines de la historia,* Barcelona, Anagrama, 1992, espec., pp. 97 y ss.

[89] *Cfr*. Méda, D.: *El trabajo: un valor en peligro de extinción,* trad. Ochoa de Michelena, F., Barcelona, Gedisa, 2009, *passim*. Asimismo, Castel, R.: *El ascenso de la incertidumbre. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo,* Buenos Aires, FCE, 2010; Monereo Pérez, J.L.: *La metamorfosis del Derecho del Trabajo,* Albacete, Bomarzo, 2017.

considerado necesaria dentro de un contexto histórico determinado, siendo así un fenómeno fechable que podríamos dejar atrás? ¿La firme voluntad de los poderes políticos actuales de «salvar el trabajo» acaso no traiciona la dificultad ante la que nos encontramos para pasar a otra época en la que el trabajo dejaría de ser tal vez un valor central? Es preciso que nos interroguemos sobre el sentido del trabajo antes de entregarnos a la búsqueda de soluciones para superar el paro. Hay que tener conciencia de la estrecha relación entre la ideología del trabajo y las medidas políticas que se proponen. La perspectiva histórica del trabajo no permite pasar por alto la aspiración de todo ciudadano con una actividad digna que dé sentido a su vida. No hay por ahora soluciones perfectas y acabadas, pero ello no impide continuar con la reflexión.

9. ¿POR QUÉ SIMONE WEIL DESPIERTA TANTO INTERÉS EN LA ACTUALIDAD EN LAS JÓVENES?

> *"La vida sin forma. El único asidero es sobrevivir. Ahí es donde comienza la extrema desgracia, cuando todos los aspectos se sustituyen por el de sobrevivir. Ese apego queda entonces al descubierto. Sin otro objetivo que él mismo. Infierno"*
>
> Simone Weil[90]

En estas condiciones existe una sensación, bastante generalizada, de rechazo del trabajo alienante y deshumanizado; de huida personal de la actividad laboral, en la cual no se pueda encontrar nada parecido a la realización de una vocación, ni a una liberación. El trabajo aparece como una privación de la libertad. Y ésta se pretende buscar fuera -prescindiendo completamente de la experiencia laboral-. Se están produciendo profundas transformaciones en el mundo del trabajo y en las organización de las empresas. Muchas de estas transformaciones -incluidas las crisis cíclicas que el capitalismo no ha superado en su ocurrencia diacrónica- han supuesto la desocupación masiva y la precariedad de las relaciones de empleo. Esto afecta señaladamente a los jóvenes en todas las fases de su vinculación con el llamado "mercado de trabajo" (entrada difícil, salida forzada, reincorporación difícil y complicada según las circunstancia de la persona trabajadora, etcétera).

Para muchos jóvenes se ve cuestionada la centralidad del trabajo, por la escasez del trabajo, por la insatisfacción en el mismo, por su precariedad y flexibilidad unilateralmente impuesta, degradación del modelo del pleno empleo digno (calidad del trabajo libremente elegido), individualización de las situaciones de empleo (el trabajador frente a las exigencias de trabajar y a las exigencias del empleo u ocupación) lo cual puede generar un distanciamiento respecto al trabajo y al valor trabajo en sí, e incluso -en algún caso- un manifiesto rechazo. Ello puede conducir o hacer proclive un "desapego del trabajo" o su inserción problemática en las nuevas formas de empleo (inestable, inseguro, en permanente riesgo y puesta en cuestión) en el sentido que expresara Simone Weil. Esto dificulta seriamente una relación positiva con el trabajo y el empleo de los jóvenes (donde sus vidas no se organizan entorno a un empleo estable y menos aún o todavía vocacionalmente satisfactorio), sabiendo, como bien saben, que no pueden estar liberados del trabajo (especialmente en los jóvenes que pertenecen a las clases populares o subalternas más desfavorecidas, que son socialmente la mayoría de la población juvenil).

En cualquier caso, la transformación subjetiva, de actitudes, de los jóvenes frente al trabajo (y en el trabajo) es muy diversa y muy difícil de reducir a esquemas de comprensión simplificadores, pero no cabe duda -por ser un hecho corroborado por la experiencia y los análisis más solventes- de que hay desapego, insatisfacción, inseguridad, como actitudes bastante generalizadas en la población juvenil, etcétera, lo que socava, con mayor o menor intensidad, el principio de confianza legítima de ver en el trabajo un medio principal para ocupar una posición social estable e integradora en una

[90] *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, p.416.

sociedad democrática. Para ello para el arraigo social de los individuos es preciso que vean en el trabajo un valor para la creación de sus vidas, una posibilidad de desplegar sus capacidades y un medio de obtención de recursos que le permitan llevar a cabo una vida digna propiciada por un trabajo digno (o decente por utilizar la expresión de la Organización Internacional del Trabajo que ha hecho fortuna).

La tremenda actualidad del pensamiento de Simone Weil -y los jóvenes y no tan jóvenes que la leen con identificación de pensamiento crítico o reflexivo- es que percibía que en las relaciones de trabajo, se estaba produciendo un fenómeno de deshumanización y de pérdida del sentido del trabajo como un hacer en la que persona interviene conscientemente. Es más: percibía que en el futuro –si las circunstancias estructurales no cambiaban- todo iba a ir a peor. Ello conllevaría la pérdida de la ilusión y el sueño de utopías liberadoras que fuesen realmente realizables en este mundo materializado y sin elemento espiritual (que no debe confundirse con la religión, aunque Weil fue creyente a su manera).

Simone Weil habla a los jóvenes del sentido espiritual del trabajo y su crisis; habla del amor al prójimo (iluminada por la gracia), de las solidaridades en el trabajo; del compromiso y de las obligaciones con los demás; de la compasión hacía los seres humanos que padecen. Presupone la idea del conflicto en el trabajo y fuera del mismo (conflicto social), pero entiende que la solución no está en la lucha de clases, sino el cultivo de la humanidad y en el compromiso con las personas desfavorecidas y con los oprimidos. Considera que la sociedad moderna existe una correlación entre trabajo y condición humana y ello determina el ser individual y el ser social, esto es la consideración social por el trabajo, pues éste es fuente de integración social. El trabajo es un modo específico de pertenencia social. De ahí que vería el mundo desde la percepción de una sociedad del trabajo (expresión que se utilizaría después Karl Polanyi y Hannah Arendt[91]), en el que sin perder la centralidad del trabajo, la persona pudiera reapropiarse del mismo en todos sus elementos, superando los aspectos degradantes de la racionalidad económica instrumental (trabajo abstracto como mercancía), con la consiguiente tendencia hacia la desintegración del tejido social. Advierte de los riesgos del individualismo que nos ajenos a los otros individuos que conforman la comunidad. Estos problemas -detectados por Simone Weil- no han hecho sino agravarse con una globalización como dimensión espacial de la que se ha dado en llamar "postmodernidad" con la imposición de una lógica cultural dominante[92] y el declive del individualismo en las sociedades de masas. Un mundo creado donde todavía todo lo sólido se desvanece en el aire[93].

Es un lenguaje de defensa de los valores que le son propios a las personas; y eso contrasta con la realidad de la creciente individualización y el egoísmo creciente tanto en las relaciones de trabajo, como en las relaciones sociales en general. Atrae a los jóvenes (e insisto, no sólo a ellos) porque en el fondo se buscar un sentido en la vida que vaya más allá del mundo material; un sentido de la vida que cada uno le da, pero que incorpora un elemento inmaterial (en otras palabras, espiritual) y trascendente del mundo del consumo, de los intereses creados, del vivir sin pensar y sin prestan atención al sentido de la existencia y a la idea de comunidad. El discurso de Weil aporta verdad,

[91] Polanyi, K: *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico* (1944)*,* Madrid, La Piqueta, 1989; Arendt, H.: *La condición humana* (1958)*,* Barcelona, Paidós, 1993; Offe, C.: *La sociedad del trabajo: problemas estructurales y perspectivas de futuro,* Madrid, Alianza, 1992.

[92] Jamenson, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Barcelona, Paidós, 2011, espec., pp. 9 y ss., y 75 y ss.; Jamenson, F.: *El postmodernismo revisado,* Madrid, Abada Editores, 2012, espec., 19 y ss., y 75 y ss.; Harvey, D.: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural,* Buenos Aires, Amorroru, 2008, espec., pp. 15 y ss., 141 y ss., 357 y ss.

[93] Berman, M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad,* Madrid, Siglo veintiuno, 4ª ed., 1991, espec., pp. 1 y ss., 28 y ss., y 81 y ss. ("Todo lo sólido se desvanece en el Aire: Marx, el Modernismo y la modernización"). Puede consultarse, en otra perspectiva, Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N., y Beck, U.: *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo,* Beriain, J., (Comp.), Barcelona, Anthropos, 1996; Touraine, A.: *Crítica de la modernidad,* Madrid, Temas de Hoy, 1993.

autenticidad, antidogmatismo; y de esto hay poco en la sociedad actual en que vivimos. Considera necesario "despojarse del señorío imaginario del mundo" y que es preciso "renunciar a los bienes materiales" y otorgar prioridad a los bienes espirituales. Y que ello es posible porque entiende -con Platón- que la realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro "apego" y esfuerzo. En este sentido de reivindicación del ser en el tiempo, hay que "Esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no-violencia eficaz"; aunque esto "también depende del adversario". De nosotros depende la preparación del futuro controlando el presente[94]. Y llama a los jóvenes a una vida basada en el respeto, la tolerancia y la solidaridad. Pero también el compromiso con los demás; a sus obligaciones constantes hacia el ser humano y el no permitir que padezca necesidad si tiene ocasión de socorrerlo. Les llama contribuir a la supresión de todas las formas de opresión e injusticias sociales y apartarse la visión utilitarista de los intereses creados y de la racionalidad instrumental y tecnológica de que contentarse o limitarse a que todo funcione con mayor eficiencia y del deseo del beneficio a toda costa (la lógica del mercado y de la mercantilización de todas las cosas), a cualquier precio, aunque sea en perjuicio del ser humano y de la naturaleza. Y ello lleva en sí (presupone) un componente utópico de la voluntad de cambio social, respecto del cual Simone Weil no ocultaba su escepticismo (e incluso su pesimismo la condición humana marcada por la desgracia). Pero también se podría acoger, con Antonio Gramsci (su contemporáneo desde el marxismo crítico), el lema de "pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad". Para una pensadora del desarraigo, de la obligación y de la necesidad del arraigo (el arraigo se funda en obligaciones), no sería una mala actitud para afrontar los dilemas de nuestro tiempo. Insistir en las obligaciones hacia el ser humano, ignorar el enfoque exclusivamente centrado en los derechos que han de ser garantizados jurídicamente, pues no se trata de un rechazo sino, en ella, de un énfasis mayor en el valor de la obligación, para evitar, entre otras cosas, que el valor de los derechos se queden en la mera proclamación/reconocimiento sin efectividad real [en exigir; pero en no darse a sí mismo; no como entrega solidaria hacia los demás a través de la "obligación" hacia los seres humanos]. Al tiempo "obligaciones" y "derechos" requieren de la mediación de las instituciones políticas y jurídicas.

La cierta "desafectación de la democracia" en los jóvenes deriva de factores culturales y políticos. Las instituciones democráticas se perciben por ellos como algo externo a su propia vida. Los partidos políticos -los tradicionales e incluso los nuevos- se burocratizan internamente y, a menudo, se realizan prácticas de corrupción intolerables, se percibe la inversión de la lógica de fines y medios, donde éstos últimos parece prevalecer: la lógica de la lucha de poder interna a los partidos (una tendencia hacia la oligarquía burocrática y elitista advertida por Max Weber y luego estudiada brillantemente por Robert Michels en su obra capital sobre "Los partidos políticos"[95]). También el incumplimiento de las promesas de los partidos; la mentira y la falta de verdad en ciertos discursos

[94] Weil, S.: *La gravedad y la gracia,* trad., Introducción y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pp. 63-64, 125 y 206.

[95] Michels, F.: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna,* 2 Vols., Buenos Aires, Amorrortu, 1979, espec., Vol. 2, Sexta Parte ("Síntesis: las tendencias oligárquicas de la organización"), pp. 153 y ss., donde formula la "ley de hierro de la oligarquía". Entiende que "El partido fue creado como un medio para lograr un fin. No obstante, por haberse transformado en un fin en sí mismo, con metas e intereses propios, experimenta un distanciamiento de la clase que representa, desde un punto de vista teleológico. En un partido no es fácil que los intereses de las masas que se han combinado para constituirlo coincidan con los intereses de la burocracia que lo representa". Aun cuando el descontento de las masas culminara en el intento triunfante de despojar del poder a la burguesía, esto ocurre solo en apariencia… es forzoso que surja siempre de las masas una nueva minoría. Organizada que se eleve a clase gobernante. Así la mayoría de los seres humanos están predeterminados por la trágica necesidad de someterse al dominio de una pequeña minoría, a una condición de tutela permanente, y debe avenirse a constituir el pedestal de una oligarquía". Constata en los hechos que: "El principio de que una clase dominante sucede inevitablemente a otro (y la ley deducida de este principio, según la cual esa oligarquía es, por así decirlo, una forma preordenada de la vida común de grandes conglomerados sociales), lejos de chocar con la concepción materialista de la historia o reemplazarla, completa esa concepción y la refuerza" (*Ibid.,* pp. 177-178).

políticos (fenómeno que se ha dado en llamar "post-verdad"). Todo esto -y más que se podría añadir- ha generado un descontento innegable y sobre todo una *pérdida de confianza en la política y en las instituciones de la democracia parlamentaria* (nuclear en la democracia constitucional). Que yendo más allá de la "desafectación" y del simple descontento produce también "desafiliación", lo que se traduce, por ejemplo, en no ejercer el derecho al sufragio -no votar en las elecciones democráticas. La culpa de esta situación de destrucción desde el interior de las sociedades democráticas reside en las instituciones, en la falta de acción comunicativa que desalienta el debate en la esfera pública sobre el bien común y la solución de los grandes problemas y conflictos sociales.

Otro factor a tener en cuenta tiene que ver con las políticas llevas a cabo a partir de la crisis de 2008: políticas neoliberales de descompromiso social de redistribución clasista de la riqueza; de devaluación de los salarios; de encarecimiento de la vivienda (para las familias y jóvenes de las clases populares); de incremento de la pobreza absoluta (y no solo relativa), donde los grandes perdedores han sido las clases más desfavorecidas, clases trabajadoras; de la reducción de las clases medias (algunas de ellas situadas en la escala más elevada de las propias clases trabajadoras). Esta factor sociopolítico ha contribuido a generar desconfianza ante el *incumplimiento de las promesas de una democracia avanzada (artículo 1 de nuestra Constitución), donde los poderes públicos e instituciones del sistema democrático han de luchar para remover todos los obstáculos que impidan que la libertad, la igualdad y la solidaridad sean reales y efectivas (es la cláusula del Estado social que se contiene en el artículo 9.2, en relación con el citado artículo 1 de Nuestra Norma Fundamental de convivencia democrática).* Valores contrarios son los que encarna la derecha radical y la ultraderecha, y que conducen hacia las opciones políticas propias de los regímenes autoritarios o decididamente totalitarios. Pero también en la carencia de un sistema de educación cívica que falla para crear las condiciones idóneas de la ciudadanía activa, participativa y solidaria.

En algunos casos, todo esto conduce a la "pasividad" y a la no participación. Pero en otros, a apoyar a ideologías y partidos políticos de derecha radical (iliberales) y de ultraderecha (antidemocráticos) que precisamente cuestionan los valores superiores más importantes de la democracia constitucional y sus dimensiones garantistas tradicionales (Estado de Derecho) y las más incisivas y novedosas formas de democracia social y sustancial (Estado Social de Derecho, y la garantía de los derechos fundamentales de las personas, incluidos los derechos fundamentales sociales) .

Simone Weil quería distinguir entre legalidad democrática formal y legitimidad democrática sustancial, cuando advertía que no toda decisión adoptada por procedimientos formalmente democráticos es sin más legítima. Para la legitimidad no basada exclusivamente en la legalidad sino también en los grandes principios y valores consagrados en nuestras constituciones democráticas y en los tratados y declaraciones internacionales sobre derechos humanos fundamentales, la decisión ha de ser justa; como el propio derecho ha de ser justo. De ahí el importante reclamo del pensamiento de Radbruch expresado en la conocida "fórmula Radbruch"[96]. Como ha sido advertido "siempre vamos a vivir situaciones de injusticia dentro de un orden jurídico pero, cuando esta es notoriamente indigna, entonces la injusticia extrema no es derecho". En esta dirección, se ha escrito también que "según Radbruch el fundamento de validez de una norma se halla no solo en que haya sido creada con arreglo a lo establecido en otras normas superiores, sino en su conformidad con la justicia y los principios

[96] Monereo Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional. La teoría crítica de Gustav Radbruch*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, espec., Capítulo 4 ("La validez del Derecho y la legalidad y legitimidad. La "fórmula Radbruch"), pp. 161 y ss., y Capítulo 5 ("Justicia y Derecho social en Radbruch: del Derecho individual al Derecho social general. Los fundamentos de un Derecho "justo" y "legítimo"), pp. 179 y ss.

y valores consagrados en el ordenamiento jurídico y que les sirven de inspiración como elementos suprapositivos" a la mera legalidad"[97].

También es su forma de concebir el amor, para ella el amor, en el caso de alguien feliz, consiste en querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado. El amor, en el caso de alguien desgraciado, consiste en verse colmado simplemente con saber que el amado está gozando, sin tomar parte en ese gozo, ni siquiera desear hacerlo. Nos dice: "De todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos. La creencia en la existencia de otros seres humanos como tales es amor". Piensa que "Estamos atados con una cuerda a todo cuanto es objeto de afecto, pero una cuerda siempre se puede cortar"; y que "el amor tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio. Para evitar este cambio, el amor debe hacerse diferente"[98]. Recordatorio importante ante el "ocaso del afecto" y la transformación del sujeto individual, en la dirección de su creciente fragilidad y vulnerabilidad y la crisis de sentido[99].

10. PROPIAMENTE HABLANDO, ¿WEIL ES UNA PENSADORA CRISTIANA? ¿QUÉ TIPO DE CRISTIANISMO FUE EL SUYO? ¿UNA PERSONALISTA DE IZQUIERDAS?

Atendiendo a su forma de pensamiento y acción político-ideológica, social y cultural, no es fácil encasillar a Weil en la dicotomía expresada en el binomio derecha-izquierda, como categorías de "lo político": lugares del espacio político. Y seguramente ella misma no querría ser encasillada, por lo que esto supone de "definición", "distinción" y cierta "clausura" del modo de pensar: precisamente cuando ella misma fue cambiando y afinando sus posiciones frente a todos los grandes temas de su tiempo. Tampoco nos sirven que en su época de estudiante fuera llamada la "virgen roja", aunque resulta que en todo ese periodo y posterior se implicó de manera directa y destacada en luchas sociales, sindicales y políticas (destáquese su pacifismo militante, solo abandonado coyunturalmente por su implicación en la Guerra Civil Española y después activismo en el periodo de la Segunda Guerra Mundial).

En cualquier caso, parece dominar en ella la defensa de la igualdad, la libertad y fraternidad o solidaridad social, y su plasmación en una democracia realmente participativa dotada de una ciudadanía actividad y formada para pensar y opinar con conocimiento de causa. Asimismo, parece dominar -en relación a ello- formas de socialismo y republicanismo cívico y no autoritario, con una fuerte defensa de la autonomía de la sociedad civil. En ella se verifica la idea de liberar al ser humano de todo poder injusto y opresivo (ya sea público o privado); y el compromiso activo con la lucha por una libertad real e igualdad efectiva para todos (no meramente formal y abstracta), superando y removiendo los obstáculos que impiden la libertad y las desigualdades sociales (que sin tales, son susceptibles de ser eliminadas en una sociedad democrática. De ahí el reconocimiento de los derechos sociales y del lugar de las políticas públicas encaminadas a la distribución de la riqueza y la igualdad de oportunidades creando las condiciones para la igualdad, la libertad y el libre desenvolvimiento de la personalidad humana). Por ello no se puede llevar a cabo una lectura fragmentada, sesgada, de sus escritos -en gran mayoría dispersos o recopilados por otros póstumamente-, sino una lectura integral del conjunto de sus obras.

---

[97] Monereo Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional. La teoría crítica de Gustav Radbruch*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, espec., Capítulo 4 ("La validez del Derecho y la legalidad y legitimidad. La "fórmula Radbruch"), pp.161-163.

[98] Weil, S.: *La gravedad y la gracia,* trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pp. 105-109.

[99] Jamenson, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Barcelona, Paidós, 2011, espec., pp. 9 y ss., y 75 y ss.; Jamenson, F.: *El postmodernismo revisado,* Madrid, Abada Editores, 2012, espec., 19 y ss., 35-41 y 75 y ss.; Harvey, D.: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural,* Buenos Aires, Amorroru, 2008, espec., pp. 15 y ss., 141 y ss., 357 y ss.

Su pensamiento cristiano (al margen de la Iglesia Católica y de su tradición institucional) está presidido por una combinación entre el personalismo y el existencialismo cristiano. No hay que simplificar, pero Simone Weil era una socialista no ortodoxa (crítica del marxismo de la segunda y de la tercera internacional; crítica en ciertos aspectos del pensamiento del propio Karl Marx, por ejemplo, su visión más economicista y su confianza en el progreso de la sociedad, según Weil; próxima al socialismo autogestionario e influida por Pierre-Joseph *Proudhon*[100] y los movimientos libertarios contemporáneos). Por momentos, recuerda al existencialismo crítico (de izquierdas, si se quiere decir expresivamente) de Albert Camus, aunque Camus no se consideró a sí mismo como un filósofo existencialista[101]. Entre la persona rebelde y la filosofía de revuelta; el rechazo a los totalitarismo de todo signo; permite apreciar proximidades pero no identidades absolutas de pensamiento crítico.

Lo cierto: es que Simone Weil era tan original en su pensamiento (y a veces tan contradictoria) que puede considerarse como inclasificable en una corriente concreta de pensamiento filosófico y político-ideológico.

11. AFIRMA USTED QUE EXISTE UN PUNTO DE INTERSECCIÓN EN WEIL ENTRE SU COMPROMISO POLÍTICO Y SU EXPERIENCIA MÍSTICA. ¿QUÉ TIPO DE EXPERIENCIA MÍSTICA FUE LA SUYA? ¿A QUÉ PUNTO DE INTERSECCIÓN HACE REFERENCIA?

Ella investigaba sobre los míticos al propio tiempo que sobre la dimensión social de la religión y de la Iglesia (con la crítica a su papel histórico de adhesión al poder y al dinero). Ello estaba, en cierta medida, vinculado a una filosofía orientada hacia la salvación, a la acción y el compromiso social.

Simone Weil era una persona de convicciones religiosas singularmente intensas y autorreflexivas. Formaba parte de sus valores espirituales inherentes a su arraigo existencial. Su tendencia mística era una experiencia existencial y abierta a distintas filosofías (por ejemplo, la atracción hacia el pensamiento hindú). Para ella en filosofía no hay propia "herejías"[102].

En ella se mezclaba el compromiso político con la religión, la acción y el sacrificio por lo demás. En su vida -afirmándolo ella misma- había tenido experiencias míticas de contacto espiritual con Dios. La experiencia religiosa le llamaba a la acción y a la entrega solidaria hacia los demás: al

[100] Proudhon, P.J.: *Œuvres complètes de P.-J. Proudhon*. 26 tomes, Paris, Librairie internationale; A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1850-1871. Entre su producción intelectual puede destacarse *El principio federativo* (1863); *De la capacidad política de la clase obrera* (1865): *Teoría de la Propiedad* (1866).

[101] Su obra capital Camus, A.: *El hombre rebelde* (*L'Homme révolté*, 1951), apuesta por la defensa de una rebeldía moral y metafísica, marcando distancias respecto a la idea de revolución. En el pensamiento de Camus domina una crítica subyacente al marxismo y un cuestionamiento de postulados fundamentales de la filosofía del existencialismo. *Cfr*. Camus, A.: *El hombre rebelde,* traducción y Prólogo de Julio Lago Alonso, México D.F., Aguilar, 1959, Capítulo I ("El hombre rebelde"), pp. 587 y ss., capítulo II ("La rebelión metafísica"), pp. 606 y ss., Capítulo III ("La rebelión histórica"), pp. 681 y ss., donde trata la distinción entre "Rebelión y revolución" (Ibid., pp. 813 y ss.), Capítulo IC ("Rebelión y arte"), pp. 820 y ss., y Capítulo V ("El pensamiento meridional"), pp. 844 y ss. Véase, asimismo, Camus, A.: *El primer hombre,* trad. Bernárdez, Barcelona, A., Anagrama, 1994. Se interroga sobre "¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice "no". Pero si niega, no renuncia; es también un hombre que dice "sí", desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes toda su vida, juzga de repente inaceptable un nuevo mandato. ¿Cuál es el contenido de este "no"? Significa, por ejemplo: "Las cosas han durado demasiado"; "Hasta aquí, sí; más allá, no"; "Va usted demasiado lejos". Y también: "Hay un límite que usted no pasará". En suma, éste no afirma la existencia de una frontera. Se vuelve a encontrar la misma idea de límite en este sentimiento del rebelde que el amo "exagera", que extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le hace frente y lo limita (…). En cierta manera, opone al orden que le oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir" (*Ibid.,* p. 596).

[102] Weil, S.: "La filosofía", en *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, Madrid, Trotta, 2022, p. 70

"desprendimiento" y a la generosidad, algo que se puede apreciar fácilmente en sus "*Cartas*", por ejemplo, donde se ofrece a ayudar no sólo intelectualmente, sino también material y económicamente a sus amigos y colegas; indicando con innegable sinceridad preferiría colocarse en su situación desfavorable. No es baladí hacer notar sus coincidencia -ya indicadas antes- con San Francisco de Asís.

12. ¿QUÉ CONCEPTO DE LIBERTAD DEFENDIÓ SIMONE WEIL?

-La libertad es para Simone Weil libertad de pensamiento; libre desenvolvimiento de la personalidad en todas sus facetas y dimensiones donde ésta puede manifestarse. Una libertad entendida como no dominación y no privación de pensar la vida y orientarla en el sentido querido y responsable: la libertad es también responsabilidad hacia los demás y respectando y cuidando de la naturaleza como parte de "nosotros" como seres humanos.

-Las necesidades del alma se especifican en la libertad, la obediencia, la responsabilidad, la igualdad, la jerarquía, el honor, el castigo, la libertad de opinión, la seguridad, el riesgo, la propiedad privada, la propiedad colectiva y la verdad[103]. Ahora bien, "*echar raíces quizás sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana*". No resulta fácil de definir lo que se ha de entender por "raíz" y "echar raíces": "Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro". En tal sentido el ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios y espacios de que forma parte naturalmente[104]. Esas raíces expresan las necesidades de la persona consciente y organizada para conducir y orientar su vida. Por ello mismo, cada ser humano tiene necesidad de tener múltiples raíces para existir con dignidad y libertad. Las raíces hacen posible el arraigo como crecimiento posible del ser. El desarraigo está vinculado a esa carencia de raíces del existir y determina la desdicha del individuo. Las necesidades de la persona no siempre dependen de ella misma, pues al estar en sociedad existe una interrelación que determina los *recíprocos* deberes del ser humano. De ahí que postule una Declaración de los deberes hacia el ser humano, yendo más allá de la que considera insuficiente Declaración de "derechos" humanos[105] para garantizar una solidaridad colectiva y una nueva forma de justicia social.

- Simone Weil había reflexionado –en la teoría y vivido en la práctica- sobre lo que suponía la *merma de la libertad y la opresión social en el trabajo* asalariado. Lo cual había expresado en numerosos trabajos, muy especialmente los recogidos en el libro *La condición obrera* (y también

[103] Weil, S.: *Echar raíces,* trad. de González Pons, J.C., y Capella, J.R., Presentación de Capella, J.R., Madrid, Trotta, 1996, pp. 30-50.

[104] Weil, S.: *Echar raíces,* trad. de González Pons, J.C., y Capella, J.R., Presentación de Capella, J.R., Madrid, Trotta, 1996, p. 51.

[105] Como se sabe, el art. 1 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, establece que "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". De este modo se parte de una imagen del Hombre como un universal abstracto, con independencia de su condición específica (social, raza, religión, nacionalidad, etcétera). Refleja a la concepción del Hombre de la modernidad, que después sería matizada a través de los sucesivos atributos necesarios para dar cuenta de la necesidad de comprender los distintos ámbitos donde se desarrolla la personalidad del ser humano (en lo jurídico: la personalidad jurídica individual). Por otra parte, el art. 4 dispone que "nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas"; y el art. 5 establece que "todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica". De interés, al respecto, OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS: *La Abolición de la Esclavitud y sus Formas contemporáneas. David Weissbrodt y la Liga contra la Esclavitud,* Naciones Unidas, Nueva York y Ginebra, 2002. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/slaverysp.pdf

en otras recopilaciones de trabajos suyos) que para Weil era una forma devaluada de la dignidad humana del trabajador bajo condiciones capitalistas de producción y de explotación de la persona que trabaja[106]. Lo primero que hay que hacer es ayudarlos a recuperar o a conservar, según el caso, el sentimiento de dignidad como persona y como espíritu de clase, el cual es determinado por las condiciones efectivas de vida[107]. Simone Weil defendía que el valor de la dignidad humana -que pertenece a todos los individuos en una sociedad civilizada- tenía una expresión cualificada en la dignidad social (que se proclamaría de manera explícita en el artículo 1 de la Declaración universal de los derechos humanos de las Naciones Unidas de 1948, aunque su efectividad se muestra frágil en las distintas fases históricas). Y ello debe suponer la modificación de la relación de fuerzas que somete a los trabajadores a la dominación. Mientras tanto los trabajadores deben estar rebajándose para satisfacer las exigencias de la producción industrial. Decía Albert Camus que estimaba el pensamiento de Simone Weil y fue fiel editor de obras suyas- que "separar la libertad de la justicia equivale a separar la cultura y el trabajo, lo cual constituye el pecado social por excelencia"[108]. Le preocupaba que se utilizara la doctrina de los derechos humanos para ocultar la realidad de las situaciones de opresión, explotación y esclavitud encubierta bajo formas económicas o jurídico-políticas. Por ello *invertía el orden de las Declaraciones* afirmando la primacía de las obligaciones o deberes sobre los derechos[109], de manera que no se trataba tanto de negar la existencia en sí de los derechos, sino de

[106] Ampliamente, Monereo Pérez, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023.

[107] Weil, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas*,* trad. Dilon, A., Herrera, J., y Jutglar, A., Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pp. 73-74.

[108] Camus, A.: *Le pain et la liberté,* en Camus, A.: *Essais,* París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 797. Mostrando esa complicidad con el pensamiento de Weil añade: "pero la libertad no está hecha en primer lugar de privilegios, *está hecha sobre todo de deberes*" (*Ibid.,* p. 798).

[109] Weil no fue la única pensadora que situaba la obligación sobre los derechos subjetivos. Paradigmáticamente el solidarismo jurídico imperante en Francia durante la III República insistió en la "noción de deber social" como elemento para artícular una reforma social (Alfred Fouillée, Léon Bourgeois y Duguit en la estela de Durkheim...). Ilustrativamente, Fouillée, A.: *La ciencia social contemporánea,* trad. y Prólogo y notas de Adolfo Posada, Madrid, La España Moderna, 1894; Duprat, G.L.: *La solidaridad social (1906),* Prefacio de Richard, G., trad. de Peyró Carrio, F., Madrid, Jorro, D. (Ed.), Biblioteca de Sociología,1913. Bourgeois, L.: *Deux Discours de M. Léon Bourgeois,* París, Féderátion nationale de la mutualité française, 1903; Bourgeois, L.: *Solidarité,* Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998 (reproduit la quatrième édition, 1904; la première édition parut à Paris, chez Armand Colin, 1896); y, en general, la exposición de su pensamiento recogida en Hamburger , M.: *Léon Bourgeois 1851-1925,* París, Librairie des Sciences Politiques et Sociales, 1932, cap. III, pp.67 y ss. Véase, ampliamente, Monereo Pérez, J.L.: *La reforma social en España. Adolfo Posada,* Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2003, pp. 356 y ss.; Monereo Pérez, J.L.: *Los orígenes de la Seguridad Social en España. José Maluquer y Salvador,* Granda, Comares, 2007, Capítulo II, pp. 21-174 ("Ideologías jurídicas y seguros sociales"; "El significado político-jurídico de la solidaridad social en el contexto del reformismo europeo y español"), y pp. 175 y ss. Para Durkheim, consúltese Durkheim, E.: *Lecciones de sociología. Físicas de las costumbres y Derecho,* trad. Canto, E., y Estudio preliminar, "Cuestión social y reforma moral" (pp. VII-.LI), a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2006; Monereo Pérez, J. L.: "Inclusión social, división del trabajo y sistema democrático: Una reflexión sobre la teoría social de Durkheim. *Revista De Estudios Jurídico Laborales Y De Seguridad Social (REJLSS)*, (4), (2022), pp. 20-73. https://doi.org/10.24310/rejlss.vi4.14214. Respecto al propio pensamiento de Simone Weil, Monereo Pérez, J. L.: "El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, (2023) pp. 1–126. https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197

En el caso de Duguit la crítica a la noción de derecho subjetivo superó por su radicalidad el enfoque del solidarismo jurídico originario como corriente de pensamiento jurídico (no es consustancia a esta corriente la negación de los derechos subjetivos, y más acentuadamente su defensa de los derechos sociales). Véase Duguit, L.: *Las transformaciones del Derecho público y privado*, edición crítica de tres monografías de Leon Duguit vinculadas por la idea-fuerza de las transformaciones del Derecho Público y Privado y el por entonces emergente (en estado naciente) Derecho Social, con estudio preliminar, "«Objetivismo jurídico» y teoría de los «derechos» en León Duguit" (pp. XI-XXXIX), a cargo de Monereo Pérez, J.L., y Calvo González, J., Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2007; Duguit, L.: *Manual de Derecho Constitucional*, edición y estudio preliminar, «La teoría jurídica de León Duguit», a cargo de Monereo Pérez, J.L., y Calvo González, J., Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2005; Duguit, L.:

materializarlos en compromisos activos vinculantes en el plano jurídico y ético, por parte de aquéllos poderes (públicos o privados) concernidos para la exigibilidad de los *deberes* correspondiente a los seres humanos. Ese énfasis en los deberes de actuación hace que su propuesta de Declaración *invertida* -por así decir- sea más universalista -ecuménica, se podría afirmar con propiedad-, evitando el discurso instrumentalizado que de las Declaraciones suele hacer desde el mundo occidental[110].

Es manifiesto que Simone Weil no pretendía prescindir de los derechos, sino ante todo materializarlos a través del mayor énfasis otorgado a las obligaciones respecto a los seres humanos. Si se quiere "tomar en serio los derechos"[111], habrá que vincularlos a las obligaciones y las capacidades humanas y sus garantías de efectividad. No son suficientes las declaraciones abstractas de carácter jurídico-formal, en lo que se han basado a menudo el discurso de los derechos. Los valores que expresan y cristalizan en los derechos (la libertad, igualdad y fraternidad o solidaridad), tienen que tener una base de realidad, de manera que los individuos puedan disfrutarlos efectivamente. La realización formal tiene que converger con la realización material de los derechos, a riesgo de que se esté ante declaraciones retóricas: simples promesas proclives a sufrir diversos modos o mecanismos de neutralización e incumplimiento al desatender la condición social de los individuos y su exposición a las distintas esferas de poder que se ejercer sobre ellos. El problema no está en sí en los derechos, sino la ausencia o deficiencias de las garantías jurídicas e institucionales de compromiso activo para hacerlos valer (deberes u obligaciones). Además, esta es la única forma discursiva de hacerlos tendencialmente más universalistas. El binomio derechos-obligaciones; obligaciones-derechos atribuye poderes y deberes a los individuos elevándolos al ser social dotado de plenitud de potencialidades para el desarrollo de su personalidad. Al tiempo todos los derechos y la realización de las obligaciones respecto del ser humano requieren de intervenciones decisivas de los poderes públicos a través del Derecho positivo y de la acción político institucional. Y esto sirve para todas las "generaciones de derechos" (y no sólo para los derechos sociales de desmercantilización). Y este elemento del poder y de las acciones positivas (señaladamente del Estado constitucional como Estado Social de Derecho) es fundamental porque en el capitalismo tardío (modernidad tardía) lo que preside la sociedad civil es la existencia de poderes sociales no igualitarios, asimétricos, capaces de neutralizar la efectividad de cualquier derecho o de asumir cualquier obligación sobre la base de esa

Soberanía y libertad, trad. J.G. Acuña, revisión, edición y estudio preliminar, "La soberanía en la modernidad: León Duguit y la 'crisis de la soberanía" (pp. IX-LXXXVI), a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2013. Puede consultarse, Monereo Pérez, J.L. y Calvo González, J.: "León Duguit (1859-1928): jurista de una sociedad en transformación", en *Revista de Derecho Constitucional Europeo,* núm. 4 , 2005, pp. 483-551.

[110] Sin que puede afirmarse, en absoluto, una identidad de criterios, sí parece que esa propuesta se adelanta la crítica "interna" del discurso de los derechos humanos y a algunas las propuestas de las teorías de las "capacidades" formuladas por Amartya Sen y por Martha Nussbaum. De ahí que se pueda afirmar que, para estos dos grandes pensadores contemporáneos, la crítica de los derechos formalmente declarados como universales y la propuesta del derecho al desarrollo humano y la potenciación de las capacidades humanas, sería una forma de complementar y otorgar autenticidad y materiales a los derechos humanos o derechos fundamentales. Véase Nussbaum, M.C.: *Las mujeres y el desarrollo humano: un enfoque de las capacidades,* Barcelona, Herder, 2002; Nussbaum, M.C.: *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y Ley,* Buenos Aires, Katz editores, 2006; Nussbaum, M.C.: *Las fronteras de la justicia,* Barcelona, Paidós Ibérica, 2007; Sen, A.: Ética y economía, Madrid, Alianza Editorial, 1989; Sen, A.: *Nueva economía del bienestar. Escritos seleccionados,* edición y estudio a cargo de Casas Parado, J., Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1995; y señaladamente Sen, A.: *La idea de la justicia* (2009)*,* trad. Valencia Villa, H., Madrid, Taurus/Santillana, 2010. Puede consultarse, Monereo Pérez, J.L.: *La protección de los derechos fundamentales. El modelo europeo,* Albacete, Bomarzo, 2009, espec., Capítulo 5 ("El enfoque de las "capacidades" como complemento del "enfoque de los derechos"), pp. 143-161; Monereo Pérez, J.L.: "Derecho al desarrollo (Artículo 28 DUDH; Declaración de las Naciones Unidas sobre el derecho al desarrollo y Normas concordantes)", en Monereo Atienza, C. y Monereo Pérez, J.L. (Dirs): *El Sistema Universal de los Derechos Humanos. Estudio Sistemático de la declaración universal de los derechos humanos*, *el pacto internacional de los derechos civiles y políticos, el pacto internacional de los derechos económicos, sociales y culturales y textos internacionales concordantes*, Granada, Comares, 2014, pp. 951-983.

[111] Expresión tomada de Dworkin, R.: *Los derechos en serio,* Buenos Aires, Ariel, 1987.

misma realidad del poder y con independencia de su legitimidad. Resulta, pues, de manifiesto que el reconocimiento legal (sin verdaderas garantías para todos) no comporta por sí mismo la emancipación y el disfrute de aquellos valores que se pretende para todo individuo como realización plena de la dignidad humana. Es necesario luchar en las esferas política y civil para remover los obstáculos (como los límites de ejercicio de las libertades y las desigualdades sociales sustantivas) que impidan su materialización en el mundo de la vida. Entonces derechos y obligaciones (en sus dimensiones jurídicas e institucionales) puede ser instrumentos de emancipación -concreta y no abstracta- y no mecanismos que puedan enmascarar estructuras de dominación social. Así, se supera un modo de pensar propio de un humanismo abstracto, atraído de la realidad viva que evidencia que la realización plena de esa gran triada de valores son todavía más una aspiración.

- Las necesidades del alma se especifican en la libertad, la obediencia a decisiones legítimas y justas, la responsabilidad, la igualdad, la jerarquía, el honor, el castigo, la libertad de opinión, la seguridad, el riesgo, la propiedad privada, la propiedad colectiva y la verdad[112]. Ahora bien, "*echar raíces quizás sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana*". No resulta fácil de definir lo que se ha de entender por "raíz" y "echar raíces": "Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro". En tal sentido el ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios y espacios de que forma parte naturalmente[113]. Esas raíces expresan las necesidades de la persona consciente y organizada para conducir y orientar su vida. Por ello mismo, cada ser humano tiene necesidad de tener múltiples raíces para existir con dignidad y libertad. Las raíces hacen posible el arraigo como crecimiento posible del ser. El desarraigo está vinculado a esa carencia de raíces del existir y determina la desdicha del individuo. Las necesidades de la persona no siempre depende de ella misma, pues al estar en sociedad existe una interrelación que determina los *recíprocos* deberes del ser humano. De ahí que postule una Declaración de los deberes hacia el ser humano, yendo más allá de la que considera insuficiente Declaración de "derechos" humanos[114] para garantizar una solidaridad colectiva y una nueva forma de justicia social.

- Simone Weil había reflexionado -significativamente con cierta reiteración- sobre la dialéctica existente entre la obediencia y la libertad, sobre cómo explicar no sólo el hecho de que se mantenga de rodillas a masas de personas (masas de esclavos, de pobres, de subordinados…). Ella consideraba que este hecho históricamente confirmado "no tiene nada de espiritual. Es análogo a lo más brutal que hay en la naturaleza"[115]. En la historia "el milagro de la obediencia se muestra a nuestros ojos" incluso

[112] Weil, S.: *Echar raíces,* trad. de González Pons, J.C., y Capella, J.R., Presentación de Capella, J.R., Madrid, Trotta, 1996, pp. 30-50.

[113] Weil, S.: *Echar raíces,* trad. de González Pons, J.C., y Capella, J.R., Presentación de Capella, J.R., Madrid, Trotta, 1996, pp. 51.

[114] Como se sabe, el art. 1 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948, establece que "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros". De este modo se parte de una imagen del Hombre como un universal abstracto, con independencia de su condición específica (social, raza, religión, nacionalidad, etcétera). Refleja a la concepción del Hombre de la modernidad, que después sería matizada a través de los sucesivos atributos necesarios para dar cuenta de la necesidad de comprender los distintos ámbitos donde se desarrolla la personalidad del ser humano (en lo jurídico: la personalidad jurídica individual). Por otra parte, el art. 4 dispone que "nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas"; y el art. 5 establece que "todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica". De interés, al respecto, OFICINA DEL ALTO COMISIONADO DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LOS DERECHOS HUMANOS: *La Abolición de la Esclavitud y sus Formas contemporáneas. David Weissbrodt y la Liga contra la Esclavitud,* Naciones Unidas, Nueva York y Ginebra, 2002. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Publications/slaverysp.pdf

[115] Weil, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. González Castro, L., Página Indómita, 2020, pp. 97-106.

mirando de cerca a la muerte; no sólo por el peligro para él, sino que los individuos permanezcan sometidos hasta el punto de morir por una orden del que ordena. Y se interroga, sobre por qué se mantiene cuando la obediencia implica al menos tantos riesgos como la rebelión. La explicación del *enigma social* no se obtiene solo a partir de la economía (como era propio de una corriente marxista ortodoxa ciertamente dominante en su época), pues es incapaz de dar cuenta y conferir una visión nítida del problema subyacente.

La conclusión de su concepción existencial de la libertad del ser humano: *"Nada en el mundo puede impedir al hombre sentir que ha nacido para la libertad. Jamás, suceda lo que suceda, puede aceptar la servidumbre; porque piensa"*[116].

13. ¿CUÁL FUE SU CONCEPTO DE JUSTICIA?

A Simone Weil le interesa, ante todo, la realización de la justicia social, evitando todo mal para los individuos, tratarlos respetando su dignidad y una distribución equitativa de los bienes y de la riqueza disponible en la sociedad organizada.

La problemática de la opresión y la injusticia social es un rasgo permanente del pensamiento de Weil, antes y aún después de su libro *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934). Retiene el papel de los movimientos de masas y las dificultades planteadas por su incapacidad de un movimiento espontáneo cuando se trata de luchar contra una fuerza organizada de represión. De la idea de movimiento se pasa a la organización de la acción al servicio de los fines de transformación radical del orden social. Se alcanza la revolución de octubre de 1917, con consecuencias no esperadas en el sentido de los cambios pretendidos: instauración de una "dictadura del proletariado", los trabajadores "están política y económicamente a entera discreción de una casta burocrática". El resultado es completamente contrario a un "Estado obrero" que dé crédito a su nombre y significado político[117]. Deja claro lo que para ella es el socialismo: "lo cierto es que el socialismo consiste en la soberanía económica de los trabajadores, no de la maquinaria burocrática y militar del Estado". De manera que en dicha forma de Estado totalitario se asume el sometimiento con el consiguiente menoscabo del alma de los trabajadores. Su posición alternativa remite, pues, a una idea de la sociedad gobernada, en el terreno económico y político, por la cooperación de los trabajadores. Por otra parte, considera que tanto el Estado soviético como el régimen de la dictadura nazi no son fenómenos políticos encuadrables sin más en el marco tradicional de la teoría política y de la tradición marxista cuya centralidad es el movimiento histórico mediatizado por el desarrollo de la lucha de clases[118].

Habiendo luchado por la justicia social como se refleja en su otra gran obra *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social,* la experiencia le conduce a una cierta decepción sobre la fraternidad fáctica de los trabajadores y su capacidad real de resistencia a la opresión de los

[116] Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934)*,* trad. Revilla Guzmán, C., Barcelona-Buenos Aires-México, 1995, p. 100.

[117] Weil, S.: "Perspectivas: ¿Nos dirigimos hacia la revolución proletaria?" (25 de agosto de 1933), en Weil, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. González Castro, L., Página Indómita, 2020, pp. 13 y ss. Señala, con contundencia: "Y la opinión según la cual dicho régimen estalinista constituiría una simple transición, ya sea hacia el socialismo o hacia el capitalismo, parece igualmente arbitraria. Es obvio que la opresión de los obreros no constituye una etapa hacia el socialismo. La "máquina burocrática y militar", que representaba, a ojos de Marx, el verdadero obstáculo a la posibilidad de una marcha continua hacia el socialismo, una marcha mediante la simple acumulación de reformas sucesivas, no ha perdido obviamente esa característica de obstáculo por el hecho de que, al contrario de lo previsto, sobreviva a la economía capitalista" (*Ibid.,* pp.19-20).

[118] Weil, S.: "Perspectivas: ¿Nos dirigimos hacia la revolución proletaria?" (25 de agosto de 1933), en Weil, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. González Castro, L., Página Indómita, 2020, pp. 24-25.

poderes a los que están sometidos. Aunque no deja de luchar por el objetivo de una nueva civilización, ciertamente cae en un cierto pesimismo no sólo respecto a las instituciones que puedan encarnar el cambio civilizatorio (sindicatos, partidos y otras formas institucionalizadas de agregación social; lo que se extiende también respecto a los intelectuales vinculados formalmente a las clases trabajadoras), sino incluso en relación al movimiento social espontáneo de las clases oprimidas y desfavorecidas, cuya conciencia subjetiva ha visto cuestionada y debilitada por la asunción voluntaria -o inducida sin resistencia- de la sumisión a los poderes y la adhesión a ciertos valores productivas e insolidarios. Cuando no la simple pasividad de individuos convertidos en "masas" ante la instauración de un orden político injusto y la violencia ejercida contra los "otros" dentro y fuera del sistema productivo; o, en otras palabras, en todos los ámbitos de la vida. Pasividad, y a menudo indiferencia, conviene aclarar, tanto respecto de sus intereses y derechos de ellos los propios individuos como, más acentuadamente, en relación a las aberraciones hechas respecto de "los otros" y del conjunto de la sociedad.

14. ¿QUÉ TIPO DE HERMANDAD Y ALIANZA CONSTITUYEN LA JUSTICIA, LA VERDAD Y LA BELLEZA EN LA OBRA DE WEIL?

Según Simone Weil justicia, verdad y belleza son ante todo hermanas y aliadas. Entiende que *la justicia consiste en velar porque no se les cause mal a los individuos*. Ahora bien, "preservar la justicia, proteger a los hombres de todo mal, es en primer lugar impedir que se les cause mal. Para aquellos a los que se ha hecho mal, lo es *borrar las consecuencias materiales*, poner a las víctimas en una situación en la que la herida, sino ha llegado muy profundamente, pueda curarse de forma natural por medio del bienestar". Sin embargo, "para aquellos a los que la herida ha desgarrado totalmente el alma, es además y sobre todo calmar su sed dándoles de beber el bien perfectamente puro"[119].

Hay que tener en cuenta que la crítica al concepto abstracto de persona fue realizada también por Hugo Sinzheimer -uno de los grandes fundadores iusocialistas del Derecho Social del Trabajo (como también lo haría Gustav Radbruch desde su fundamentación a través de la filosofía del Derecho[120])-. Para él "la concepción universal dominante en lo jurídico ve al hombre desligado de su condición social, bajo el abstracto concepto de persona. Esta persona tiene voluntad, pero no situación social […]. En realidad hay, sin embargo, sólo hombres que se distinguen unos de otros por los medios sociales de que disponen. La igualdad de las personas es una creación conceptual, no una manifestación real"[121]. Para Sinzheimer el derecho humano del trabajador le entiende como un ser que existe como individuo situado. Su misión es asegurar su existencia corporal y moral, por la unión inseparable del medio social con su persona[122].

---

[119] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, pp. 88 y 91.

[120] Véase Radbruch, G.: *Filosofía del Derecho,* edición y estudio preliminar, "La filosofía de Gustav Radbruch: una lectura jurídica y política" (pp. XIII-CIX), al cuidado de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 1999; Radbruch, G.: *El Hombre en el Derecho. Conferencias y artículos seleccionados sobre cuestiones fundamentales del Derecho,* trad. Aníbal del Campo, revisión, edición y estudio preliminar, "Gustav Radbruch: un modelo de jurista crítico en el constitucionalismo democrático social", a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2020; Monereo Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional. La teoría crítica de Gustav Radbruch*, Barcelona, Ediciones de Intervención cultural/El Viejo Topo, 2020; Monereo Pérez, J.L.: "El modelo de jurista crítico en el Estado constitucional: Gustav Radbruch", en *Revista de Derecho del Trabajo,* editada por La Ley Uruguay, Año 8, núm. 28 (2020), pp.173-228.

[121] Sinzheimer, H.: *El perfeccionamiento del Derecho del Trabajo* (1922), en Sinzheimer, H.: *Crisis económica y Derecho del Trabajo. Cinco Estudios sobre la problemática humana y conceptual del Derecho del Trabajo,* trad., y estudio preliminar a cargo de Vazquez Mateo, F., Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, p. 61.

[122] Sinzheimer, H.: *El perfeccionamiento del Derecho del Trabajo* (1922), en Sinzheimer, H.: *Crisis económica y Derecho del Trabajo. Cinco Estudios sobre la problemática humana y conceptual del Derecho del Trabajo,* trad., y estudio preliminar a cargo de Vazquez Mateo, F., Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, p.64.

Una confluencia de pensamiento entre Simone Weil y Hugo Sinzheimer se aprecia cuando se trata de ver la configuración del trabajo. Para Sinzheimer -y en esto no está alejado de Weil- "el trabajo es una energía esencial. Quien presta trabajo no da ningún objeto patrimonial, sino que se da a sí mismo. El trabajo es el hombre mismo en situación de actuar… El trabajo no tiene, según las palabras de Carlos Marx, "otro continente que la sangre y la carne humana"… La fuerza de trabajo es la base personal de la vida humana, pertenece al mundo de los seres espirituales, que tiene su propio fin, cuyo destino, al no poder ser abstraído, sólo es un medio para fines ajenos". Y añade: "El hombre tiene una dignidad. Lograr la dignidad es la misión especial del Derecho del Trabajo. *Su función consiste en evitar que el hombre sea tratado igual que las cosas…* El Derecho del Trabajo hace valer una nueva concepción del hombre, viene a realizar "la humanidad real", que es mucho más que un simple humanismo ideológico. Quien se enfrente con la historia del Derecho del Trabajo verá claramente ante sí este impulso hacia la dignidad humana, que se hace efectivo en el Derecho del Trabajo"[123].

Contiene igualmente una crítica al concepto de abstracto de persona (no en sí al concepto de persona, cabe precisar). Por ello afirma que "la persona es un ser abstracto, tan abstracto que todos los hombres son iguales, porque se prescinde de su especial situación social. El paso de la cosa a la persona fue un extraordinario avance en la historia jurídica de la humanidad… Todos los hombres podrían tener todos los derechos…¡Pero, desgraciadamente, persistía el orden social!... El orden social nos coloca ante el dominio y la distribución de los bienes. Y en este terreno ya los hombres no son iguales, sino desiguales". Hay que dar un paso más para situar a la persona en su condición social, de manera que "el Derecho del Trabajo quiere llenar aquel vació que existe entre el hombre y la «persona», implantar el orden social en medio del orden jurídico, dar a la nueva época su derecho"[124]. A través de él cristaliza la persona socialmente situada. El reconocimiento de los derechos garantizados por la acción de los poderes públicos a los individuos que históricamente han carecido de poder supone conferir posiciones jurídicas que les sitúan como parte activa del ser social. Y esta forma de reconocimiento garantista es la que proporcional el constitucionalismo democrático-social con Estado Social de Derecho, el cual encuentra una expresión en el Derecho Social del Trabajo, como sector del ordenamiento jurídico que constituye una especificación de la Constitución jurídica (que se eleva a la Norma Fundamental del mismo). En este marco del garantismo constitucionalista los derechos no son simples promesas vacías (como, en gran medida lo eran, bajo el dominio del constitucionalismo liberal del siglo diecinueve). Es evidente, por lo demás, la eficacia real de los derechos depende de los marcos institucionales, pero también de los equilibrios de poder en el sistema político y en la sociedad civil donde imperan los poderes sociales y económicos asimétricos y no igualitarios. En un constitucionalismo democrático social sí parecería posible, al menos, que los derechos se correspondan efectivamente con obligaciones reforzadas de cumplimiento (no limitándose a hacer referencia a la persona genérica y abstracta de los derechos universales del ser humano[125]), evitando,

[123] Sinzheimer, H.: *La esencial del Derecho del Trabajo* (1927), en Sinzheimer, H.: *Crisis económica y Derecho del Trabajo. Cinco Estudios sobre la problemática humana y conceptual del Derecho del Trabajo,* trad., y estudio preliminar a cargo de Vazquez Mateo, F., Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, p. 72.

[124] Sinzheimer, H.: *La esencia del Derecho del Trabajo* (1927), en Sinzheimer, H.: *Crisis económica y Derecho del Trabajo. Cinco Estudios sobre la problemática humana y conceptual del Derecho del Trabajo,* trad., y estudio preliminar a cargo de Vázquez Mateo, F., Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pp. 73-74.

[125] En un contexto muy distinto a que le tocó vivir Simone Weil, como es el mundo de la segunda postguerra mundial y la actual fase de mundialización que conocemos como "globalización", se ha defendido una concepción intercultural de los derechos humanos; y, en relación a ello, se constata la existencia de luchas jurídicas cosmopolitas que postulan el establecimiento en el Derecho Internacional de garantía efectivas de "derechos humanos multiculturales", sobre la base de un política de reconocimiento de la diferencia a nivel global entre las tradiciones culturales de los Estados democráticos. En este sentido Santos, B.de.S.: *Sociología jurídica crítica. Par un nuevo sentido común en el derecho,* trad. C. Martín Ramírez y otros, Nota introductoria de Lema Añon, C., Madrid, 2009, pp. 509 y ss., y 542 y ss.; Kymlicka, W.: *las odiseas multiculturales. Las nuevas políticas internacionales de la diversidad,* trad. F. Beltrán, Barcelona, Paidós Ibérica, 2007, espec., pp. 15 y ss., y 187 y ss.; Kymlicka, W.: *Ciudadanía multicultural. Una*

así, que se queden en retórica discursiva o, peor aún, que sólo sirvan para enmascarar de estructuras de dominio político y social realmente existentes.

15. ¿QUÉ ES PARA WEIL UNA PRAXIS VERDADERA?

La filosofía de Simone Weil es una filosofía de la praxis y del compromiso, donde se unifica pensamiento y acción. Lo cual implica que si se detectan las situaciones de injusticia y opresión del otro sólo cabe la acción y el compromiso solidario por amor hacia el prójimo. Solo corresponde, pues, la entrega desinteresada con el desdichado u oprimido.

Precisa Weil que "si los que trabajan lo percibieran, si percibieran que por el hecho de ser las víctimas son en cierto sentido los cómplices, su resistencia tendría un impulso muy distinto del que puede proporcionarle pensar en su persona y su derecho. No sería una reivindicación; sería una sublevación del ser por entero, brutal y desesperada como la de una jovencita obligada a trabajar en un prostíbulo; y sería al mismo tiempo un grito de esperanza surgido del fondo del corazón". No son solo las condiciones materiales intolerables (salarios bajos, jornadas extenuantes…, cifras), sino que se suele olvidar "que el objeto por el que regatean, del que se quejan que se les obliga a entregar rebajado, del que se les escatima el justo precio, no es otra cosa que su alma"[126]. Cuando en el extremo

teoría liberal de los derechos de las minorías, trad. Castells Auleda, C., Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, espec., pp. 239 y ss.; Jellinek, G.: *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,* trad. y estudio preliminar originario de Adolfo Posada, edición y estudio introductorio "Genealogía de las Declaraciones de Derechos y su significación político-jurídica" (pp. VII-XXXVIII), a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2009; Monereo Pérez, J. L.: "De las declaraciones a la garantía multinivel de los derechos sociales fundamentales: la aportación de Georges Gurvitch", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, núm.12 (2022), pp. 166–273. https://doi.org/10.46661/lexsocial.6323.

[126] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, p. 56. Observa que "ese espíritu de regateo ya estaba implícito en la noción de derecho que las gentes de 1789 tuvieron la imprudencia de situar en el centro de la llamada que pretendían lanzar al rostro del mundo. Destruía por adelantado la virtud. La noción de derecho está vinculada a la de reparto, la de intercambio, la de cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca ella misma el proceso, el alegato. El derecho no se sostiene más que a través de un tono de reivindicación; cuando se adopta ese tono es porque la fuerza no está lejos, justo detrás, para confirmarlo, porque sin ella sería ridículo". Por lo demás, "Las nociones de derecho, de persona, de democracia pertenecen a esa categoría. Bernanos tuvo el coraje de observar que la democracia no opone defensa alguna ante los dictadores. La persona es por naturaleza sumisa a la colectividad. El derecho es por naturaleza dependiente de la fuerza. Las mentiras y los errores que ocultan esas verdades son extremadamente peligrosos, porque impiden recurrir a lo único que se sustrae a la fuerza y se preserva de ella; es decir, otra fuerza, que es el poder del espíritu" (*Ibid.,* pp. 58-59).
En esta reflexión hay -más allá de la crítica de algunas afirmaciones dirigidas a partidos y sindicatos- un elemento de lucidez respecto de la *fragilidad de la democracia de masas*, basadas en elementos cuantitativos inherentes a los proceso electorales; y puede que nos permita comprender el dominio y sometimiento de las clases populares y su atracción hacia las manipulaciones de medios de comunicación (con informaciones interesadas) y de partidos "atrapalotodo" que transmitan grandes promesas, la mayor parte de las veces promesas que serán incumplidas, porque no hay una guardián efectivo que las garanticen. En su enfoque originario los partidos políticos estaban llamados a ser un vínculo entre la sociedad civil y el Estado. Ahora bien: la deriva hacia esos partidos de masas "atrapalotodo" y su adición hacia el poder desnudo al servicio del propio interés fue ya advertida lúcidamente por Kirchheimer, O.Véase, al respecto, ampliamente, Monereo Pérez, J.L.: *Estado y democracia en Otto Kirchheimer*, estudio preliminar a Kirchheimer, O.: *El empleo de procedimientos legales para fines políticos*, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2001, pp.17-185; del propio Kirchheimer, O.: "The transformation of the Western European party systems", en Political Parties and Political Development, editado por LaPalombara, J., y Weiner, M., Princeton, Princeton University Press, 1966; Kirchheimer, O.: "El camino hacia el partido de todo el mundo", en Lenk, K.Y Neumann, F. (eds.): *Teoría y sociología críticas de los partidos políticos*, Barcelona, Anagrama, 1980. Progresivamente se ha derivado hacia la forma partido "cártel". El mismo partido "atrapalotodo" condujo a las condiciones idóneas generales que generaron el partido "cártel" (con liderazgo reforzado, débiles estructuras de democracia interna y utilización manipulativa de la opinión pública a través de los medios de comunicación de masas, redes sociales y de la propia acción institucional de los aparatos del Estado), obedeciendo a una dinámica vinculada a la crisis de la democracia de sistema de partidos (crisis de gobierno de partidos), y abundando con ello en la desafección de la ciudadanía y

de la opresión social se alcanza a la desdicha observa que "la desdicha es en sí misma inarticulada. Los desdichados suplican silenciosamente que les proporcionen las palabras para expresarse. Hay épocas en las que no se les conceden. Y hay otras en las que se les proporcionan, pero mal escogidas, porque quienes las escogen son ajenos a las desdicha que interpretan"[127]. Añade, más adelante, que "la desdicha es un mecanismo para aplastar el alma; el hombre que está preso en ella es como un obrero atrapado por los dientes de una máquina. No es más que una cosa destrozada y sanguinolenta"[128]. El problema básico: "*a los desdichados no se les escucha. Están en el estado en que se encontraría alguien a quien le hubieran cortado la lengua y que por momentos olvidara su lesión*… la desdicha y la verdad necesitan para ser entendidos de la misma atención, el espíritu de justicia y el espíritu de verdad no son sino uno. El espíritu de justicia y de verdad no es otra cosa que cierto tipo de atención, que es amor puro". Sus consecuencias sobre todo cuando el individuo produce en estas condiciones son relevantes[129]. La crítica a la división del trabajo (señaladamente, cuando esta se impone de manera jerárquica y coactiva), evidenciando sus consecuencias de fragmentación de la actividad como conformadora del ser social, ha sido llevada a cabo prácticamente desde los orígenes de la teoría crítica del modo de producción del capitalismo moderno -en la modernización del capitalismo[130].

Existe aquí un punto de conexión con las reflexiones de Ernst Bloch, resueltamente comprometido -como Weil- con la defensa de la dignidad humana. Buscaba la utopía social concreta -cierto que a través del Derecho natural histórico- de suprimir las situaciones sociales de opresión y humillación[131]. Bloch también evidenció las aporías y la "herencia tricolor" formada por los valores

su dependencia respecto del Estado. Significativamente se ha producido un fuerte descenso de la afiliación a los partidos en las últimas décadas. Respecto al modelo de cártel de partidos, como modelo ideal-tipo, véase Katz, R.S., Y Mair, P.: *Democracia y cartelización de los partidos políticos,* trad. R. López Ruiz, estudio introductorio de J.C. Monedero, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2022, pp. 61 y ss., 239 y ss., y 275 y ss. Asimismo, Ignazi, P.: *Partido y democracia. El desigual camino a la legitimación de los partidos,* Madrid, Alianza editorial, 2021, donde aborda la creciente desafección hacia los partidos de cada vez más ciudadanos en las democracias consolidadas.

[127] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, p.69.

[128] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, p.81.

[129] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, p.85. Observa al respecto que "por una disposición eterna de la Providencia, todo cuanto un hombre produce en cualquier terreno cuando el espíritu de justicia y de verdad lo domina está revistado del resplandor de la belleza". (*Ibid.,* p. 85).

[130] Véase, entre muchas obras sobre esta ardua problemática, Panzieri, De Palma, Salvati, Beccalli, Lettieri, Gorz: *La división capitalista del trabajo,* Buenos Aires, Pasado y Presente, 2 ª ed., 1974 (1ª ed., 1972); Gorz, A. (Comp.): *Crítica de la división del trabajo,* trad. Darnell, P., Barcelona, Laia, 1977; Casanova, A., Goodwin, Cronau, Joye, M., Matsunari, P. Y, Melnikov, A, Togliatti, P.: *La proletarización del trabajo inteletual,* edición a cargo del Comunicación-Barcelona, Madrid, Alberto Corazón, 1975; Sohn-Rethel, A.: *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemológica,* Barcelona, Ediciones de Intervención cultural/El Viejo Topo, 2001; Coriat, B.: *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa,* trad. Domínguez Cruz, R.A., 2ª ed., 1993; Coutrot, T.H.: *Critique de l' organisation du travail,* París, La Découverte, 1999; Clot, Y.: ¿El trabajo sin seres humanos? Psicología de los entornos de trabajo y vida (2008)*,* Madrid, Modus Laborandi, 2009; Azkenazy, P.: *Los desórdenes del trabajo. Investigaciones sobre el nuevo productivismo,* Madrid, Modus Laborandi, 2009.

Hay que tener en cuenta también que la crítica a la división del trabajo no puede conducir a una suerte de mitificación del trabajo intelectual en el marco de modelos de producción de racionalidad instrumental del tipo del imperante en el capitalismo avanzado. Entre otras cosas, porque el trabajo intelectual en sí mismo no libera de la subordinación y de la alienación que encuentra su base en las estructuras de poder de las organizaciones empresariales, incluso en sus formas más sofisticas de tecnologización del proceso productivo, que, por cierto, ayer y todavía hoy, los trabajadores intelectuales por ha sido objeto de proletarización y precarización en el marco de las distintas expresiones de la revolución científico técnica que se han producido sin alterar en lo sustancial las estructuras de dominación imperantes.

[131] Bloch, E.: *Derecho natural y dignidad humana,* trad. González Vicén, F., Madrid, Aguilar, 1980, pp. XI-XII. "De suerte que ni la dignidad humana es posible sin la liberación económica, ni esta, más allá de empresarios y obreros, sin la gran cuestión de los derechos del hombre… No hay una instauración verdadera de los derechos de los derechos

de libertad, igualdad y fraternidad y el sentido de la crítica a su falta de materialización en la praxis[132]. Por otra parte, la democracia exige el respecto al individuo, a la persona concreta, asumiendo el imperativo kantiano de no tratar a los hombres como medios, sino ante todo como fines en sí mismos. Es situar al hombre el centro del entramado de una sociedad democrática. Pero siempre que ello se convierte no sólo en un criterio moral, sino también, y necesariamente, en una "*praxis verdadera*"[133]. Para Weil la democracia tiene sentido no sólo en las instituciones, sino como elemento de atribución de poder de decisión de los individuos y sus agregaciones en una sociedad civil activa. Pero partiendo de la libertad como no dominación y explotación de todo tipo.

16. ¿POR QUÉ EN WEIL LA OBLIGACIÓN, EL DEBER DE LOS SERES HUMANOS PREVALECEN SOBRE SUS DERECHOS?

Los derechos (y las Declaraciones de derechos humanos) son importantes para las garantías jurídicas de los valores de la libertad, igualdad y fraternidad o solidaridad social. Pero el individuo no sólo tiene la posición activa de tener y exigir derechos (derechos subjetivos de diverso contenido esencial y finalista, ejercidos frente a los poderes públicos y privados), sino también obligaciones (jurídicas y éticas) como ciudadano que pertenece a una comunidad política sobre los demás, sin pretender desentenderse de esos deberes por su remisión a un Estado protector y a otras colectividades o individuos. En este sentido son obligaciones entre los individuos que se socializan y solidarizan entre sí; y son debidas para el nosotros comunitario (más allá de que esos deberes u obligaciones hayan sido formuladas o no como "obligaciones legales" por el Estado u otro poder público; y deberán seguir existiendo incluso cuando el Estado o poder público pueda negarlas como es el caso de los poderes autoritarios o totalitarios más o menos investidos de legalidad, pero no de legitimidad democrática). Weil podrá decir que "La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quién lo posee, sino de los demás hombres que se sienten obligados hacia él". Ello constituye también una democracia de la sociedad civil, propia si se quiere de una suerte de republicanismo cívico, que preside las relaciones comunicativas y solidaridad de quienes están unidos como seres humanos en una comunidad política democrática.

Pero al final el papel del Derecho se filtra -por más que Weil lo relegue-, porque conceptos como obligación, responsabilidad, obediencia se definen a través del Derecho. Aunque Weil afirma que la noción de obligación prevalece sobre la de derecho, que está subordinada y es relativa a ella, no advierte que la obligación constituye la otra cara del derecho y pertenece íntegramente al mismo

del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre… La utopía social estaba dirigida a la felicidad humana; el derecho natural, en cambio, a la dignidad de la humana… El auténtico Derecho natural, basado en una voluntad racional liberada, postulaba una justicia que había que conquistar en lucha; no una justicia desde lo alto que, distributiva y retributivamente, prescribe a cada uno su ración , sino una justicia activa, una justicia desde abajo, a fin de que no se la necesite ya… Teniendo en cuenta la plena seguridad de que tan poco posible es la dignidad humana sin el término de la miseria, como una dicha humana sin poner término a toda opresión antigua o moderna. Lo mejor de la Ilustración nos sale al paso precisamente en este terreno y se alza como una pretensión que nada puede eliminar" (*Ibid.,* pp. XI-XII).

[132] Bloch, E.: *Derecho natural y dignidad humana,* trad. González Vicén, F., Madrid, Aguilar, 1980, Capítulo 19, pp. 156 y ss.

[133] Reflexiona: "Porque la exigencia kantiana, *fundamento de todas las otras exigencias,* de que el hombre no pueda ser nunca tenido como medio, sino siempre como fin, no es una exigencia burguesa, más aún, es una exigencia que no puede ser nunca cumplida en una sociedad clasista. Todas las sociedades clasistas, en efecto, descansan, aunque de muy distinta manera, sobre la relación señor-siervo, sobre la utilización de los hombres y de su *trabajo* para finalidades que no son las suyas. El hombre como finalidad única… no hay duda de que ello significa, sin más, la negación de la explotación. Se trata de una repulsa meramente moral, sin duda, porque a la razón práctica de Kant le falta, por razón de la miseria alemana, toda praxis verdadera; pero, sin embargo, se alza como un tribunal frente a la explotación" de todo tipo. *Cfr*. Bloch, E.: *El principio esperanza,* trad. González Vicén, F., Madrid, Aguilar, 1980, tomo II, p. 456.

sistema y orden jurídico que se pretende relegar. Y es que la categoría central del pensamiento filosófico de Weil se sitúa en otra parte, es decir, en una experiencia en la que los vínculos con la ética y la política están aún por pensar. Esa categoría es la "desdicha", que va más allá del simple sufrimiento, pues se apodera del alma y la marca: es la conciencia de oscuridad y abandono de todo. Por ello afirma Weil en *Echar raíces* que "el gran enigma de la vida humana no es el sufrimiento, es la desdicha". Simone Weil acepta incondicionalmente la desdicha y vive con ella en su existencia. Pero también con las consecuencias anudadas a esa realidad del existir de los seres humanos[134]. Simone Weil subraya el papel de la educación y -no siempre coherente en ello- el papel del "sistema institucional", donde se sitúa la política y el Derecho: "Es necesario, finalmente, un sistema institucional que, en la medida de lo posible, sitúe en las funciones de mando a hombres capaces y deseosos de escucharlo y comprenderlo"[135].

La educación cumple la doble función de crear ciudadanos que estén preparados y que puedan pensar sobre su propio destino y realización personal en comunicación con lo demás; pero también, y al mismo tiempo, para Weil la educación es educación cívica, en el sentido de que el individuo pueda estar dotado para una ciudadanía activa, que esté en condiciones objetivas de participar y esté capacitado para decidir en la vida democrática de la comunidad política de pertenencia. Por eso Simone Weil defiende una educación para la formación de personas que piensan y ostentan la condición efectiva de ser ciudadanos activos y solidarios.

17. ¿CUÁLES FUERON LAS PRINCIPALES CRÍTICAS DE WEIL A MARX Y AL MARXISMO?

Como parte de la crisis política y cultural hay que entender su crítica del marxismo ortodoxo (el de su época era el marxismo de la segunda internacional socialdemócrata[136] y el comunismo autoritario, es decir, al mal llamado "socialismo real" totalitario implando en la Rusia soviética tras la Revolución de octubre de 1917; a la Rusia de Stalin la calificó de "dictadura burocrática"). Para Weil la humanidad se encaminaba hacia una forma totalitaria de organización social. Percibía que se caminaba a ritmo vertiginoso hacia la barbarie y generadora de nuevas desgracias humanas, alejándose de la aspiración de construir un mundo basado en el libre desarrollo de la personalidad de los individuos. La primera crítica, hace referencia a la limitación de los objetivos últimos a perseguir: "En realidad, Marx da cuenta admirablemente del mecanismo de la opresión capitalista, pero lo hace sin mostrar apenas cómo este mecanismo podría dejar de funcionar". Era ilusorio pensar que la lucha por el poder desaparecería con la instauración del socialismo[137]. Considera Simone Weil que toda civilización entraña una estructura de dominación y "toda civilización está fundada sobre la especialización, que implica la sumisión de los que ejecutan a los que coordinan: sobre esta base solo se puede organizar y perfeccionar la opresión, no aliviarla[138]. La sociedad capitalista está lejos

[134] Véase Agamben, G.: "Prefacio: Más allá del derecho y de la persona", en Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. J.L. Piquero, Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, p. 27.

[135] Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019, p.40.

[136] Para la crisis del socialismo y del marxismo desde finales del siglo XIX y todo el primer tercio del siglo veinte, véase Monereo Pérez, J.L: *La crisis de la socialdemocracia europea. Eduard Bernstein y las premisas del socialismo reformista,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2012, espec., pp. 75 y ss.; Monereo Pérez, J.L.: "Otto Bauer y la democracia social y económica en la República austríaca (Primera y Segunda parte), en *Revista de Derecho del Trabajo,* Edita la Ley Uruguay, vol. 10, números 33-34, 2022.

[137] Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social,* trad. Revilla Guzmán, C., Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pp. 46 y ss.

[138] Véase también, desde la experiencia propia, Weil, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas*,* trad. Dilon, A., Herrera, J., y Jutglar, A., Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pp. 121-122.

de haber elaborado en su seno las condiciones de un régimen de libertad y de igualdad, porque la instauración de un régimen así supone una transformación previa de la producción y de la cultura".

La posibilidad de una democracia efectiva no se puede realizar solo a través del desarrollo de las fuerzas productivas, como un motor determinante de la historia; desarrollo que sería casi ilimitado. El error que ella encuentra en el marxismo es que la tarea de las revoluciones consistiría esencialmente en la emancipación no de los hombres, sino de las fuerzas productivas, lo cual adquiere un carácter mítico. Encontraría en Marx y en el marxismo de la segunda internacional la unilateralidad del economicismo. Esto conduce a una visión inadecuada de las tareas de la democracia y de la acción transformadora consciente de las fuerzas y movimientos sociales. En el otro extremo el análisis de Marx tendría un componente mítico reflejado en expresiones como "la misión histórica del proletariado", lo que deriva hacia una suerte de "religión" de las fuerzas de producción y del papel político del proletariado como sujeto histórico. Piensa que "el socialismo pone a los hombres al servicio del progreso histórico, es decir, del progreso de la producción"[139]. Afirmación que goza de una gran aceptación en el plano histórico y de las ciencias sociales. Destaca que "el gran error de los marxistas y de todo el siglo XIX fue creer que andando, andando, iban a subir por los aires. Además esa creencia ilusoria estaba en contra incluso de la propia ciencia del siglo"[140]. Esa teoría del progreso y del "derrumbe" del orden del capitalismo era la propia de la ideología de la Segunda Internacional; pero ello no refleja posiciones contrarias de otras corrientes del marxismo[141].

Para Weil no son los acontecimientos los que imponen una revisión del marxismo, sino que lo es la propia doctrina de Karl Marx, la cual, debido a las lagunas e incoherencias que contiene, no

[139] Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934)*,* trad. Revilla Guzmán, C., Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, p. 49 y ss. En alguna afirmación, sin embargo, Weil parece forzar y simplificar el pensamiento de Marx, por ejemplo en su crítica discutible de la afirmación de Marx, según la cual "los hombres hacen su propio historia, pero en condiciones determinadas" y añade que "desear no es nada, hay que conocer las condiciones materiales que determinan nuestras posibilidades de acción; en el ámbito social, estas condiciones están definidas por la manera en la que el hombre obedece a la necesidad material atendiendo a sus propias necesidades, dicho de otro modo, por el modo de producción" (*Ibid.*, pp. 53-54). Cuestión distinta es el acierto de criticar la idea de progreso económico y tecnológico como una visión determinista que haría necesario el advenimiento de un régimen socialista que resolviese la contradicción interna entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (*Ibid.,* pp.56 y ss.). Lo que coincide con la crítica de Georges Sorel, Eduard Bernstein, de Walter Benjamin, y después con la realizada por otros autores que consolidarían la llamada Escuela de Frankfurt, como Adorno y Horkheimer, Pollock, etcétera. Respecto al pensamiento de Sorel que tuvo un influencia extraordinaria en distintas corrientes de pensamiento, véase Monereo Pérez, J.L.: "El sindicalismo y sus instrumentos de acción colectiva en la concepción de Georges Sorel. Un estudio crítico", en Lex Social, *Revista de Derechos Sociales*, Vol.12, núm.2, 2022, pp. 1-65. https://doi.org/10.46661/lexsocial.7369

[140] *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VIII, p.656.

[141] Paradigmáticamente, Bernstein, E.: *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia (1899),* trad. Díaz-Retg, E., revisión técnica, edición y estudio preliminar, "Fundamentos doctrinales del socialismo reformista: Eduard Bernstein", a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares, (Colección Crítica del Derecho), 2011. Esta edición incluye también su conferencia, ¿Qué es el socialismo? (1922). También todas las corrientes del austromarximo y del socialismo democrático de la República de Weimar y de la República Austríaca; y muchos otros pensadores que se consideraban así mismo marxistas críticos. Véase Monereo Pérez, J.L.: "Otto Bauer y la democracia social y económica en la República austríaca (Primera y Segunda parte), en *Revista de Derecho del Trabajo,* Edita la Ley Uruguay, vol. 10, números 33-34 (2022); Monereo Pérez, J.L: *"Estado y democracia en Otto Kirchheimer*" estudio preliminar a la obra de Kirchheimer, O.: *El empleo de procedimientos legales para fines políticos,* edición a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2001, pp.17-185; Monereo Pérez, J.L.: *La democracia en crisis: Harold J.Laski,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2004; Monereo Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional. La teoría crítica de Gustav Radbruch,* Barcelona, Ediciones de Intervención cultural/El Viejo Topo. 2020; Monereo Pérez, J.L.: "Democracia social y económica en la metamorfosis del estado moderno: Harold J. Laski", en *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, *11*(1)*,* (2021), pp. *298*–377. https://doi.org/10.46661/lexsocial.5426.

está ni ha estado nunca a la altura del papel que se quiere hacer desempeñar[142]. Esa crítica opera sobre la concepción del materialismo histórico y sus límites (pero aceptando algunos de sus postulados fundamentales[143]), como la concepción finalista de la historia, la ya aludida idea del progreso y el derrumbamiento del capitalismo por la fuerza de sus propias contradicciones internas. En la dimensión crítica subraya las contradicciones del marxismo[144] y examina críticamente las ideas de revolución y de progreso[145].

Resulta harto significativo que otros pensadores posteriores como Cornelius Castoriadis (1922-1997), también profundos conocedores e influidos por el pensamiento clásico griego, plantearan críticas similares: "lo que llamamos la concepción materialista de la historia nos parece hoy en día insostenible. Resumiendo, porque esa concepción: -hace del desarrollo de la técnica el motor de la historia en último análisis, y le atribuye una evolución autónoma y una significación cerrada y bien definida; -intenta someter el conjunto de la historia a categorías que no tienen sentido más que para la sociedad capitalista desarrollada y cuya aplicación a formas precedentes de la vida social plantea más problemas de los que resuelve; -está basada sobre el postulado oculto de una naturaleza humana esencialmente inalterable, cuya motivación predominante sería la motivación económica. Estas consideraciones conciernen al contenido de la concepción materialista de la historia, que es un determinismo económico (denominación utilizada a menudo, por otra parte, por los partidarios de la concepción). Pero la teoría es inaceptable en tanto que es determinismo sin más, es decir, en tanto que pretende que pueda reducirse la historia a los efectos de un sistema de fuerzas sometidas ellas mismas a leyes comprensibles y definibles de una vez por todas, a partir de las cuales estos efectos pueden ser íntegra y exhaustivamente producidos (y por lo tanto también, deducidos)"[146].

Simone Weil atrae a los jóvenes porque incita a indagar (y no dar por hecho) sobre el sentido de la vida y de las relaciones humanas. Reflexionar sobre nuestra condición individual y social, y

---

[142] Weil, S.: "Sobre las contradicciones del marxismo", en Weil, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, pp. 107-120, en particular p. 107. Le reprocha, entre otras cosas, su concepción mecanicista de la historia: "y es que ilusiones les hacen creer que las cosas van a ser fáciles, que un dios moderno llamado Progreso los empuja; que una Providencia moderna, llamada Historia, hace en lugar de ellos lo más grandes esfuerzos. Por último, nada nos permite prometerles, al término de sus esfuerzos de libertarios, goces y poder. La ironía fácil ha hecho mucho daño al desacreditar el elevado idealismo, el espíritu casi ascético de los grupos socialistas de comienzos del siglo XIX; con ello, no ha conseguido otra cosas que rebajar a la clase obrera" (*Ibid.*, pp. 119-120). Quizás en esta argumentación Weil simplifica enormemente el pensamiento de Marx, y le hace decir lo que quería decir que dijera el marxismo ortodoxo de la segunda internacional, pero también en la III Internacional comunista. Véase una reflexión sobre la trayectoria de los "marxismos", en Monereo Pérez, J.: *La crisis de la socialdemocracia europea. Eduard Bernstein y las premisas del socialismo reformista,* Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2012; y el desarrollo del marxismo crítico enmarcado, como es pertinente, en la larga duración (sin esclerotizarlo en una exclusiva y excluyente fase histórico-cultural determinada), en Monereo Pérez, J.L.: *La tradición del marxismo crítico,* Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho. Sección Derecho Vivo), 2011, pp. 39 y ss.

[143] Prueba de la influencia del pensamiento de Marx en Weil, es, por ejemplo, Weil, S.: "El materialismo histórico" (1934), en Weil, S.: *Escritos históricos y políticos*, (se corresponde con el Tomo II de las *Obras completas* de Simone Weill en la edición original francesa), Prólogo de Fernández Buey, F., traducción de López, A. y Tabuyo, M., Madrid, Trotta, 2007, pp. 106-109.

[144] Weil, S.: "Sobre las contradicciones del marxismo (Proyecto de artículo)" (1937), en WEIL, S.: *Escritos históricos y políticos*, (se corresponde con el Tomo II de las *Obras completas* de Simone Weill en la edición original francesa), Prólogo de Fernández Buey, F., traducción de López, A. y Tabuyo, M., Madrid, Trotta, 2007, pp. 116-122.

[145] Weil, S.: "Examen crítico de las ideas de revolución y de progreso" (1937), en Weil, S.: *Escritos históricos y políticos*, (se corresponde con el Tomo II de las *Obras completas* de Simone Weill en la edición original francesa), Prólogo de Fernández Buey, F., traducción de López, A. y Tabuyo, M., Madrid, Trotta, 2007, pp. 123-128. Este esayo parece una reformulación del comienzo de las "Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social" a la luz de la experiencia de fábrica y del Frente Popular en Francia.

[146] Castoriadis, C.: *La institución imaginaria de la sociedad. I. Marxismo y teoría revolucionara. 2. El imaginario social y la institución,* trad. Vicens, A., y Galmarini, M.A., Barcelona, Tusquets, 1983-1989, T. I, pp. 50-51.

a hacerlo libremente. Pone en práctica el pensar con todas las consecuencias y con independencia de agrade más o menos al lector o al interlocutor, o las propias instituciones (partidos políticos, sindicatos, Iglesia, etcétera).

18. ¿POR QUÉ CREE QUE WEIL DESPIERTA TANTO INTERÉS EN LA ACTUALIDAD, ESPECIALMENTE ENTRE LA GENTE JOVEN?

En estas condiciones impuestas en un orden de la sociedad que hace primar la racionalidad económica y tecnológica sobre la racionalidad social (la razón de la sociedad) existe una sensación, bastante generalizada, de rechazo del trabajo alienante y deshumanizado; de huida personal de la actividad laboral, en la cual no se pueda encontrar nada parecido a la realización de una vocación (personal y libremente elegida), ni a una liberación o emancipación. El trabajo aparece como una privación de la libertad y de tiempo vital que no contribuyen a la autorrealización del ser, ni una verdadera utilidad social del trabajo, dados los rasgos especulativos y extractivos de un capitalismo destructivo. Y ésta se pretende buscar fuera -prescindiendo completamente de la experiencia laboral.

La tremenda actualidad del pensamiento de Simone Weil -y los jóvenes y no tan jóvenes que la leen con identificación de pensamiento crítico o reflexivo- es que percibía que en las relaciones de trabajo, se estaba produciendo un fenómeno de deshumanización y de pérdida del sentido del trabajo como un hacer en la que persona interviene conscientemente. Es más: percibía que en el futuro -si las circunstancias estructurales no cambiaban- todo iba a ir a peor. Ello conllevaría la pérdida de la ilusión y el sueño de utopías liberadoras que fuesen realmente realizables en este mundo materializado -de despilfarro sin escrúpulos- y sin elemento espiritual (que no debe confundirse con la religión, aunque Weil fue creyente a su manera).

Simone Weil habla a los jóvenes del sentido espiritual del trabajo y su crisis; habla del amor al prójimo, de las solidaridades en el trabajo (también fuera del ambiente laboral); del compromiso y de las obligaciones con los demás; de la compasión hacía los seres humanos que padecen. Presupone la idea del conflicto en el trabajo y fuera del mismo (conflicto social), pero considera que la solución no está en la lucha de clases (que para Weil no puede ser el motor de la historia), sino en el cultivo de la humanidad y en el compromiso con las personas desfavorecidas y con los oprimidos. Considera que en la sociedad moderna existe una correlación entre trabajo y condición humana y ello determina el ser individual y el ser social, esto es la consideración social por el trabajo, pues éste es fuente de integración social. El trabajo es un modo específico de pertenencia social. De ahí que vería el mundo desde la percepción de una sociedad del trabajo (expresión que se utilizaría después por Karl Polanyi y Hannah Arendt), en el que sin perder la centralidad del trabajo, la persona pudiera reapropiarse del mismo en todos sus elementos, superando los aspectos degradantes de la racionalidad económica instrumental (trabajo abstracto como mercancía), con la consiguiente tendencia hacia la desintegración del tejido social. Advierte de los riesgos del individualismo que nos hace ajenos a los otros individuos que conforman la comunidad. Estos problemas -detectados por Simone Weil- no han hecho sino agrandarse y agravarse con una globalización como dimensión espacial de la que se ha dado en llamar “postmodernidad”.

El de Weil es un lenguaje de defensa de los valores que le son propios a las personas; y eso contrasta con la realidad de la creciente individualización y el egoísmo imperante tanto en las relaciones de trabajo, como en las relaciones sociales en general. Atrae a los jóvenes (e insisto, no sólo a ellos) porque en el fondo se buscar un sentido en la vida que vaya más allá del mundo material; un sentido de la vida que cada uno le da, pero que incorpora elementos inmateriales (en otras palabras, espirituales); sin sentido trascendente del mundo del consumo, de los intereses creados, del vivir sin pensar y sin prestan atención al sentido de la existencia y a la idea de comunidad. El discurso de Weil

aporta verdad, autenticidad, antidogmatismo; y de esto hay poco en la sociedad actual en que vivimos. Considera necesario "despojarse del señorío imaginario del mundo" y que es preciso "renunciar a los bienes materiales" y otorgar prioridad a los bienes espirituales. Y que ello es posible porque entiende -con Platón (cuya filosofía idealista es, a su vez, idealizada en el imaginario de Weil)- que la realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego" y esfuerzo.

En este sentido de reivindicación del ser en el tiempo, hay que "esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no-violencia eficaz"; aunque esto "también depende del adversario". De nosotros depende la preparación del futuro controlando el presente[147]. Y llama a los jóvenes a una vida basada en el respeto, la tolerancia y la solidaridad. Pero también el compromiso con los demás; a sus obligaciones constantes hacia el ser humano y el no permitir que padezca necesidad si tiene ocasión de socorrerlo. Les llamada a contribuir a la supresión de todas las formas de opresión e injusticias sociales y a apartarse de la visión utilitarista de los intereses creados y de la racionalidad instrumental y tecnológica de que contentarse o limitarse a que todo funcione con mayor eficiencia y del deseo del beneficio a toda costa (la lógica del mercado y de la mercantilización de todas las cosas), a cualquier precio, aunque sea en perjuicio del ser humano y de la naturaleza.

Y solo ello lleva en sí (presupone) un componente utópico de la voluntad de cambio social, respecto del cual Simone Weil no ocultaba su escepticismo (e incluso su pesimismo la condición humana marcada por la desgracia). Pero también se podría acoger, con Antonio Gramsci (su contemporáneo, pero éste desde el marxismo crítico), el lema de "pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad". Para una pensadora del desarraigo, de la obligación y de la necesidad del arraigo (el arraigo se funda en obligaciones), no sería una mala actitud para afrontar los dilemas de nuestro tiempo. Insistir en las obligaciones hacia el ser humano, ignorar el enfoque exclusivo y unilateral de los derechos que han de ser garantizados jurídicamente, pues no se trata de un rechazo sino, en ella, de un énfasis mayor en el valor de la obligación, para evitar, entre otras cosas, que el valor de los derechos se quede en la mera proclamación/reconocimiento sin efectividad real. Al tiempo -muestra la experiencia histórica de la lucha por el reconocimiento[148] y la justicia social- "obligaciones" y "derechos" requieren de la mediación de las instituciones políticas y jurídicas.

La "desafectación de la democracia" de muchos de los jóvenes deriva de factores culturales y políticos. Las instituciones democráticas se perciben por ellos como algo externo a su propia vida. Los partidos políticos -los tradicionales e incluso los nuevos- se burocratizan internamente y, a menudo, se realizan prácticas de corrupción intolerables, se percibe la inversión de la lógica de fines y medios, donde éstos últimos parecen prevalecer: la lógica de la lucha de poder interna a los partidos (una tendencia hacia la oligarquía burocrática y elitista advertida por Max Weber y luego estudiada brillantemente por Robert Michels en su obra capital sobre "Los partidos políticos"). Lo cual deriva en concepciones y prácticas de la democracia elitista (la llamada concepción elitista de la democracia, que anticipara Weil). También el incumplimiento de las promesas de los partidos; la mentira y la falta de verdad en ciertos discursos políticos (fenómeno que se ha dado en llamar "post-verdad"). Todo esto -y más que se podría añadir- ha generado un descontento innegable y sobre todo una *pérdida de confianza en la política y en las instituciones de la democracia constitucional parlamentaria.* Que yendo más allá de la "desafectación" y del simple descontento produce también "desafiliación", lo que

[147] Weil, S.: *La gravedad y la gracia,* trad., Introducción y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pp. 63-64, 125 y 206.

[148] Desde la llamada "tercera generación" de la Escuela de Fráncfort, véanse las aportaciones fundamentales de Honneth, A.: *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Buenos Aires/Barcelona, Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, 2010; Honneth, A.: *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007; Honneth, A.: *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, 1997; Honneth, A.: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática,* Madrid-Buenos Aires, Katz Editores, 2014.

se traduce, por ejemplo, en no ejercer el derecho al sufragio -no votar en las elecciones democráticas. La culpa de esta situación de destrucción desde el interior de las sociedades democráticas reside en las instituciones; en la falta de acción comunicativa que desalienta el debate en la esfera pública sobre el bien común y la solución de los grandes problemas y conflictos sociales.

Otro factor a tener en cuenta tiene que ver con las políticas llevas a cabo a partir de la crisis de 2008: políticas neoliberales de descompromiso social de redistribución clasista de la riqueza; de devaluación de los salarios; de dificultades de estructuración de unidades de convivencia (sean o no propiamente consideradas "familias"); de encarecimiento de la vivienda; de incremento de la pobreza absoluta (y no solo relativa), donde los grandes perdedores han sido las clases más desfavorecidas, clases trabajadoras; de la reducción de las clases medias (algunas de ellas situadas en la escala más elevada de las propias clases trabajadoras). Esta factor sociopolítico ha contribuido a generar desconfianza ante el *incumplimiento de las promesas de una democracia avanzada (artículo 1 de nuestra Constitución), donde los poderes públicos e instituciones del sistema democrático han de luchar para remover todos los obstáculos que impidan que la libertad, la igualdad y la solidaridad sean reales y efectivas (es la cláusula constitucional del Estado social que se contiene en el artículo 9.2, en relación con el citado artículo 1 de Nuestra Norma Fundamental de convivencia democrática).* Valores contrarios son los que encarna la derecha radical y la ultraderecha; un conjunto de valores alternativos (a los propios del constitucionalismo democrático social con Estado Social de Derecho), y que conducen hacia las opciones políticas propias de los regímenes autoritarios o, más radicalmente, decididamente totalitarios.

Pero también en la carencia de un sistema de educación cívica que falla para crear las condiciones idóneas de la ciudadanía activa, participativa y solidaria. En algunos casos ello conduce a la "pasividad" y a la no participación. Pero en otros, a apoyar a ideologías y partidos políticos de derecha radical (iliberales) y de ultraderecha (antidemocráticos y proclives al uso de la fuerza para imponerse) que precisamente cuestionan los valores superiores más importantes de la democracia constitucional y sus dimensiones garantistas tradicionales (la forma-Estado de Derecho) y las más incisivas y novedosas formas de democracia social y sustancial (el Estado Social de Derecho, y la garantía de los derechos fundamentales de las personas, incluidos los derechos fundamentales sociales).

Simone Weil quería distinguir entre legalidad democrática formal y legitimidad democrática sustancial, cuando advertía que no toda decisión adoptada por procedimientos formalmente democráticos es sin más legítima. Para la legitimidad no basada exclusivamente en la legalidad sino también en los grandes principios y valores consagrados en nuestras constituciones democráticas y en los tratados y declaraciones internacionales sobre derechos humanos fundamentales, la decisión ha de ser justa; como el propio Derecho ha de ser justo. De ahí el importante reclamo del pensamiento de Radbruch expresado en la conocida "fórmula Radbruch"[149]. Como ha sido advertido siempre vamos a vivir situaciones de injusticia dentro de un orden jurídico pero, cuando esta es notoriamente indigna, entonces la injusticia extrema no es derecho. En esta dirección, se ha escrito también que "según Radbruch el fundamento de validez de una norma se halla no solo en que haya sido creada con arreglo a lo establecido en otras normas superiores, sino en su conformidad con la justicia y los principios y valores consagrados en el ordenamiento jurídico y que les sirven de inspiración como elementos suprapositivos" a la mera legalidad"[150].

[149] Monero Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional. La teoría crítica de Gustav Radbruch*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, espec., Capítulo 4 ("La validez del Derecho y la legalidad y legitimidad. La "fórmula Radbruch"), pp. 161 y ss., y Capítulo 5 ("Justicia y Derecho social en Radbruch: del Derecho individual al Derecho social general. Los fundamentos de un Derecho "justo" y "legítimo"), pp. 179 y ss.

[150] Monereo Pérez, J.L.: *El Derecho en la democracia constitucional. La teoría crítica de Gustav Radbruch*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, espec., Capítulo 4 ("La validez del Derecho y la legalidad

Para la atracción que Weil ejerce en los jóvenes resulta también su forma de concebir el amor, para ella el amor, en el caso de alguien feliz, consiste en querer compartir el sufrimiento del amado desgraciado. El amor, en el caso de alguien desgraciado, consiste en verse colmado simplemente con saber que el amado está gozando, sin tomar parte en ese gozo, ni siquiera desear hacerlo. Nos dice: "de todos los seres humanos, sólo reconocemos la existencia de aquéllos a los que amamos. La creencia en la existencia de otros seres humanos como tales es amor". Piensa que "estamos atados con una cuerda a todo cuanto es objeto de afecto, pero una cuerda siempre se puede cortar"; y que "el amor tiende a llegar cada vez más lejos. Pero tiene un límite. Cuando ese límite se sobrepasa, el amor se vuelve odio. Para evitar este cambio, el amor debe hacerse diferente"[151]. Recordatorio importante ante el "ocaso del afecto" y la transformación del sujeto individual, en la dirección de su creciente fragilidad y vulnerabilidad y la crisis de sentido[152].

19. ¿CÓMO PLANTEABA WEIL LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA SOCIEDAD REGULADA A PARTIR DE NUEVAS PREMISAS?

Afirmaba Weil con una cierta contundencia que "Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta a las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. Hay que inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar acerca de si son indispensables." ¿A qué tipo de instituciones hacía referencia Weil? ¿Hemos sido capaces de construirlas? (*Escritos de Londres y últimas cartas*).

Esta reflexión ha podido causar cierta perplejidad en algunos intérpretes de su pensamiento, pero entiendo que ello parte de una falta de comprensión de lo que Weil afirma en el contexto de su reflexión crítica. Nos habla no desde las estructuras formales de sociedad y de sus instituciones, sino de la praxis real que se contrapone a ellas; de una declaración de derechos –bien intencionadas-, pero que no han sido capaces de suprimir las situaciones de injusticia social; de la mentira; de regímenes democráticos, que pese a serlos en su pilares fundamentales, no han cambiado de manera disruptiva las realidades del malestar social, la falta de cauces de participación activa permanente de los ciudadanos en la vida pública, la pervivencia del trabajo "servir" (para ella la organización capitalista del trabajo entroncaba todavía son el trabajo servil como una expresión específica y diferencia de ella, pero con rasgos, a menudo agravados en el trabajo fabril).

Por lo demás, aparece, aquí, la realidad ante el Derecho formal y sus limitaciones.

Ella pensaba en un nuevo modelo de sociedad democrática (ordenada de abajo a arriba, y no solo verticalmente desde las estructuras o instancias de gobierno de la sociedad), con amplios espacios para la sociedad civil; para el autogobierno de las empresas, que orientara su finalidad evitando subordinar la racionalidad económica a la racionalidad social (utilidad social) y a la espiritualidad del trabajo auténticamente libre y creativo. Era su utopía de construir una nueva sociedad regulada para las personas donde predominaran los "fines" humanos sobre los "medios" que deben estar a su servicio. Su pensamiento libertario (no entendido en la más reductiva concepción anarquista de este término), no ignoraba la necesidad de instituciones de gobierno colectivo y de representación de los individuos en la comunidad política. Y esas instituciones y los cauces de participación no podían, sino ser democráticos.

---

y legitimidad. La "fórmula Radbruch"), pp.161-163.

[151] Weil, S.: *La gravedad y la gracia,* trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pp. 105-109.

[152] Jameson, F.: "El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado", y "Postmodernismo revisado", *cit*., pp. 35-41.

Entendía que todavía no se habían constituidos esas bases. Ni todavía estaban creadas las condiciones culturales para lograr establecerlas. Pero -haciendo valer la responsabilidad intelectual en su época que atiende a las desgracias de nuestro tiempo histórico-, Weil propuso soluciones a nivel instituciones (por ejemplo una "Declaración de obligaciones hacia el ser humanos"; una constitución que las garantizara y consagrara los valores fundamentales; un concepto de libertad que se ejerce con observancia de la responsabilidad cívica; una ordenación autogestionaria de las fábricas, etcétera). Ello es también con la función de los intelectuales (entendiendo esta palabra en un sentido amplio, como comprensiva también de los "escritores" literarios): "los escritores no tienen que ser profesores de moral, pero tiene que expresar la condición humana. Y nada es más esencial a la vida humana, para todos los hombres y en todos los instantes, que el bien y el mal". Debe impregnar toda obra no extraña al destino del ser humano[153].

Decía Weil que "Salir de la *caverna* es aprender a no buscar una finalidad en el futuro. El presente no obtiene la finalidad. El futuro tampoco, porque sólo será presente. Pero no se le conoce. Si traemos al presente el punto de ese deseo nuestro que se corresponde con la finalidad, ésta penetra a través de él hasta lo eterno. Ese es el uso de la desesperación que aparta del futuro"[154].

20. BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA DE SIMONE WEIL. TRADUCCIONES AL CASTELLANO

Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001.

Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social,* trad. Revilla, C., Introducción de Jiménez Lozano, J., Barcelona, Paidós-ICE/UAB,1995.

Weil, S.: *Pensamientos desordenados,* Madrid, Trotta, 1995.

Weil, S.: *Carta a un religioso,* Madrid, Trotta, 1998.

Weil, S.: *El conocimiento sobrenatural,* Madrid, Trotta. 2003.

Weil, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. Revilla, C., Madrid, Trotta, 2015.

Weil, S.: *Ensayos sobre la condición obrera*. Contiene varias cartas sobre el tema escritas entre 1934 y 1936, un diario sobre la vida en la fábrica en 1934 y reflexiones de la autora sobre la condición obrera redactadas entre 1936 y 1942. Traducción castellana de Jutglar, A., Barcelona, Terra, 1962.

Weil, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas*,* trad. Dilon, A., Herrera, J. y Jutglar, A., Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

Weil, S.: *La condición obrera* (1951)*,* trad. Escarpín Carasol, T. y Escarpín Carasol, J.L., Madrid, Trotta, 2014.

Weil, S.: *La persona y lo sagrado,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Agamben, G., Madrid, Hermida editores, 2019.

Weil, S.: *La persona y lo sagrado. Colectividad-Persona-Impersonal Derecho-Justicia*, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* trad. Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2000.

Weil, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas,* trad. Larrauri, M., Madrid, Trotta, 2000

Weil, S.: *A la espera de Dios* (1950)*,* trad. Tabuyo, M. y López, A., Madrid, Trotta, 1996.

Weil, S.: *La gravedad y la gracia,* trad., Introducción y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007.

Weil, S.: *Poemas seguido de Venecia salvada,* trad. y Notas de Muñoz Fernández, A., Madrid, Trotta. 2006.

Weil, S.: *Sobre la ciencia*, Trad. Mattoni, S., Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006.

[153] Weil, S.: "Carta a Cahiers du sub sobre la responsabilidad de la literatura" (1941), en "La agonía de la civilización", en Weil, S.: "Agonía de la civilización", en Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022, pp. 71-75.

[154] *Cfr*. Weil, S.: *Cuadernos,* trad., comentarios y notas de Ortega, C., Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno XI, pp. 811-836.

Weil, S.: *Escritos históricos y políticos* (se corresponde con el Tomo II de las *Obras completas* de Simone Weill en la edición original francesa), Prólogo de Fernández Buey, F., traducción de López, A. y Tabuyo, M., Madrid, Trotta, 2007.

Weil, S.: *Echar raíces (1949),* trad. González Pont, J.C. y Ramón Capella, J., Presentación de Capella, J.R., Madrid, Trotta, 1996,

Weil, S.: *Raíces del existir: Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano,* trad. Valentié, M.R., revisión, edición y estudio preliminar, "Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil", a cargo de Monereo Pérez, J.L., Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2023.

Weil, S.: *La fuente griega (1953)*, trad. Escartín, J. L. y Escartín, M.T., Madrid, Trotta 2005.

Weil, S.: *Primeros escritos filosóficos,* trad. Escartín, J.L., Escartín, Mª.T. Prólogo de Bea, E., Trotta, 2018.

Weil, S.: *Intuiciones precristianas*, trad. Ortega, C., Madrid, Trotta, 2004

Weil, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. González Castro, L., Página Indómita, 2020.

Weil, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella,* trad. Bea, E., Revilla, C. y del Río, A., edición de Revilla Guzmán, C., Madrid, Trotta, 2022.

Weil, S.: *El amor,* trad. Piquero, J.L., Prólogo de Mesa Fernández, M., Paracuello de Jarama (Comunidad de Madrid), Hermida Editores, 2023.