

**EL SENTIDO DEL TRABAJO Y SU CENTRALIDAD EN LAS
SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS: PENSAMIENTO Y ACCIÓN EN
SIMONE WEIL**

***THE MEANING OF WORK AND ITS CENTRALITY IN
DEMOCRATIC SOCIETIES: THOUGHT AND ACTION IN SIMONE
WEIL***

JOSÉ LUIS MONEREO PÉREZ

*Catedrático del Departamento de Derecho del Trabajo y de la Seguridad Social
Seminario José Vida Soria. Universidad de Granada*

<https://orcid.org/0000-0002-0230-6615>

Cómo citar este trabajo: Monereo Pérez, J.L. (2023). El sentido del trabajo y su centralidad en las sociedades democráticas: pensamiento y acción en Simone Weil. *Lex Social, Revista De Derechos Sociales*, 13 (2), 1–126. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.8197>

RESUMEN

Para Simone 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 mecanismos de opresión institucionalizada, siendo la relación de trabajo un 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). En estas condiciones de subordinación o sometimiento al poder del empresario la situación real de los trabajadores es la de pérdida de la libertad y de toda posibilidad de creatividad en el trabajo. Todo ello le conduce a Simone Weil a defender “un trabajo no servil”. En la sociedad industrial la forma del trabajo asalariado (condición proletaria) es

generadora del desarraigo obrero. Es así, que la instauración generalizada de un “trabajo no servil” -no basado en el sometimiento y en la pérdida del sentido “espiritual” del trabajo-, debe suponer la supresión de la condición proletaria deshumanizada sustituyéndola por la condición de ciudadanía laboral respetuosa de la dignidad de la persona que trabaja. Este es el sentido de una propuesta de “*Estatuto del Trabajo*” de contenidos reformistas radicales. Para ello el movimiento obrero debe organizarse a fin de crear unas nuevas bases de organización de la empresa y la mejora sistemática de las condiciones de trabajo. Piensa que no se puede avanzar exclusivamente en un solo país para alcanzar el avance social, debe fortalecerse el internacionalismo obrero de una manera más eficaz y coordinada, y a través de estrategias concertadas.

PALABRAS CLAVE: Simone Weil, Sentido del Trabajo, Trabajo Subordinado, Libertad y Autonomía del Trabajador, Trabajo Digno, Ciudadanía Laboral, Democracia Económica, Declaración de Deberes Hacia el Ser Humano.

ABSTRACT

For Simone Weil, work under capitalist conditions of production organization (with the instrumental use of productive forces: machinery and technology, included) is carried out through mechanisms of institutionalized oppression, being the work relation a typical relation of social power/domination. In this way, the productive forces (the means) end up substituting the ends; at the same time workers are considered as simple "productive factors" (instrumental rationality). In these conditions of subordination or submission to the power of the employer, the real situation of the workers is that of loss of freedom and of any possibility of creativity at work. All this leads Simone Weil to defend "a non-servile work". In industrial society the form of wage labor (proletarian condition) is the generator of workers' uprooting. Thus, the generalized establishment of a "non-servile work" - not based on submission and the loss of the "spiritual" sense of work - must suppose the suppression of the dehumanized proletarian condition, replacing it with the condition of labor citizenship respectful of the dignity of the person who works. This is the sense of a proposal for a "Statute of Labor" with radical reformist contents. For this, the labor movement must organize itself in order to create new bases for the organization of the company and the systematic improvement of working conditions. He thinks that progress cannot be made exclusively in a single country to achieve social progress, workers' internationalism must be strengthened in a more effective and coordinated manner, and through concerted strategies.

KEYWORDS: Simone Weil, Meaning of Work, Subordinate Work, Worker Freedom and Autonomy, Decent Work, Labor Citizenship, Economic Democracy, Declaration of Duties Toward the Human Being.

SUMARIO

1. Elementos de biografía intelectual.

2. El pensamiento y la acción. La filosofía política de Simone Weil.

2.1. Bases filosóficas, espirituales y políticas. El compromiso social y político con las clases subalternas.

2.2. Pensamiento social. Causas de la libertad y de la opresión social. El papel del trabajo en la sociedad.

2.3. Crisis social y política.

2.4. La condición de los trabajadores: el sentido del derecho al trabajo.

2.5. Crisis social y política.

3. Bibliografía:

1º. Bibliografía seleccionada de Simone Weil. Traducciones al castellano.

2º. Sobre Simone Weil, su época y la vigencia actual de su pensamiento.

“A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos logran necesariamente hacerse *adorar* por sus esclavos. Porque la idea de estar absolutamente doblegado, de ser un juguete de otro resulta insostenible para un ser humano. Por eso, cuando a alguien se le priva de todos los medios de escapar a ese doblegamiento, no se le deja otra salida que convencerse de que las mismas cosas a las que le obligan él las hace voluntariamente, o, dicho de otra manera, no le queda otro remedio que sustituir la *obediencia* por la *abnegación*... Merced, precisamente, a este subterfugio, la servidumbre envilece el alma: en realidad, esa abnegación se asienta sobre una mentira, ya que sus motivos no resistirían un examen... La única salvación posible estriba en el hecho de *reemplazar la insoportable idea del doblegamiento, no ya por la engañosa ilusión de la abnegación, sino por el concepto de necesidad*... -la cual, por otra parte, no reviste nunca una impotencia total”

SIMONE WEIL¹

“Por encima de las instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, hay que inventar otras destinadas a discernir y a 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”

SIMONE WEIL²

¹ WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno I, págs. 56-57.

²WEIL, S.: “La persona y lo sagrado. Colectividad-Persona-Impersonal Derecho-Justicia”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág. 40.

1. Elementos de biografía intelectual

Hay en Simone Weil (1909-1943) una mezcla entre lucidez y radicalidad con sus innegables contradicciones³. Esta combinación, que la protege de toda “auctoritas” o contundencia, tenía que suscitar, y sigue suscitando, al igual que su figura por otra parte, repulsiones y fascinaciones, miedos y retornos, una mezcla de temor y admiración⁴. Simone Weil vivió en una época difícil en el cruce de dos mundos, uno a extinguirse y otro a emerger con manifiesta incertidumbre. Para ella “la época actual es de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en las que se debe cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsistencia. Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalistas 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”⁵. En esa dirección Simone Weil captó los grandes dilemas y contradicciones de su tiempo; en otros términos: supo captar el espíritu de la época⁶.

Es una de las pensadoras más importantes en las corrientes personalistas y existencialistas del siglo veinte⁷. Fue discípula de Alain en la École Supérieure, cursó estudios de filosofía en la Universidad de la Sorbona, coincidiendo con Simone de Beauvoir, siendo la número uno de su promoción y la segunda Simone Beauvoir⁸. Poseía una inteligencia fuera de lo común y un compromiso con la justicia en sentido material con los pobres, oprimidos y personas y colectivos vulnerables en general, a lo que al tiempo añadiría la lucha por la dignidad de la persona muy especialmente bajo el prisma de la centralidad del trabajo no alienado, sino como valor inherente a la existencia del ser humano. Tenía una visión espiritual del trabajo. Había comprendido el sentido de su época, pero también había

³ La biografía de referencia PÉTREMENT, S.: *Vida de Simone Weil*, Madrid, Trotta, 1997; asimismo, FIORI, S.: *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006; BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014; PLESSIX GRAY, F. DU.: *Simone Weil*, Montréal, Fides, 2003.

⁴ JIMÉNEZ LOZANO, J.: “Introducción” a WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs. 9-10.

⁵ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla, Introducción de J. Jiménez Lozano, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995, pág.43.

⁶ MONEREO PÉREZ, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023, espec., págs. 11 y sigs., y 17 y sigs.

⁷ Se han advertido, con agudeza, ciertos límites del personalismo –profesado, a su manera, también por Simone Weil, y que enlaza directamente con la problemática político-social que profesa-, indicando “la dificultad que experimenta un pensamiento político “personalista”, para el que únicamente la persona tiene un valor *ante la trascendencia* –aunque ese valor se encuentre ante todo en el *otro*, en la persona del *otro*-, para esclarecer y caracteriza la naturaleza de las entidades de intermediación entre los seres humanos. Argumentar en términos de valor *ante la trascendencia* equivale a postular que todo ser humano debe ser visto como sagrado. Una postulación que se sostiene en un universo discursivo en el que tienen sentido palabras como dignidad, o esperanza, o bondad –y que sabemos irreductible al mundo de la ciencia y de la técnica-. El *otro* resulta esencial en este pensamiento por ser quien posibilita el perfeccionamiento de cada uno al hacer transitivo el principio del amor, o –lo que para Simone Weil es lo mismo- de la justicia”, porque para Weil la verdad, la bondad y la belleza son lo mismo. Cfr. CAPELLA, J.R.: “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, págs. 147-159, en particular pág. 10.

⁸ BEAUVOIR, S.DE: *Mémoires d’ une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958, pág. 339.

anticipado muchos problemas que surgirían en la deriva de las sociedades contemporáneas. Pero también con el compromiso activo, es decir, con la lucha y el valor de hacerlo en la vida terrenal: “Decir que el mundo no vale nada, que esta vida no vale nada, y poner como prueba el mal, es absurdo, porque si esto no vale nada, ¿de qué nos priva entonces el mal? (...) Asimismo, hay que amar mucho la vida para amar todavía más la muerte”⁹. Ahí se percibe su propuesta –teoría y práctica- de conexión permanente entre pensamiento, realidad y acción.

Simone Weil defiende la vitalidad moral del ser humano que acepta su aspiración al bien, lo que coincide con su único valor real, el de una persona que procura vivir todos los aspectos de su vida en el nivel más elevado de compromiso espiritual y material con los individuos más vulnerables y con la creación de una sociedad justa. En sus acciones y sus pensamientos, Weil plantea el doble desafío de ejercer su plena libertad y de combatir toda suerte de injusticias¹⁰. El individuo puede estar en la historia de varias maneras: pasivamente o en activo. Lo cual sólo se realiza plenamente cuando se acepta la responsabilidad o cuando se la vive moralmente. Esta reflexión de María Zambrano¹¹ se podría aplicar perfectamente a Simone Weil. De hecho fue una gran polemista contra cualquier posición que estimara incorrecta, sea de ideología de izquierdas (pese a que estaba particularmente próximas a ellas) o de derechas.

Importa de ella su compromiso social que compagina con los estudios sobre las cuestiones más diversas y su experiencia en el trabajo personal en una fábrica. Esa experiencia vital influyó de manera determinante en la autenticidad y calidad de sus análisis sobre la condición social de los trabajadores y las exigencias de superarla a través no de la supresión o abolición del trabajo en sí mismo, sino de garantizar la dignidad de la persona que trabaja en condiciones de libertad y de participación creativa. El tema es tratado en diversos trabajos recopilados después en el libro *La condición obrera* y se filtra de manera visible en prácticamente en toda su obra, incluida la religiosa y propiamente filosófica (por ejemplo el desarraigo obrero industrial y del campo es tratado en su libro *L' enracinement* en el marco de su reflexión sobre las necesidades de la persona y del “alma humana”, las obligaciones y derechos de la persona, por este orden). Para ella vida y trabajo estaban unidas como exigencias de la realización integral de la persona en una doble dimensión material y espiritual (que para Weil abarcaba también una dimensión religiosa y espiritual fuera de ortodoxias y adscripciones a credos dogmáticos unidireccionales).

En su corta vida –treinta y cuatro años-, 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

⁹ WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, págs.122-123.

¹⁰ FIORI, S.: *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006, págs. 19 y sigs.

¹¹ ZAMBRANO, M.: *Persona y democracia* (1958), Madrid, Siruela, 2ª ed., 2004, pág. 19.

han sumergido, como las dos grandes guerras mundiales, ella aporta valores muy actuales que no se debe dilapidar.

Simone Weil aplicó en su obra un nuevo discurso del método; que adquiere múltiples resonancias tras el carácter fragmentario y aforístico de su discurso filosófico y sociopolítico que impulsa la búsqueda de las grandes dimensiones del ser¹². Simone Weil es una pensadora que interpela, que obliga a pensar al interlocutor y a ella misma. Vive la vida bajo el impulso moral, el compromiso con la verdad –que efectivamente hace libres a los seres humanos- y con algo no menos importante: *la autenticidad del ser en el mundo*. Esto se refleja en su toda su obra y muy especialmente en los *Cuadernos*, en los que trabajó asiduamente por espacio de nueve años, de 1934 a 1942; son la fuente de su sabiduría y el reflejo de su proceso de discernimiento del mundo, el fundamento de su pensamiento, que se despliega en un cúmulo de reflexiones, anotaciones e impresiones de su modo de pensar, de sus lecturas, proyectos y propuestas también en la realidad existencial.

Es lo cierto que el pensamiento de Simone Weil –que no se atiene a un “sistema”, sino que es en gran medida fragmentario e incluso deliberadamente desordenado, porque no cree en la idea de sistema para comprender y explicar la complejidad de las sociedades humanas¹³- ha experimentado un interés desde hace tiempo y muy especialmente en la dos últimas décadas en las que se ha podido apreciar su lucidez en la percepción de los problemas de su tiempo y el carácter duradero de muchas de sus reflexiones filosóficas, sociales, políticas y jurídicas, que mueven a la indagación de los grandes problemas de nuestro tiempo. Sin embargo, el hecho de que no estemos ante una pensadora constructora de un “sistema” (lo que, por cierto, no hace necesariamente ni más “grande” ni “original” a un pensador), sí se puede afirmar que su obra mantiene una coherencia interna general (afirmación, ésta, que no excluye la contradicción y aporías, que, sin duda, existen) y un conjunto de criterios e ideas-fuerza que permiten reconstruir su modo de pensar en los múltiples saberes en los que se despliega su personalidad creadora, en el sentido dado a esta expresión por Abraham H. Maslow y su enfoque humanista (la fusión entre la persona y su mundo; en la sinergia entre el individuo y la sociedad) y holista de la creatividad¹⁴.

¹² FIORI, G.: *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006, pág. 7. Fiori centra su lectura en la dimensión religiosa, indicando que “la causa principal de la enfermedad que ha estallado en Europa es la supresión del problema religioso en el seno del hombre. El problema religioso coincide con el problema de la elección entre el bien y el mal, esa pareja de opuestos que el ser humano debe enfrentar desde siempre” (*Ibid.*, págs. 9-10).

¹³ WEIL, S.: “La Philosophie”, en *Cahiers du Sud*, núm. 235, mayo de 1941, págs. 288-294. Citada por C. Ortega, “Introducción” a WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 43.

¹⁴ MASLOW, A.H.: *La personalidad creadora* (1971), trad. R. M. Rourich, Barcelona, Kairós, 5ª ed., 1994, espec., Segunda Parte (“La Creatividad”), págs. 81 y sigs.

2. El pensamiento y la acción. La filosofía política de Simone Weil

2.1. Bases filosóficas, espirituales y políticas. El compromiso social y político con las clases subalternas

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 intelectual de los hombres, y para los dos pensadores prevalece la ética de la convicción (en el sentido maxweberiano¹⁵). 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 en política. Y están viendo, además, en esos años, la tragedia personal que representa el complementar convicción ética y responsabilidad sociopolítica”¹⁶.

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, los humildes, las clases trabajadoras y las personas vulnerables en general¹⁷ (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 vulnerabilidad¹⁸; y se puede afirmar que mantuvo siempre una rebeldía inconformista ante cualquier tiempo de injusticia y sometimiento autoritario de la persona. Un rasgo fundamental de su filosofía es la búsqueda de la verdad¹⁹, con todas sus consecuencias. Trata de abrazar el sufrimiento del mundo²⁰. En su singular manera –se diría que crítica- de afrontar la religión Simone

¹⁵ WEBER, M.: *Política y ciencia y otros ensayos de sociología*, edición y estudio preliminar a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011.

¹⁶ FERNÁNDEZ BUEY, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados*, Edición de S. López Arnal y J. Mir García, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, págs. 27-29. Asimismo, las aportaciones recogidas en GÉRARD, V. (DIR.): *Simone Weil, lecturas políticas*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.

¹⁷ FERNÁNDEZ BUEY, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados*, Edición de S. López Arnal y J. Mir García, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, *passim*.

¹⁸ OTÓN, J.: *Simone Weil: el silencio de Dios*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021, págs.210 y sigs.

¹⁹ WEIL, S.: *Raíces del existir: Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, trad. María Eugenia Valentí, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil” (pp. IX y ss.), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2023, págs. 30-31 8”La verdad”), *passim*. En realidad, la defensa de la verdad es una cuestión central en esta obra póstuma de Simone Weil.

²⁰ 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 a sí 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. Deseaba contribuir a la causa. Se desesperaba y se deprimía; y al mismo tiempo descuidaba su precaria salud. El 15 de abril de

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 internas²¹. Así ha podido realizarse el valor de su experiencia religiosa y compromiso político²², pero al mismo tiempo se ha podido realizar una crítica severa desde un planteamiento inequívocamente católico conservador y ortodoxo²³.

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. BOSCH, A.: *La columna*, trad. J.M. Salmerón Arjona, Barcelona, Tusquets Editores, 2022, págs. 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, págs. 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 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.*, pág. 722). Fue enterrada el 30 de agosto de 1943 en el *New Cemetery* de Ashford, en la sección reservada a los católicos.

²¹ El excelente ensayo introductorio de Juan Ramón Capella resulta harto significativo y lúcido, 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, págs. 147-159.

²² GONZÁLEZ FAUS, J.I.: “Mística y verdad, solidaridad y belleza”, REVILLA, C.: “A la luz de lo sagrado. Experiencia religiosa y compromiso político”, VETÓ, 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, págs. 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. V. Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012, págs. 47-51, y págs. 53-62, respectivamente; y sobre todo la obra de OTÓN, J.: *Simone Weil: el silencio de Dios*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021, págs. 15 y sigs., 31 y sigs, 43 y sigs., y 105 y sigs. Asimismo, BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014, págs.13 y sigs.

²³ De manera contundente 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. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1961, págs. 281-321. Dentro de Capítulo II, de una “Segunda Parte”, titulada “Los aeronautas sin cargamento”, donde se incluye también a Aldous Huxley (*Ibid.*, págs. 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.*, pág. 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 certeza matemática; ahora bien: rehusó el bautismo por esperar a que una certeza la obligara a bautizarse” (*Ibid.*, pág. 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.*, pág. 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*, pág. 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

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, reconociendo 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 en el periodo final de 1937-1943). Había recibido una gran influencia del estoicismo que sería esencial en su modo de pensar y explicar lo real. La dimensión místico-religiosa del pensamiento político de Simone Weil²⁴. Su compromiso político y social con los oprimidos está vinculado 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 pobres²⁵ y las personas vulnerables está incrustada en la construcción posterior de

trabajo en las fábricas cobra a esta luz una claridad extraña. En este sentido, su libro político y social *l'enracinement 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.*, pág. 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).

²⁴ FERNÁNDEZ BUEY, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados*, Edición de S. López Arnal y J. Mir García, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, págs. 177 sigs., y antes en págs. 153 y sigs.

²⁵ En Simone Weil *ese compromiso adquiere una dimensión de 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 C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VIII, pág. 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 M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 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”.

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 pobres²⁶. Resulta obvia la contraposición de esta corriente del cristianismo social con la tradición del catolicismo social conservador²⁷.

Para la concepción franciscana 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 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 plano²⁸. Se destaca, por otra parte, su apuesta por la caridad, 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 el 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

Cfr. WEIL, S.: “Esta guerra es una guerra de religiones”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.81-88, en particular pág. 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 prolífica producción, destacando la obra de WEIL, S.: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1996; y con relativa continuidad en los *Cuadernos*.

²⁶ En este sentido, BOFF, L.: *Teología desde el lugar del pobre*, trad. J. García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1986, págs. 24 y sigs., y 51 y sigs. 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.*, págs. 9 y sigs. (que concluye con “la posibilidad de un cristianismo de los pobres”), págs. 42 y sigs., 65 y sigs., y 88 y sigs. (afirmando la misión evangelizadora y liberadora la Iglesia).

²⁷ 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”), págs. 68 y sigs. , 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”), págs. 116 y sigs.

²⁸ ROTZETTER, A., VAN DIJK, V. y MATURA, T.: *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy*, Madrid, trad. M. Antolín Guerra, Ediciones Paulinas, 1984, pág. 101.

franciscana se renueva en el siglo XIX siguiendo el espíritu de los “cristianos sociales”²⁹. 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 necesario³⁰.

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 activo³¹. Esta proximidad queda confirmada cuando 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 caso no valía la pena abrazarla, puesto que llegaría un día en que la pobreza me sería obligatoriamente impuesta y que así sería mejor...”³².

²⁹ 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. M. Antolín Guerra, Ediciones Paulinas, 1984, págs.157 y sigs., en particular págs. 237-264.

³⁰ SAN FRANCISCO DE ASÍS: *Escritos. Biografías. Documentos*, edición preparada por J.A. Guerra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978, págs. 81-96. En cuanto a los “modos de trabajar”, señala Francisco de Asís 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.*, págs. 112-113).

³¹ En su juventud, con 17 años (1199) tomó parte en la “revolución comunal” que acechaba amenazadora hacía tiempo dadas las circunstancias sociales existentes: los “menores” arrojan a los “mayores” de la ciudad e incendian sus casas. Los nobles se refugian en Perusa [Perugia], 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 [Perugia] 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. M. Antolín Guerra, Ediciones Paulinas, 1984, págs. 15 y sigs., en particular, págs. 25 y sigs. 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.*, págs. 72-73).

³² PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997, pág. 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

Como se ha indicado, Simone Weil acabó por anticipar, entre otras cosas, 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 continúa siendo, en lo principal, una noción vinculada al cristianismo histórico)³³. 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 –protegitiva– y otra menos valiosa –prescindible–³⁴. 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 enriquece nuestro 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 atendiendo al tiempo en que le tocó vivir. Este será una parte significativa de su legado

creado había sido, sin embargo, abandonado por Dios, que guardaba silencio ante la tragedia y la maldad humana.

³³ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, donde corrige el lenguaje de la corriente del personamiento moderno llamada personalista. La utilización habitual del concepto de persona 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.*, pág. 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, delimitada por una operación muda del pensamiento” (*Ibid.*, pág. 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 a una “moderna expulsión de la Humanidad”. Cfr. ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo* (1948), 2 volúmenes, trad. G. Solana, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, Capítulo IX, del Vol. I, págs. 343 y sigs., 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.

³⁴ 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; *Los orígenes de lo político ¿Hannah o Simone Weil?*, trad. R. Rius Gatell, Barcelona, Paidós, 1999; *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006; *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. A. García Ruíz, Barcelona, Herder, 2009; *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, trad. C.R. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2009; *El dispositivo de la persona*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Amorrortu, 2011; *Personas, cosas, cuerpos*, trad. A. Jiménez, Madrid, Trotta, 2017; y con ciertos cambios significativos, en *Institución*, Barcelona, Herder, 2022.

para las generaciones que le sucedieron hasta el presente³⁵. Simone Weil se posiciona política y públicamente respecto a las grandes 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. En definitiva, pensar la sociedad y en 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 completo³⁶. 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”³⁷. 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 fuerza, 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

³⁵ 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, págs. 71 y sigs., sobre “al encuentro de los pobres”; PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997.

³⁶ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, págs.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.*, págs. 40-49).

³⁷ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, págs.51-52.

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).

Por ello entiende que “si tal es el bien parece difícil ir mucho más allá en la senda del mal de lo que ha ido la sociedad moderna, incluso la democrática. Específicamente, *una fábrica moderna puede no estar muy lejos de los límites del horror*. Todo ser humano es allí constantemente perseguido, acosado por la intervención de voluntades extrañas, y al mismo tiempo el alma permanece en el frío, la angustia y el abandono. Donde el ser humano precisa de cálido silencio, se le ofrece un tumulto helado”. Ahora bien, “el trabajo físico, aunque sea un esfuerzo, *no es un sí mismo una degradación*. No es arte, no es ciencia, pero es otra cosa que posee un valor absolutamente igual al del arte y la ciencia. Pues procura una posibilidad igual para el acceso a una forma impersonal de atención”³⁸. Se percibe aquí la idea-fuerza que quiere transmitir Weil del trabajo como valor, como elemento de desarrollo de la personalidad de la persona que trabaja y de consciencia vital (y no solo –en sí importantísimo- de integración en la sociedad). Teniendo en cuenta que para Weil un valor es algo que se admite incondicionalmente, porque cada instancia de la vida humana se orienta de hecho siguiendo un sistema de valores; esto es, un sistema de valores, desde el momento en que orienta una vida, no es aceptado bajo cierta condición, sino lisa y llanamente aceptado. Siendo el conocimiento condicional, los valores no son aptos para ser conocidos. Pero no se puede renunciar a conocerlos, porque sería renunciar a creer en ellos, lo cual es imposible, toda vez que la vida humana no puede no estar orientada. De este modo, en el centro de la vida humana hay una contradicción³⁹. Para Weil la noción de valor está en el centro de la filosofía. Entiende que “un criterio sobre los valores es para todo hombre suprema necesidad; pero es también lo que ningún hombre puede nunca alcanzar”⁴⁰.

Piensa Weil que el trabajo más de lo que se suele afirmar en una sesgada concepción economicista es un valor que contribuye a ampliar las esferas de la dignidad humana (uno

³⁸ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.54.

³⁹ 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. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, págs. 53 y sigs., en particular pág. 54.

⁴⁰ 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. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, págs. 53 y sigs., en particular pág. 53. Según Weil, en realidad “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 otra contradicción, pues hay contradicción en tomar como fines lo que son simples medios. Esta contradicción es sentida por todos...” (*Ibid.*, pág. 54).

de los ámbitos donde se desarrolla la personalidad del individuo), tanto más en sociedades basadas en el trabajo productivo. A través del trabajo la actividad humana añade valor al mundo y a su propia existencia. No es de extrañar que el trabajo sea apreciado como categoría antropológica, siendo una actividad constitutiva del ser humano. Se comprende, pues, que el trabajo constituya un elemento del vínculo social que contribuye potencialmente a la integración e inclusión en la sociedad (“sociedad del trabajo”). Es un factor de socialización y propicia la formación de identidades individuales y colectivas/sindicales. Por lo demás, en las sociedades modernas –a diferencia de las sociedades antiguas- el trabajo está estrechamente vinculado a la ciudadanía en sus diversas dimensiones (ciudadanía civil, política, económica, social y cultural).

Es evidente que ello parte al menos de la desmercantilización relativa del trabajo, es decir, la no concepción del trabajo como pura mercancía que actúa en las relaciones de intercambio mercantil (trabajo como estricto factor de producción). Implica la relativa superación del trabajo abstracto-mercantil⁴¹. La persona que trabaja es el *homo faber*, que transforma la naturaleza –el mundo exterior- y al hacerlo se descubre –en cierta medida- a sí mismo en el despliegue de su personalidad creadora. El trabajo como actividad humana es objeto de relaciones sociales de tipo económico que trasciende a la conformación del ser social (ahí estaría la visión humanista y utópica de autores como Marx y, en parte, Hegel). Lo que acontece es que en el modo de producción del capitalismo domina el trabajo alienado; el trabajo abstracto-mercancía no contribuye al desarrollo de la personalidad, sino a su degradación como factor de producción bajo el prisma del proceso de racionalización del capitalismo⁴². Weil subrayará el hecho fáctico –acreditado por su experiencia- de que el trabajo es reducido en el capitalismo a factor de producción impidiendo en el desarrollo de la personalidad humana creadora. La técnica no se pone al servicio del individuo-trabajador, sino que el trabajador queda sometido a una racionalización instrumental y voluntad de poder que le supera⁴³. El cuestionamiento

⁴¹ MONEREO PÉREZ, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996; MONEREO PÉREZ, J.L.: “Por una teoría general de los derechos sociales fundamentales que garanticen su plena efectividad”, en *Derecho de las relaciones laborales*, núm. 8 (2017), págs. 698-762.

⁴² MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía* (escritos en 1844), en *Obras escogidas*, edición y estudio preliminar a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012. Donde se contraponen el trabajo abstracto-mercancía (trabajo asalariado, regulado por el mercado y sin protecciones sociales públicas significativas) a la concepción humanista del trabajo como esencial de la persona y elemento que propicia su autorrealización. Para él, la plena superación del trabajo abstracto-mercancía exigiría una nueva articulación del modo de producción en un cauce paralelo con la transformación hacia un nuevo tipo de sociedad regulada de tipo colectivista.

⁴³ En este sentido resulta singularmente expresiva la concepción de JÜNGER, E.: *El trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquest, 2ª ed., 1993. Jünger veía “la técnica como movilización del mundo por la figura del trabajador” (*Ibid.*, págs.147 y sigs.). El autor realza –dentro la emergencia del “Estado total” que auguraba como Estado totalitario (“el tránsito de la democracia liberal al Estado de trabajo”, *Ibid.*, págs. 224 y sigs.)- que “dentro del mundo de trabajo la reivindicación de libertad aparece como reivindicación del trabajo”. Hasta tal punto es así, que, en su opinión, “no podrá hablarse de un dominio del trabajador, de una “edad del trabajador”, hasta que no salga a luz esa versión de la reivindicación de libertad. Pues lo que importa no es que tome el poder una capa política o social nueva, lo que importa es que un tipo humano nuevo, de igual alcurnia que todas las grandes figuras históricas, llene el espacio de poder y le otorgue sentido” (*Ibid.*, págs. 62 y sigs.).

del carácter liberador del trabajo también es subrayado por Max Weber⁴⁴ y Karl Polanyi⁴⁵, dadas las condiciones de subordinación en que se enmarca la relación de trabajo asalariado y que lejos de propiciar la autorrealización/emancipación propia la alienación (insistiendo en los aspectos *existenciales* –espirituales- y no sólo en la dimensión económica y productiva) y la creación de una relación de poder de sometimiento a los poderes directivos del empresario y una división del trabajo más de tipo jerárquico que horizontal (la condición salarial; la condición del trabajador). En esas condiciones no se puede desarrollar todas las potencialidades del trabajo como actividad realizada conforme a un plan racional en el que la persona que trabaja se sienta coparticipe de la organización del proceso productivo y de la utilidad social del trabajo. Y ello sin pensar que la vida se agote en el trabajo productivo, pues el trabajo es uno de los ámbitos más relevantes en que la persona desarrolla su personalidad, pero sin que su centralidad en una “sociedad del trabajo”⁴⁶ suponga el ocultamiento de los demás ámbitos en que aquélla se despliega en una sociedad y que contribuyen a la socialización y a la integración de los individuos sociales en la esfera pública.

En esa dirección de pensamiento piensa que “exactamente en la misma medida que el arte y la ciencia, aunque de manera distinta, el trabajo físico supone cierto contacto con la realidad, la verdad, la belleza de este universo, y con la sabiduría [que para Weil no resulta simplemente de un elevado nivel de inteligencia, es un *estadio superior*⁴⁷] eterna que constituye el orden”. De se sigue que “despreciar el trabajo es un sacrilegio exactamente en el mismo sentido que lo es pisotear una hostia”⁴⁸. ¿Pero las condiciones del trabajo en

⁴⁴ Puede consultarse 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”), págs.169 y sigs., y Capítulo III (“Modernización y paradigma de racionalización del Poder y del Derecho en la sociedad contemporánea”), págs. 261 y sigs. Del propio WEBER, M.: *Historia económica general*, México, FCE, 1942; WEBER, M.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944 (Varias ediciones posteriores, en dos o en un solo volumen): WEBER, M.: *Política y ciencia y otros ensayos de sociología*, edición y estudio preliminar a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2011.

⁴⁵ POLANYI, K.: *La Gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1989, págs. 69 y sigs. Karl Polanyi buscaba una síntesis entre socialismo y cristianismo. Cfr. POLANYI, K.: “Marxisme et christianisme” (1933-1946), recogido de *Christian Left Study Circle, Polanyi, sur Marx et le marxisme*, presentación de M. Mendell, *Interventions économiques*, núm. 18; POLANYI, K.: *La libertà in una società complessa*, a cura di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1987, Parte Primera (“Democracia y socialismo”), págs. 3 y sigs.; Parte Tercera (“Democracia y ciudadanía industrial”), págs.141 y sigs.

⁴⁶ POLANYI, K.: *La Gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989; ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998; HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.

⁴⁷ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, págs.79-80.

⁴⁸ “Un día se despertará al otro lado del muro. Puede que aún siga cautivo, sólo que en un marco más espacioso. ¿Qué importa? En adelante posee la llave, el secreto que derriba todos los muros. Está más allá de eso que los hombres llaman inteligencia, está donde comienza la sabiduría”. WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, págs.55-56. Afirma, que el trabajo “es el contacto físico con la belleza del mundo a través del dolor del esfuerzo”. Cfr.

bajo estructuras organizativas de mando, vigilancia y control permiten una liberación a través del trabajo productivo?

Precisa Weil: “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”⁴⁹. Cuando en el extremo

WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad., y Prólogo de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág. 125.

⁴⁹ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág. 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.*, págs. 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 procesos 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 un 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 Otto KIRCHHEIMER. 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, págs. 17-185; Del propio KIRCHHEIMER, O.: “The transformation of the Western European party systems”, en *Political Parties and Political Development*, editado por Joseph LaPalombara y Myron Weiner, 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 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, págs. 61 y sigs., 239 y sigs., y 275 y sigs. Asimismo, IGNAZI, P.: *Partido y democracia. El desigual camino a la legitimación de*

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 desdichas que interpretan”⁵⁰. 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”⁵¹. El problema: “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 relevantes⁵². 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, si no 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”⁵³.

Hay que tener en cuenta que la crítica al concepto abstracto de personalidad 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 Derecho⁵⁴)-. Para él “la concepción universal dominante en lo

los partidos, Madrid, Alianza editorial, 2021, donde aborda la creciente desafección hacia los partidos de cada vez más ciudadanos en las democracias consolidadas.

⁵⁰ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.69.

⁵¹ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.81.

⁵² WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.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 revestido del resplandor de la belleza”. (*Ibid.*, pág. 85).

⁵³ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, págs. 88 y 91.

⁵⁴ 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 J.L. Monereo Pérez, 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 J.L. Monereo Pérez, 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), págs.173-228.

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”⁵⁵. Para Sinzheimer “el derecho humano del trabajador le entiende como un ser que existe como individuo. Su misión es asegurar su existencia corporal y moral, por la unión inseparable del medio social con su persona”⁵⁶.

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”⁵⁷. 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 vacío que existe entre el hombre y la “persona”, implantar el orden social en medio del orden jurídico, dar a la nueva época su derecho”⁵⁸. A través de él cristaliza la persona

⁵⁵ 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 F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pág. 61.

⁵⁶ 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 F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pág.64.

⁵⁷ 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 F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pág. 72.

⁵⁸ 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*

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 proporciona 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, que la eficacia real y efectiva 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), evitando, así, que se queden en retórica discursiva o, peor aún, que sólo sirvan para enmascarar de estructuras de dominio político y social realmente existentes.

La crítica de Weil estaba presidida, en el fondo, por la idea de que los derechos sin garantías de efectividad ocultaban la realidad de su inobservancia en una sociedad en la que dominan las poderosas fuerzas que operan y controlan los mercados, lo que determinaba, entre otras cosas, la proclamación de derechos sin ser acompañadas de las determinantes obligaciones hacia los seres humanos. En esa crítica y en su énfasis en las obligaciones tiene sentido afirmar que el efecto político de un derecho sin garantías de efectividad puede conllevar el enmascaramiento de los poderes sociales dominantes en la sociedad política y en la sociedad civil. Por otra parte, Simone Weil con el concepto de obligación quiere *enfaticar el espacio preferente de la moral* sobre el ámbito de lo jurídico. Se comprende, así, que el concepto de obligación (que en ella adquiere sentido moral que incumbe al ser humano en relación con los otros, yendo más allá de la justicia legal y del derecho) prevalezca sobre la noción de derecho subjetivo, el cual está subordinado a aquélla.

La noción de Derecho es criticada ante todo –y significativamente– por el uso que provenía del imperio romano: la noción de la Roma antigua en su nacimiento permitiría apreciar su naturaleza, pues “se aprecia que la propiedad se definía por el derecho de uso y abuso. Y, de hecho, *la mayor parte de las cosas sobre las que todo propietario tenía el derecho de uso y abuso eran otros seres humanos*”⁵⁹. En ese contexto el derecho de

Trabajo, trad., y estudio preliminar a cargo de F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, págs. 73-74.

⁵⁹ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.61. “Igual que la noción de derecho es ajena al espíritu griego, también es ajena a la inspiración cristiana allí donde es pura, no mezclada de herencia romana, o hebraica, o aristotélica. No nos imaginamos a san Francisco de Asís hablando de derecho. ... La noción de derecho, situada en el centro de

propiedad legitimaba la esclavitud y la apropiación de la vida del individuo, aparte de ser el título jurídico de apropiación por el propietario de los resultados patrimoniales del trabajo del “ser semoviente”; esto es, la reducción del esclavo a la condición de “bien semoviente»⁶⁰. Weil señalaba que “los griegos no poseían la noción de derecho (sic). No tenían palabras para expresarlo. Se contentaban con el nombre de justicia”⁶¹. Sin embargo, esto no se corresponde con la realidad histórica que mostraba en el orden jurídico que legitimaba la propiedad y la esclavitud también en la Grecia antigua (en el mundo antiguo –en términos generales- los esclavos no tenían la consideración de personas ni de ciudadanos –al menos con la capacidad plena para ser titular y ejercer la plenitud de los derechos de ciudadanía reconocidos en la época-, sino de objetos y mercancías intercambiables en los mercados de tráfico e intercambios de bienes y productos)⁶². Había en el pensamiento de Weil una suerte de “mitificación” de la cultura recibida de Grecia, que cubría con un velo de ignorancia las aporías de un orden político, social y jurídico, que más allá de su elevación cultural, no lo era precisamente respecto a la persona y se basaba en la explotación sistemática de la población sometida a esclavitud. En Grecia –como en general en el mundo antiguo- imperaba la desigualdad de grupos y clases sociales, la esclavitud y el ejercicio abusivo de la violencia.

La concepción extremadamente negativa pasa por alto la interconexión innegable entre el derecho y la obligación, que forman un binomio lógico jurídico y no un oxímoron en sus propios términos, como nos parece decir Weil: “La posesión de un derecho es entonces ajeno al bien. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre un bien, en todas partes. La verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes siempre, en todas partes”⁶³.

En realidad su encuentro vital es más amplio: lo es ciertamente con los pobres, pero también y de manera más directa con los trabajadores de las fábricas, en unas condiciones de explotación y privación efectiva del ejercicio de sus derechos y capacidades

los conflictos sociales, vuelve imposible desde un lado y desde el otro cualquier matiz de caridad” [Weil parece ignorar que precisamente el derecho garantiza lo que no puede garantizar la caridad: la justicia a través de los derechos garantizados por un orden democrático de justicia institucionalizada]... La noción de derecho arrastra tras de sí, de forma natural, por el hecho mismo de su mediocridad, la de persona, pues el derecho tiene que ver con las cosas personales. Se sitúa a ese nivel. Al añadir a la palabra derecho la de persona, que implica el derecho de la persona a lo que llamamos plenitud, provocaríamos un mal aún más grave. El grito de los oprimidos descendería aún más que el tono de reivindicación: adoptaría el de la envidia” (sic) (*Ibid.*, págs.64-66).

⁶⁰ ARISTÓTELES: *Política*, edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo, revisada por Joaquín Abellán, Introducción y notas por Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edición revisada, 2017.

⁶¹ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.61.

⁶² En una perspectiva histórico crítica de conjunto, TESTART, A.: *L' institution de l'esclavage. Une approche mondiale*, París, Gallimard, 2018; CROIX, G.E.M. DE STE.: *Lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1988.

⁶³ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.72.

humanas; una situación que asimila a las condiciones de una nueva esclavitud⁶⁴. El trabajo (y a la postre su subjetivación jurídica oculta en lo jurídico, dado el carácter inseparable de la energía humana respecto de la persona que trabaja) es considerado como una mercancía “ficticia”⁶⁵, cuando el trabajo como actividad humana no puede considerarse una mercancía que pueda ser separada de la persona que trabajadora. E incluso, en el plano estrictamente, jurídico la prestación de servicios laborales es una obligación de hacer personalísima inseparable del sujeto trabajador. Sus condiciones de alienación les dificultan asumir una consciencia de sus intereses como colectivo. En esa constatación se puede comprender y explicar su inmersión en la fábrica como trabajadora a fin de tener una experiencia de realidad y desde ahí poder ofrecer reflexiones y posibles alternativas emancipadoras. Esa experiencia acrecentó en ella la composición y solidaridad activa con el sufrimiento de las personas más vulnerables. Precisamente será el Derecho del Estado Social el que limitará esa mercantilización estableciendo un estatuto jurídico protector del trabajo, el cual incorpora un conjunto de derechos sociales de “desmercantilización”, que limita los poderes del empleador en el marco de un contrato de trabajo construido en la lógica de la subordinación o dependencia del trabajador precisamente para evitar una privación completa de sus derechos genéricos y específicos en los lugares de trabajo⁶⁶ (aspecto crucial que quizá Weil no realza suficientemente por la devaluación que en su pensamiento tiene el Derecho, incluido el garantista que surge como expresión del Derecho Social inherente a la forma-Estado Social de Derecho). Las empresas estructuradas horizontalmente –y no sólo verticalmente-, con relajar la dependencia, no hacen desaparecer el penetrante poder conformador del empleador respecto a la determinación de las condiciones en virtud de las cuales el trabajo se presta. Asimismo, el contrato aporta la legitimación de poderes del empleador jurídicamente limitados: poderes que ahora se basarían no sólo en la fuerza, sino en el propio Derecho regulador.

⁶⁴ Weil había advertido que “La diferencia entre un régimen de trabajo que abre a los hombres la belleza del mundo y otro que la cierra es infinitamente pequeña. Pero eso infinitamente pequeño es real. Donde está ausente, nada imaginario puede reemplazarlo”. A la luz de ello alumbra un pensamiento sutil, a saber: “En todas partes y siempre, si es que me está permitido usar tales palabras para resumir, hasta un periodo reciente, el régimen de trabajo ha sido corporativo. Las instituciones tales como la esclavitud, la servidumbre, el proletariado, se añadían a la organización corporativa como un cáncer a un órgano. Desde hace algunos siglos, el cáncer ha sustituido al órgano. Cuando el fascismo pone en primer lugar la fórmula corporativa, lo hace con la misma necesidad que cuando habla de paz. Por otra parte, nada de lo que hoy llamamos corporativismo tiene algo en común con las antiguas corporaciones. También el antifascismo puede un día adoptar esa fórmula y tras esa cortina caer en un capitalismo de Estado con forma totalitaria. Un verdadero régimen de corporaciones no crecerá en un medio que no está espiritualmente preparado”. Cfr. WEIL, S.: “Esta guerra es una guerra de religiones”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.81-88, en particular pág. 85. Nótese aquí la proclividad de Weil hacia un corporativismo democrático: “un verdadero régimen de corporaciones”.

⁶⁵ En este sentido –con el antecedente originario de Karl Marx-, POLANYI, K.: *La Gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1989. Autores con Hugo Sinzheimer habían subrayado esa concepción personalista del trabajo.

⁶⁶ MONEREO PÉREZ, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996, págs. 27 y sigs., Capítulo II, págs. 45 y sigs.; MONEREO PÉREZ, J.L.: *La metamorfosis del Derecho del Trabajo*, Albacete, Bomarzo, 2017, págs. 29 y sigs., y págs. 2013 y sigs.

Aparece, así, el principio de autoridad legítima –en el sentido técnico jurídico y de política del Derecho- en la atribución y ejercicio de los poderes empresariales.

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 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 contruidos 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”⁶⁷.

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 contradicción⁶⁸.

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 de temas vinculados a la condición humana, a la 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 sindical⁶⁹. Se ha considerado a la verdad “como concepto vinculante” para la libertad, justicia y bienestar del Estado constitucional; y la consiguiente “prohibición”

⁶⁷ 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. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, págs. 53 y sigs., en particular págs. 59-60.

⁶⁸ KIERKEGAARD, S.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997; KIERKEGAARD, S.: *Temor y Temblor*, trad. V. Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1996.

⁶⁹ 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 inmólación, dando así la última prueba de fidelidad, antes que ser procesado, condenado e incluso 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. A. Pentimalli Melacrino, Barcelona, Ariel, 1996, pág. 21.

(sic.) de la mentira dentro de esta forma Estado⁷⁰. La verdad es una construcción social que hace posible la convivencia humana. Precisamente en el momento presente se la plantea la “crisis de la verdad” vinculado a un nuevo nihilismo fruto de las distorsiones patológicas de la sociedad de la información, y que se alza cuando se pierde la fe en la propia verdad. El nuevo nihilismo se gesta en el interior del proceso destructivo en el que el discurso se desintegra en información, lo que contribuye a la crisis de la democracia. El nuevo nihilismo socaba la distinción entre verdad y mentira: es indiferente a la verdad de los hechos. Ello determina la crisis de la verdad, pues si no se respetan las verdades fácticas (verdad factual), las libertades comunicativas degeneran en una farsa. Se contribuye, así, a la creación de una nueva realidad ficticia que enmascara las verdades fácticas o hechos. Una vuelta de tuerca en este proceso consiste en que el orden digital – la imagen digital- destruye “la facticidad como verdad. Produce una nueva realidad que *no existe* al eliminar la realidad como referente”⁷¹. Su misma concepción del sufrimiento en el modo de interiorizar el cristianismo⁷². El sufrimiento, por lo demás, no significa la

⁷⁰ HÄBERLE, P.: *Verdad y Estado constitucional*, trad. G. J. Mañón Garibay, México, Universidad Autónoma de México, 2006, págs. 133 y sigs., y 142 y sigs. Cuestión distinta es que en el Estado Constitucional no existe una verdad absoluta. El Estado constitucional se contrapone a cualquier tipo de Estado totalitario del color que sea, a cualquier monopolio de información e ideología totalitaria. Su característica más importante reside en no dar cabida a la verdad absoluta, sino en encontrarse permanentemente en la búsqueda de la misma. De igual modo, puede decirse que se erige sobre la reemplazabilidad y perceptibilidad de cualquier “verdad”, entendida esto fundamentalmente en plural y no en singular, y sin imponer nada (*Ibid.*, págs. 113-114). Asimismo, ARENDT, H.: “Verdad y política”, en ARENDT, H.: *Entre pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. A. Poljak, Barcelona, Península, 1996, págs. 239 y sigs.; ARENDT, H.: “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, en ARENDT, H.: *Crisis de la República*, trad. G. Solana, Taurus-Grupo Santillana, 2ª ed., 1999, págs. 8-55.

⁷¹ BYUNG-CHUL HAN: *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*, trad. J. Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus-Penguin Random House, 2022, espec., págs. 71 y sigs. El autor subraya que la crisis de la verdad es siempre una crisis de la sociedad. Sin la verdad, la sociedad se desintegra internamente. Entonces se mantiene unida solo por relaciones económicas externas e instrumentales. Todos los valores humanos se han vuelto en la actualidad económicos y comerciales. La sociedad y la cultura se están mercantilizando. La mercancía sustituye a la verdad. Y sin embargo, la democracia constitucional no parece compatible con el nuevo nihilismo, pues presupone un discurso de la verdad. A diferencia de ella, la infocracia –entiende el autor- puede prescindir de la verdad. La caverna digital mantiene a los individuos atrapados en la información. En el orden digital, la verdad deja paso a la fugacidad de la información (se pierde en el ruido de la información), quedando seriamente cuestionada la época de la verdad en la democracia.

⁷² Paradigmáticamente: “Cristo se vació de su naturaleza divina y tomó la de un esclavo. Se humilló hasta morir en la cruz – hasta separarse de Dios (padre mío...). ¿Qué hemos de hacer nosotros para imitarle?”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág. 400. En otro momento afirma que “el sufrimiento como castigo es tan sólo una imagen. El sufrimiento es otra cosa. El karma, el pecado original, el suplicio de Prometeo, el sacrificio de Cristo, son imágenes. Nada obliga a admitir que el sufrimiento sea un mal. Tal vez sí es un mal de verdad, sin embargo, el sufrimiento que un hombre inflige a otro, un mal para ambos. ¿Por qué razón?...” (*Ibid.*, pág. 402). “Prometeo, el dios crucificado por haber amado en exceso a los hombres...” (*Ibid.*, pág. 417). “Prometeo. Dios dio al hombre el fuego –el fuego, las artes, la escritura, etc., todas las condiciones materiales de la secesión entre los animales y el hombre –y obtuvo el castigo del sufrimiento, pues al penetrar en el alma humana, sufre la miseria del hombre” (*Ibid.*, pág. 430). “Prometeo robó el rayo para darles el fuego a los hombres”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 531. Señala que “el nombre de Prometeo significa exactamente Providencia. Hesíodo cuenta que Prometeo fue árbitro de una disputa entre los dioses y los hombres... Esquilo describe primeramente la crucifixión de Prometeo sobre la roca. Durante esa operación, él se mantiene

negación del “yo” en su dimensión espiritual⁷³. Su compromiso político y social se vincula con la exigencia ética de defensa de las condiciones de todo orden de una plena vida espiritual y moral en el libre desarrollo de la personalidad humana.

Su compromiso con los desgraciados y desposeídos no tenía fisuras y es tanto más necesario ante el hecho de que ellos no son escuchados y a menudo no encuentran canales para hacerse escuchar. Esta dificultad de acceder a la justicia de las personas desgraciadas y oprimidas le hace defender un concepto material de justicia: “En la medida en que la desgracia y la verdad tienen necesidad, para ser oídas, de la misma atención, el espíritu de la justicia y el espíritu de la verdad son una misma cosa. El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor⁷⁴. La verdad adquiere una dimensión ética: “Bien que queremos tener la ilusión, la apariencia, de todo, salvo del bien. El bien necesitamos que sea real. Por eso la verdad procede del bien”⁷⁵, por más que “la verdad es un valor del pensamiento” y “la palabra “verdad” no puede tener otro sentido”⁷⁶. Según Weil la justicia está infinitamente por encima de un poder que se aparezca como infinitamente grande. “El poder infinitamente grande es un absurdo”⁷⁷. Ahora bien, “el poder es el medio puro. Precisamente por eso, es también el fin supremo de todos aquellos que no han comprendido nada. El desbarajuste de los medios y los fines, que es la esencia misma de todo el mal social, es inevitable por una buena razón, y es que no hay fin. Por eso, el medio es tomado como fin”⁷⁸.

Entiende Simone Weil que “no ya comprender unas cuantas cosas nuevas, sino llegar a comprender las verdades evidentes poniendo todo de sí mismo y a fuerza de paciencia,

completamente callado. Ese silencio recuerda al del justo de Isaías y al de Cristo: “Maltratado, [injurado], más no abrió la boca”. En cuanto Prometeo se queda solo, se produce un estallido de dolor que no deja lugar a duda sobre el carácter físico del sufrimiento. Esquilo deja claro, igualmente, que sufre por amor”. Cfr. WEIL, S.: “El amor divino en la creación”, en WEIL, S.: *Intuiciones precristianas*, trad. C. Ortega, Madrid, Trotta, 2004, págs. 23 y sigs., en particular, pág. 82. Añade que “Prometeo es víctima de ese tormento por haber amado en exceso a los hombres. Sufre en sustitución de los hombres... Pero él, que ha liberado a los hombres, es incapaz de liberarse a sí mismo” (*Ibid.*, págs. 90-91).

En otro momento de su vida reflejado en los “Cuadernos” señala que “el gozo puro y el sufrimiento puro van ambos acompañados de un sentimiento imperioso: es imposible que esto dure. Dentro de un momento, va a desaparecer. Sin embargo, el sentimiento es bien distinto en cada caso. *Esa vulnerabilidad de las cosas valiosas es hermosa porque la vulnerabilidad es una seña existencial*” (*Ibid.*, pág. 564).

⁷³ “Yo soy nada: ése es el infierno de todos aquellos para quienes yo es el ser (un yo con proyección en las cosas finitas)”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág.459.

⁷⁴ WEIL, S.: “La persona y lo sagrado. Colectividad-Persona-Impersonal Derecho-Justicia”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 17-40, en particular pág. 35.

⁷⁵ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág.705.

⁷⁶ 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. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, págs. 53 y sigs., en particular pág. 55.

⁷⁷ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág. 677.

⁷⁸ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág. 705.

de trabajo y de método”. Se trata de enmendar los errores por medio de la atención⁷⁹. Para ella la verdad no es un objeto, se resuelve en el contacto con la realidad y lo que ella permite apreciar⁸⁰. Pero según Weil “la realidad nunca es lo dado. Algo está dado, pero lo dado no es real. Lo que es real no es dado. Pero lo que fabrico tampoco es real. *Lo real es aquello que tiene una cierta relación con lo que es dado. Ahora bien, ¿qué relación?*”⁸¹. “Todo lo que es real está sometido a la necesidad. La necesidad del mecanismo espiritual es la que permite distinguir los casos de santidad auténtica de los falsos”⁸². El mundo no se presenta, sin embargo, como simplemente dado: “La realidad del mundo la hacemos nosotros con nuestro apego. Es la realidad del yo trasladada por nosotros a las cosas. En modo alguno es la realidad exterior. Esta no es perceptible más que por medio del desapego total. Mientras quede un hilo habrá asimiento”⁸³. Sartre afirmaría que “el hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho [...]”. El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo”⁸⁴.

Para Weil el Derecho puede contribuir a garantizar la justicia a través de su poder de conformación de las relaciones sociales. Pero advierte Weil que esa posible garantía es inestable por estar sometida siempre a la correlación de fuerzas del momento. Para alcanzar una mínima estabilidad es preciso que el orden se funde no sólo en la fuerza y una legalidad impuesta por ella: se requiere que se ostente una legitimidad sometida a una limitación y control continuado y persistente del poder. Según Weil el Derecho es un modo cualificado de legitimación de la fuerza⁸⁵. El Derecho no puede ser reducido a la

⁷⁹ WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 153.

⁸⁰ WEIL, S.: *L' enracinement*, París, Gallimard, 1949, pág. 212; REVILLA, C.: “Descifrar el silencio del mundo”, en REVILLA, C. (ED): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 37 y sigs., en particular pág. 44.

⁸¹ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IV, pág. 240.

⁸² Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág. 469. “Al hombre le gustaría ser egoísta, pero no puede. El carácter más clamoroso de su miseria constituye la fuente de su grandeza. El hombre se entrega siempre a un *orden*. Salvo iluminación sobrenatural, este orden solamente se tiene por centro a sí mismo o tiene a un ser particular (que puede ser una abstracción) al cual se transfiere. (Napoleón para sus soldados, la Ciencia, el Partido, etc.). Siempre acabamos encontrando el sitio en el que el gigante esconde su vida” (*Ibid.*, 476).

⁸³ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 521. Más adelante indica que “El alma que ha sacado su cabeza fuera del cielo come el ser. La que sigue en el interior come la opinión. *Ésa es la diferencia entre lo Real y lo Imaginario en el ámbito espiritual*. De eso, y no de otra cosa, se trata”. Por lo demás: “Existe lo imaginario que llega al alma desde fuera con toda la calidad de lo real... Y existe lo imaginario que uno produce con esfuerzo dentro de sí mismo”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, págs. 527-528.

⁸⁴ SARTRE, J-P.: *El existencialismo es un humanismo*, trad. V. Praci de Fernández y M.C. Llerena, Barcelona, Edhasa, 1999, pág. 31.

⁸⁵ Ciertamente Max Weber había insistido en la idea de que el Estado –y su Derecho– es la instancia que institucionaliza el uso legítimo de la fuerza. Véase WEBER, M.: *Sociología del Derecho y del Poder*, edición y estudio preliminar a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho),

mera fuerza –con ser ésta un elemento inherente al orden jurídico; el Derecho no se puede reducir a simple instrumento al servicio del poder mediante la fuerza (es la lógica última de los regímenes totalitarios), pues el Derecho –como fenómeno social- no se puede comprender y explicar prescindiendo de la idea de justicia⁸⁶.

Pero hay más, el Derecho no se puede reducir a la simple fuerza o violencia legítima, sino que en un Estado constitucional, la legitimidad no reside en la mera fuerza sino en el carácter legítimo del poder que se ostenta y que es percibido como tal por la comunidad política (derechos y libertades de ciudadanía política y social) y, en las organizaciones e instituciones por los sujetos en ellas implicados e involucrados desde la defensa de intereses que le son propios (derechos y libertades de ciudadanía social). Weil subraya que la legitimidad es una de esas bellas palabras a las que el espíritu humano es incapaz de asignarle un concepto pero que, en cuanto palabras, tienen una virtud infinitamente superior que cualquier concepción humana. Precisamente por ello, “si se intenta definir una de esas palabras mediante una concepción humana pierde toda su virtud y deviene causa del mal [...]. Produce un mal si se la quiere definir mediante una concepción humana, mediante formas de gobierno”⁸⁷. Según ella “la legitimidad no es una noción primera. Deriva de la justicia. La justicia exige, ante todo, respecto del poder, un equilibrio entre el poder y la responsabilidad. La responsabilidad solo puede expresarse bajo forma penal. Cualquiera que disponga del destino de otros seres humanos tiene la posibilidad de cometer continuamente crímenes; si se deja llevar, lo que le conviene son castigos como los de los criminales”⁸⁸. Hasta tal punto es así que afirmó, con contundencia, que “sólo lo que es justo es legítimo. El crimen y la mentira no lo son en

2001; 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.

⁸⁶ La misma WEIL, S.: *Raíces del existir: Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, trad. María Eugenia Valentí, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil” (pp. IX y ss.), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2023. Paradigmáticamente, 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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 1999, págs. 7 y sigs., 37 y sigs.; 88 y sigs. 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 J.L. Monereo Pérez, 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. Radbruch señaló que “la fuerza no tiene su límite en el poder. La fuerza es espíritu: toda fuerza es en último extremo fuerza sobre las almas [...]. Toda fuerza descansa en la aceptación, voluntaria o involuntaria, de los sometidos a ella”. Cfr. 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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 1999, pág. 101.

⁸⁷ WEIL, S.: “Legitimidad del Gobierno provisional”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 51 y sigs., en particular pág. 51. Señala que la legitimidad está vinculada a la Constitución como la norma de legitimidad, al amparo de la cual el parlamento elegido será legítimo. Un gobierno provisional no tendrá esa legitimidad (*Ibid.*, págs. 56-57).

⁸⁸ WEIL, S.: “Legitimidad del Gobierno provisional”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 58-59.

ningún caso”⁸⁹. Una Declaración fundamental similar a la Declaración de 1789 cumpliría una función de legitimidad (refiriéndose al gobierno del general De Gaulle)⁹⁰.

De lo que se trata es que la justicia sea asegurada con el mínimo recurso al uso de la fuerza. Importa también –y sobre todo en el pensamiento de Weil- el sentimiento de la idea de justicia interiorizado en los individuos que comparten su vida en la comunidad, de manera que este sentimiento interior va más allá del Derecho coercitivo al hacerse valer sin coerción sino en el sentimiento de fraternidad entre las personas. Por ello su visión de la justicia parte de la utopía de ser una justicia que no exigiría un Derecho coercitivo ni instituciones que la garantizaran. Pero aparte de poner en cuestión la juridicidad como elemento esencial necesario para hacer justicia, Weil da un paso más que le sitúa en elemento no exento de contradicción al hacer converger e identificar justicia y caridad; que ciertamente reclama una tradición cristiana que vincula justicia y caridad. Pero también señala que existe una justicia no plena que pertenece al mundo jurídico que ha de ser integrada con caridad. La justicia jurídica exigiría tan sólo el respeto a los derechos del otro; y en ausencia de éstos, no habría –en términos jurídicos- ninguna obligación jurídica. Sin embargo la justicia entendida bajo el prisma de la caridad exige, adicionalmente, ir más allá de comprender y atender a las necesidades del otro más allá de la obligación estrictamente jurídica. Su crítica al Derecho y su papel respecto de la justicia le hace transitar de la teoría de los derechos al énfasis en la teoría de los deberes que han de tenerse respecto con al ser humano, evitando su sufrimiento y desarraigo⁹¹. Un desarraigo que padecen ante todo los trabajadores asalariados y los trabajadores del campo, campesinos y jornaleros; y lo que defiende, aquí y ahora, es la dignificación y espiritualidad del trabajo humano, superando las condiciones de explotación y mercantilización del mismo. Creía que merecía la pena luchar por alcanzar ese objetivo legítimo sin renunciar a la espiritualidad sobrenatural⁹². Por tanto, Weil no niega la

⁸⁹ WEIL, S.: “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Prólogo y traducción de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 101-116, en particular pág. 102.

⁹⁰ WEIL, S.: “Legitimidad del Gobierno provisional”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 51 y sigs., en particular págs. 60-62.

⁹¹ BEA, E.: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, págs. 269 y sigs.; TOMMASI, W.: “Más allá de la Ley. Derecho y justicia en la última Weil”, en REVILLA, C. (ED): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 51 y sigs.; GRECO, T.: “Derecho y justicia en Simone Weil”, en BEA, E. (ED): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010, págs. 207-222.

⁹² El valor del presente es destacado por Weil: “El pasado y el futuro ponen trabas al efecto salvador de la desgracia, brindando un campo ilimitado para las elevaciones imaginarias. Por eso la renuncia al pasado y al futuro es la primera de las renunciaciones. El presente no obtiene la finalidad. El futuro tampoco, porque sólo es lo que será presente. Pero no se le conoce. Si traemos al presente la punta de ese deseo nuestro que se corresponde con la finalidad, ésta penetra a través de él hasta lo eterno. Ése es el uso de la desesperación que aparta del futuro”. Cfr. WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 69. Añade –y sirve de conclusión implícita: “El tiempo y caverna [alusión al mito platónico de la caverna expresado en *República*, VII, 514a]. Salir de la caverna, apartarse, consiste en no orientarse más hacia el futuro” (*Ibid.*, pág. 70). Más adelante indica que: “Futuro. Seguimos pensando que ocurrirá mañana, hasta el momento en que pensamos que no ocurrirá nunca”. Por otra parte, “el ser que no puede soportar el pensar en el pasado ni en el futuro queda reducido a materia” (*Ibid.*, págs. 120-121). La desesperación se puede expresar por otro camino para llegar al mismo fin: “Llega un punto en la

realidad del Derecho, pero hace visibles los límites de la justicia jurídica y apela a la justicia ética involucrada en la caridad, cuyo fundamento es de índole religioso. Weil apuesta por la justicia sustancial frente al Derecho formal, que se dirige a evidenciar los límites intrínsecos de una política meramente reivindicativa⁹³. El reclamo de los derechos es un arma eficaz tan sólo si quien detenta derechos tiene el respaldo de una fuerza que le permite hacérselos reconocer con eficacia real⁹⁴. Tras el Derecho está el poder, que puede ser utilizado con fuerza que garantice el derecho o como fuerza que neutralice su efectividad. En un Estado de Derecho la fuerza ha de estar al servicio del derecho consagrado con el orden jurídico, pero una cosa es la formalidad del Derecho establecido y otra, que puede ser distinta o incluso contraria, la realidad de la efectividad (real o disfuncional) de ese Derecho positivo. La normatividad jurídica tiene que venir acompañada de la efectividad y de la remoción de los obstáculos para un reconocimiento y ejercicio real de los derechos formalmente consagrados⁹⁵. Además hay que buscar equilibrios entre el derecho y el uso de la fuerza. En realidad desconfía de la fuerza del Derecho y de la eficacia real de los derechos reconocidos en el orden establecido⁹⁶. Preside aquí ciertas connotaciones del pensamiento de Karl Marx en la crítica a los

desgracia en el que ya no somos capaces de soportar ni que la misma continúe ni que se nos libere de ella” (*Ibid.*, pág. 333). En otro lugar, reflexiona en el sentido de que “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”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág. 416.

⁹³ TOMMASI, W.: “Más allá de la Ley. Derecho y justicia en la última Weil”, en REVILLA, C. (ED): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 51 y sigs., en particular pág. 53. En una perspectiva más general, ACCORNERO, A., BIANCHI, G., MARCHETTI, A.: *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, Riuniti, 1985.

⁹⁴ WEIL, S.: “D’ une antinomie du droit”, en *Oeuvres complètes I. Premiers écrits philosophiques*, París, Gallimard, 1988, pág. 225, indicando que “El derecho –escribe Spinoza– se mide por el poder. Esta expresión simple, al mismo tiempo, resulta correcta. Véase, asimismo, 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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 1999, pág. 101, con cita de Spinoza. Sobre este pensador fundamental, véase NEGRI, A.: *Anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 1993; NEGRI, A.: *Spinoza subversivo. Variaciones (in)actuales*, Madrid, Akal, 2000.

⁹⁵ “No nos creamos nunca con derechos. Es decir, no es que haya que ensombrecer o deformar la justicia, pero no nos pensemos que es posible esperar legítimamente que las cosas sucedan conforme a la justicia, empezando por lo lejos que estamos nosotros mismos de ser justos”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno V, pág. 332.

⁹⁶ WEIL, S.: “La personne et le sacré”, en *Écrits de Londres et dernières lettres*, París, Gallimard, 1957, págs. 23. En la traducción española, WEIL, S.: “La persona y lo sagrado”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad., y Prólogo de Maite Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 17-40, en particular pág. 26: “La noción de derecho está vinculada a la de reparto, intercambio, cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca por sí misma el proceso, el alegato. El derecho solo se sostiene mediante un tono de reivindicación; y cuando se adopta ese tono, es que la fuerza no está lejos, detrás de él, para confirmarlo, o sin eso es ridículo”. Observa que “La noción de derecho, lanzada al mundo en 1789, ha sido, por su insuficiencia interna, impotente a la hora de ejecutar la función que se le había confiado”. Cfr. WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág. 35. Véase también, FRAISSE, S.: “Simone Weil, la personne et le droits l’ homme”, en *Cahiers Simone Weil*, VII/2 (1984), págs. 120-132; BLECH, L.-LIDOLF, L.: “La critique weilienne de la notion de droits dans son rapport avec la théorie des “besoins de l’âme”, en *Cahiers Simone Weil*, VII/2 (1984), págs. 133-140.

derechos humanos en las regulaciones contempladas en las Declaraciones iusliberales de su tiempo. Marx desconfiaba de unos derechos formalmente reconocidos, pero no realizables por los sujetos formalmente destinatarios porque eran incapaces de ejercerlos por carecer de las condiciones reales o materiales para su verdadero ejercicio. La crítica de Marx de los derechos humanos no era precisamente por negar la normatividad del Derecho (no se olvide que Marx era jurista, no sólo economista, politólogo, sociólogo e historiador), sino porque el Derecho formal no se correspondía en su tiempo con un derecho jurídico-material o sustancial (afirmaba y defendía la libertad y la igualdad reales, en el sentido de que el Derecho no puede limitarse a la forma, sino que debe garantizar que tales derechos son ejercitables tratando desigualmente para compensar las desigualdades reales entre los individuos, grupos y clases sociales). Marx no despreciaba los derechos humanos en sí, sino su falta de materialización y su potencial ocultamiento de la realidad de una falta de realización de los valores de libertad, igualdad y fraternidad proclamados en las Declaraciones de Derechos de su época, como un componente retórico propio de un humanismo abstracto remitido también a una persona abstracta, generalizante y pensada al margen de su concreta posición en la estructura de una sociedad fragmentada⁹⁷.

Simone Weil enfatiza la realidad de las necesidades de la persona y que éstas deben ser atendidas por el orden jurídico más allá de la condicionalidad de su satisfacción a través de la categoría de los derechos⁹⁸. Necesidades corporales o físicas (alimento, vivienda, higiene, vestido, cuidados en caso de enfermedad, pero también necesidades espirituales). Las necesidades corporales hacen a la persona dependiente de sí y del cuidado de los demás (que incluye a la colectividad organizada en Estado). Por más que se haya podido mantener otras interpretaciones las necesidades se pueden configurar como derechos y en particular como derechos sociales de desmercantilización y entonces estamos ante derechos sociales que involucran la regulación jurídica estatal. En este sentido adquiere relevancia la lógica colectiva de la persona situada en un entramado social. Y lo está no sólo en lo individual sino en lo colectivo, en grupos y clases sociales, lo que determina que la satisfacción de las necesidades –no sólo en recursos escasos, sino también en lógicas de acaparación, apropiación y de ostentación de los considerados más fuertes- se materializa en forma de relaciones de poder social en condiciones de desigualdad de fuerzas. En este escenario las luchas sociales pueden alcanzar un cierto nivel de equilibrio

⁹⁷ La crítica a la construcción formalista e instrumentalista de los derechos humanos se recoge, fundamentalmente, en MARX, K.: *Sobre la cuestión judía (1844)*, en BAUER, B. y MARX, K.: *La Cuestión Judía*, Estudio introductorio de Reyes Mate, Barcelona, Anthropos, 2009, págs. 127-163. Asimismo, como base de la crítica a la filosofía de Hegel, MARX, K.: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. A. Encinares, Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, México D.F., Grijalvo, 1968. De interés las reflexiones de EYMAR, C.: *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987; ATIENZA, M.: *Marx y los derechos humanos*, Lima (Perú), Palestra, 2008 (1ª ed., 1982); MONEREO PÉREZ, J.L.: *Marxismo y racionalidad crítica en la larga duración*, estudio preliminar a MARX, K. y ENGELS, F.: *Obras Escogidas de Karl Marx y Friedrich Engels*, edición y estudio preliminar a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, págs. XI-LXX.

⁹⁸ WEIL, S.: “La persona y lo sagrado”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad., y Prólogo de Maite Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 17-40.

de fuerzas que siempre es inestable y desigual. Ese equilibrio es tanto más difícil de conseguir o alcanzar cuando el poder se ejerce en una estructura jerárquica de poder asimétrico como es la fábrica, en la cual la persona que trabaja es sometida a penetrantes poderes que conllevan la sujeción de la propia persona durante el desarrollo de la actividad laboral⁹⁹. Según “los *metaxu* constituyen el territorio del bien y del mal”¹⁰⁰. En tal sentido, “No quitarle a ningún ser humano sus *metaxu*, o sea esos bienes relativos e híbridos (familia, patria, tradicionales, cultura, etcétera) que alimentan y nutren el alma y sin los cuales ninguna vida humana, al margen de la santidad, es posible. Los verdaderos bienes terrenales son *metaxu*. No se pueden respetar los de otro más que en la medida en que se consideren los propios simplemente como *metaxu*, lo cual implica que ya se está en camino de ese puente del que no se puede prescindir”¹⁰¹.

Hay que crear las condiciones para la toma de conciencia de los individuos para formular sus necesidades y reivindicaciones económicas, políticas o jurídicas (para lo cual se requiere una formación y una cultura comprensiva y explicativa de su posición en la sociedad) y defenderlos a través de todos los medios de transformación disponibles, entre los cuales se encuentran los derechos¹⁰². Para Weil la unidad de la clase trabajadora (a la que ella misma se consideraba ligada) se vincula con su papel en el proceso productivo y a la dinámica propia del sindicalismo libertario. En el proceso productivo –que llena la vida de la inmensidad de las personas que trabajan- ella percibe el malestar estructural del mundo de la vida en la sociedad capitalista y el mismo fracaso de las (falsas) promesas de la modernidad ilustrada que confiaba tenazmente en un progreso infinito y que pudieron ocultar en su lógica interna el fenómeno del totalitarismo que recorría las entrañas de la cultura occidental. Dedicarse al ámbito de “lo social” y a los oprimidos es su perspectiva central para mirar el mundo terrenal, entre otras cosas porque apuesta por

⁹⁹ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla, Introducción de J. Jiménez Lozano, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995. Significativamente reflexionando sobre la lucha por la justicia, señala –recogiendo las palabras de Tucídides- que “el examen de lo que es justo tan sólo se lleva a cabo cuando existe la misma necesidad por ambas partes. *Cuando hay un fuerte y un débil, el primero ejecuta lo posible, y el segundo lo acepta*”. WEIL, S.: “¿Estamos luchando por la justicia?”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág. 41. Y añade otra frase de Tucídides: “Respecto de los dioses tenemos la creencia, y respecto de los hombres tenemos la certeza, de que siempre, por necesidad de la naturaleza, cada cual manda allí donde tiene el poder de hacerlo”. Para ella, “esas dos frases han expresado la totalidad de la política realista” (*Ibid.*, pág. 41).

¹⁰⁰ “Los *metaxu* constituyen el territorio del bien y del mal. Si se crean *metaxu* en la misma vida orgánica. ¿Resulta posible? ¿Y cuando haya varios que se excluyen entre sí? Por ejemplo, un ser humano que *metaxu* de otros tantos” elementos de vida. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno III, pág. 186. *Metaxu* es toda aquella representación que nos lleva hacia lo no representable. Necesidad de *metaxu* para impedir que aprehendamos la nada en lugar de estar llenos” (*Ibid.*, Cuaderno VI, pág. 427).

¹⁰¹ WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 178.

¹⁰² De ello se ocupa también a propósito de la experiencia del trabajo en la fábrica y de la importancia del lenguaje y de la cultura obrera para articular las propias aspiraciones conforme al complejo de necesidades que le conciernen. En este sentido WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 163 y sigs.

los oprimidos y las víctimas de un sistema social deshumanizado¹⁰³. Para Weil la modernidad presentaba un lado oscuro desde su propio origen; lado oscuro que podría emerger de manera más cruel y temible para el ser humano. Es más, las sociedades del capitalismo avanzado predisponen –son proclives- en sí mismas hacia la expansión del totalitarismo tanto en el orden político como en las organizaciones empresariales (en su estructura interna –relaciones de sometimiento en las relaciones de trabajo, con la pérdida de autonomía decisoria de los trabajadores- y en su comportamiento en las relaciones mercantiles, pero también en la creciente pretensión de hacer prevalecer sus intereses en el gobierno político de las naciones). Esto fue advertido con lucidez por Simone Weil.

Para ella “es lo social lo que tiñe a lo relativo con el color de lo absoluto. El remedio se halla en la idea de relación. La relación sale violentamente de lo social. Es el monopolio del individuo. La sociedad es la caverna, la salida es la soledad (...). Lo social representa irreductiblemente los dominios del príncipe de este mundo. Respecto de lo social no se tiene otro deber que el de tratar de cercar el mal”. En tal sentido hace notar que “la reflexión acerca del mecanismo de lo social resulta este respecto una purificación de primera importancia. Detenerse a contemplar lo social constituye una vía tan buena como retirarse del mundo. Por esa razón no he ido desencaminada si durante tanto tiempo he seguido en la política”¹⁰⁴. Considera Weil que en la persona se dan dos ámbitos: uno que se es competencia de la voluntad, y el otro que está fuera de esa competencia. Se abre el interrogante sobre: “¿Dónde se encuentra, entonces, lo *social* ¿No es acaso un tercer ámbito, una especie particular del ámbito trascendente, de trascendencia híbrida, un sucedáneo de lo trascendente?”¹⁰⁵.

Más allá de las nociones de persona y de los derechos a ella vinculados entiende que “Por encima de instituciones destinadas a proteger el derecho, las personas, las libertades democráticas, es necesario inventar otras destinadas a discernir y abolir todo lo que, en la vida contemporánea, aplasta las almas bajo la injusticia, la mentira y la fealdad. Es

¹⁰³ Decía ALBERT CAMUS que “el honor del mundo está para mí vivo entre los oprimidos, no entre los poderosos”. Cfr. CAMUS, A.: *El primer hombre*, trad. A. Bernárdez, Barcelona, 1994, págs. 256-257.

¹⁰⁴ WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 192. Añade otra reflexión que permite comprender su modo de pensar: “Sólo con la entrada en lo trascendente, en lo sobrenatural, en lo auténticamente espiritual, puede el hombre llegar a ser superior a lo social. Mientras tanto, haga éste lo que haga, de hecho lo social resulta trascendente en relación al hombre” (*Ibid.*, pág. 193). Concluye: “Echar raíces es distinto de lo social” (*Ibid.*, pág. 195).

¹⁰⁵ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág. 485. “Problema social. Restringir al máximo el papel de lo sobrenatural indispensable para hacer respirable la vida social. Todo aquello que tienda a incrementarlo es malo (es tentar a Dios). Plantear en esos términos el problema de la “justicia” y de la “caridad” (en el sentido ordinario de estas palabras)... Lo vegetativo y lo social son los dos ámbitos en los que el bien no tiene cabida. Cristo liberó a lo vegetativo, pero no así a lo social. No rezó por el mundo. Lo social representa irreductiblemente los dominios del príncipe de este mundo. Respecto de lo social no se tiene otro deber que el de tratar de cercar el mal”. El problema social está en este mundo. Pero “Echar raíces es distinto de lo social”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, págs. 498-499.

necesario inventarlas, pues son desconocidas, y es imposible dudar que son indispensables”¹⁰⁶. Aparece, aquí, la realidad ante el Derecho formal.

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 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 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 humanos¹⁰⁷. 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”¹⁰⁸.

La realidad, como “lo social” que va en ella, debe ser captada en la experiencia vital: “Negarse a aceptar un acontecimiento del mundo es lo mismo que desear que el mundo no exista. Y eso está de mi mano; si lo deseo, lo consigo. Soy entonces una excrescencia del mundo”¹⁰⁹. Ciertamente, “creer en la realidad del mundo exterior y amarla no es más que una y la misma cosa”¹¹⁰.

En realidad, Weil va más allá y lleva a cabo una crítica de la modernidad bajo una racionalidad instrumental. Ella se interroga sobre “¿Qué significa hacer balance o crítica

¹⁰⁶ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág. 100 (en el significativo cierre final de su ensayo). Llamaba la atención María Zambrano sobre el hecho de “la fascinación de la medio-verdad; de la verdad a medias; de una chispa de verdad envuelta en algo que brilla. Algo ambiguo en suma. Y así, la influencia que ejercen no se sabe si obedece a la verdad o la deformación de la verdad”. Cfr. ZAMBRANO, M.: *Persona y democracia* (1958), Madrid, Siruela, 2ª ed., 2004, pág. 37. Asimismo, WEIL, S.: *Raíces del existir: Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, trad. María Eugenia Valentié, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil” (pp. IX y ss.), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2023, págs. 30-31 8”La verdad”), *passim*.

¹⁰⁷ 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 Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág. 27.

¹⁰⁸ WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, Madrid, Hermida editores, 2019, pág.40.

¹⁰⁹ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 499, con referencia a Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 16. Según Weil hay –ha habido- un “*Lo social sin raíces, lo social sin ciudad: el imperio romano*. Un romano pensaba siempre desde el *nosotros*. Un hebreo también” (*Ibid.*, pág. 501).

¹¹⁰ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 501.

de nuestra civilización? Tratar 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. De 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”¹¹¹.

Su práctica política queda ligada a su experiencia en el mundo del trabajo, pero al margen de la militancia en partidos políticos y la lucha en la esfera del poder estatal. Pero al propio tiempo es consciente de la necesidad del Derecho como límite del poder. En tal sentido observa que “lo que el poder tiene de terrible es lo que contiene de ilimitado”, siendo así que, afortunadamente, hay un orden social, donde las leyes imperan, sometiendo al control evitando la arbitrariedad absoluta en el ejercicio del poder¹¹². La tendencia ilimitada del poder es vislumbrada por Weil: “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 aniquilación¹¹³.

Aunque quizás Weil deja en un segundo plano el problema de que esas mismas leyes – escritas o no- pueden ser las que impongan y legitimen formas de opresión social. Es la naturaleza ambivalente del Derecho, como las dos caras de Jano: limita y libera; legitima el poder pero también el sometimiento al mismo o incluso lo enmascara bajo instituciones que conforman las relaciones sociales racionalizándolas y a veces “naturalizándolas” cual si fueran acordes con la naturaleza de las cosas. Pero en la dimensión emancipadora de los oprimidos Weil ve nacer sus formas de regulación autónoma y la acción de lucha por una justicia jurídico-material, correspondiente a la realidad vivida, y no sólo una justicia legal, que en sí misma no siempre garantiza el Derecho justo. Por otra parte, en la condición obrera –pero más ampliamente en la condición social- destaca Weil la *dimensión inmaterial* y espiritual, que no se reduce a los derechos sociales de contenido patrimonial, pero si comprende –y no poco- los derechos genéricos de la persona que trabaja, aunque para nuestra pensadora preocupan “las necesidades del alma”, de las que no queda privado el trabajador en las organizaciones productivas. De manera que no se

¹¹¹ WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 186.

¹¹² WEIL, S.: *Cahiers I*, París, Plon, 1970, pág.26.

¹¹³ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno X, pág.754.

pueden resolver todos los problemas en la cuestión social del trabajado subordinado de la tradicional forma material.

Por lo demás, Weil pretende sobrepasar el marco de las reformas reivindicativas en el orden existente y propone caminar en una justicia más allá de la ley, y lo hace también respecto al trabajo –la “condición obrera”- y a la cuestión social.

Pero hay que señalar sus profundas diferencias con la lógica propia del Estado Social de Derecho: la libertad, la igualdad y la solidaridad, involucran a la idea de justicia y ello exige una reafirmación del espacio jurídico y de la juridicidad que se ha de garantizar tanto en el plano jurídico-formal como en el jurídico-material. No es suficiente ni la caridad institucional, ni la caridad individual que resulta incapaz de cambiar las bases estructurales de la desigualdad que está presente en una sociedad fragmentada, una sociedad de clases¹¹⁴. No obstante, Simone Weil de una manera peculiar no opone la justicia a la caridad: “Hay que estar ciego para oponer justicia a caridad, para creer que sus dominios son diferentes, que una es más amplia, que hay una caridad más allá de la justicia, o una justicia más acá de la caridad”¹¹⁵. Entiende Weil que “la justicia tiene por objeto el ejercicio terrenal de la facultad del consentimiento. Preservarlo religiosamente allí donde se encuentre, intentar que aparezcan las condiciones que lo hacen posible allí donde no las hubiese, eso es amar la justicia”. Precisamente, “la palabra única y tan hermosa de justicia encierra todo el significado de las tres palabras de la divisa francesa. La libertad es la posibilidad real de acordar un consentimiento [lo que proporciona la posibilidad del consentimiento es una vida que contiene los móviles para el consentimiento. La indigencia, las privaciones del alma y del cuerpo impiden que el consentimiento pueda operar en el secreto del corazón”]. Los hombres solo necesitan igualdad con relación a ella. El espíritu de la fraternidad consiste en deseársela para todos”¹¹⁶. Para entonces la verdadera justicia tiene como condición de posibilidad estar

¹¹⁴ Pero en una perspectiva criticable esta identificación entre justicia y caridad ha sido mantenida también –pero en otro sentido- por un amplio sector conservador que ha entendido la llamada doctrina social de la Iglesia partiendo de dicha identificación; una identificación que, en gran medida, ha sido superada por la más avanzada doctrina social de la Iglesia. Puede consultarse, MONEREO PÉREZ, J.L.: *El catolicismo social conservador. Eduardo Sanz y Escartin*, Granada, Comares, 2010, espec., págs. 83 y sigs. (sobre la política del reformismo católico al amparo de la *Rerum Novarum* de León XIII y los “límites del reformismo social conservador. La justicia y la caridad en la doctrina social de la Iglesia”), y 116 y sigs. (“La ideología jurídica del catolicismo social y la construcción del Estado social”).

¹¹⁵ Añade seguidamente que “cuando se oponen las dos nociones, la caridad no es sino un capricho de bajo origen, y la justicia es tan sólo obligación social. Los que lo ignoran, o jamás se han encontrado en una de esas situaciones en la que existe toda licencia para la injusticia, o estaban instalados en la mentira hasta el punto de creer que practicaban fácilmente la justicia”. Cfr. WEIL, S.: “¿Estamos luchando por la justicia?”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág.45.

¹¹⁶ WEIL, S.: “¿Estamos luchando por la justicia?”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.45-46. Hace notar que “el consentimiento ni se compra ni se vende. Por consiguiente, sean las que sean las instituciones políticas, en una sociedad en la que los intercambios monetarios dominan la mayor parte de la actividad social, en la que casi toda obediencia se compra o se vende, no puede existir libertad. Del mismo modo que la opresión es análoga a la violación, también la dominación del dinero sobre el trabajo, llevada hasta el grado en que el dinero se convierte en el móvil del trabajo, es análoga a la prostitución”. El sentido de esta reflexión se capta mejor cuando se aprecia lo que señala después: “Nosotros, franceses, en otro tiempo lanzamos al mundo los principios de

en situación *real* de libertad e igualdad para obtener la justicia como consentimiento mutuo. Según Weil los grandes principios de la Revolución Francesa tienen que ser repensados y tras ello ponerlos en práctica. Afirma en tal sentido que se obtendrán “la libertad, la igualdad, la fraternidad sin una renovación de las formas de vida, una creación en materia social, un resurgimiento de invenciones. Pero parece que estamos demasiado agotados para un resurgimiento”. No es fácil combatir a favor de la justicia. No es suficiente con discernir cuál es el campo de la menor injusticia y allí tomar las armas y exponerse a las armas enemigas. Es preciso estar habitado por el espíritu de justicia, aunque no es fácil estar seguros en nuestro lugar en el terreno de la justicia¹¹⁷.

Según Weil de las necesidades del alma “la verdad es la más sagrada de todas. Sin embargo nunca se habla de ella”; y su observancia confiere sentido a todo. Pero su práctica exige que se asuma subjetivamente, no sólo a través de la existencia de medios diferentes y de sistemas educativos que faciliten su sentido y su distinción de la sugestión y el error, sino que hay que “amar la verdad”. Hasta tal punto es así que “no hay posibilidad alguna de satisfacer en un pueblo la necesidad de verdad si para ello no pueden encontrarse hombres que la amen”¹¹⁸.

Hay en el pensamiento de Weil una concepción de la persona, de todo ser humano, que adquiere un ámbito de autonomía dentro de límites y obligaciones que se imponen en una sociedad organizada. Pero la sociedad misma debe establecer y garantizar unas reglas que garanticen “obligaciones para con el ser humano”¹¹⁹, de manera que la condición humana está conformada por lo que le es propio al individuo en un orden social que genera obligaciones hacia él y de él hacia los demás miembros que integran la comunidad en que se inserta. Pero en la dialéctica existente entre individuo y comunidad, Weil trata de evitar que el individuo quede absorbido en esta última, y ahí también su rechazo a la subordinación del propio destino al curso de la historia que tendría un fin preestablecido¹²⁰. Las posibles antinomias entre individuo y comunidad las encuentra en

1789. Pero nos equivocamos al sentirnos orgullosos. Porque *ni entonces ni a lo largo de este tiempo hemos sabido pensarlos o ponerlos en práctica*. Su recuerdo debería más bien aconsejarnos humildad” (*Ibid.*, pág. 47).

¹¹⁷ WEIL, S.: “¿Estamos luchando por la justicia?”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 48-50.

¹¹⁸ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación “Simone Weil o la visión del desarraigo moderno”, de Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs.48-50.

¹¹⁹ WEIL, S.: “Étude pour une déclarations des obligations envers l’être humain”, en *Écrits de Londres el dernières lettres*, Paris: Éditions Gallimard, 1957, págs.80-84. WEIL, S.: “Estudio para una Declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.63-76. Weil parte de la premisa de que “Todos los seres humanos son absolutamente idénticos en tanto pueden ser concebidos como constituidos por una exigencia central del bien alrededor de la cual se dispone la materia psíquica y carnal” (*Ibid.*, pág. 65).

¹²⁰ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós-ICE Universidad Autónoma de Barcelona, 1995, pág. 150. Por lo demás, se podría afirmar, que la sociedad debería estar pensada para el desarrollo de los individuos. Se ha entendido que en la historia se presente el problema de encontrar una sociedad apta para albergar esta realidad humana irreductible. Se trata de que la sociedad sea adecuada a la persona humana; y espacio adecuado para el libre desarrollo de sus potencialidades humanas. La gran novedad del orden democrático naciente es que ha de ser creado entre todos. El orden de algo que está en movimiento no se hace presente si no se entra en él. Este orden

la búsqueda permanente de espacios autónomos para que el individuo pueda desarrollar su libertad dentro de las colectividades sociales. Según piensa Weil existe una dialéctica existencial entre los contrarios: “Es Némesis quien preside el orden, el *dharma*, las rupturas compensatorias del equilibrio (...). El espacio de los contrarios es la existencia; el bien no existiría sin el mal.”. Dada la influencia del “gran animal” en el alma, la experiencia social adquiere una importancia de primera magnitud entre todas las que son objeto de contemplación¹²¹.

Piensa Weil 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 solo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa”¹²². Importan ante todo, las obligaciones hacia el ser humano y estas obligaciones deben corresponderse con las necesidades humanas fundamentales¹²³. Para ella la realidad de este mundo es la necesidad. La parte del individuo que será situada aquí es la parte abandonada a la necesidad y sometida a la miseria de las necesidades existenciales¹²⁴. No debe olvidarse que uno de sus libros más emblemáticos lleva el título de “*Echar raíces. Preludio para una declaración de los deberes hacia el ser humano*”. En este libro de Weil se deja sentado que la obligación (“deber”) prevalece sobre la del derecho, que le es subordinada y relativa. La obligación tiene por objeto al ser humano como tal, esto es, en su dimensión individual por más que se inserte en sociedad y, por tanto, en un orden colectivo de convivencia. La obligación no queda desconectada de las necesidades humanas fundamentales, pues una obligación eterna con el ser humano es que no padezca la pobreza y la miseria, constituyendo esta

democrático se alcanzará tan sólo con la participación de todos en cuanto persona, lo cual corresponde a la realidad humana. No es posible elegirse así mismo como persona sin elegir, al mismo tiempo, a los demás. Cfr. ZAMBRANO, M.: *Persona y democracia* (1958), Madrid, Siruela, 2ª ed., 2004, pág. 77 y 169 y sigs., y 205 y sigs.

En la idea de Zambrano –constatándose objetivamente una diferencia lingüística respecto a la crítica de Weil del concepto de persona- la democracia remite a una sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona. En la expresión “individuo” –entiende Zambrano- se insinúa siempre una oposición a la sociedad, un antagonismo. La palabra individuo sugiere lo que hay de irreductible en el hombre concreto individual, más en sentido un tanto negativo. Por el contrario, persona incluye al individuo y además insinúa en la mente algo de positivo, algo irreductible por positivo, por ser un “más”; no una diferencia, simplemente (*Ibid.*, pág. 169).

¹²¹ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 529. Puntualiza que “El marxismo, en lo que tiene de verdad, está contenido por entero en la página de Platón [República, VI, 493a-c] sobre el animal, lo mismo que su refutación” (*Ibid.*, pág. 529). Véase PLATÓN: *Diálogos. IV. República*, Introducción y notas por Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1ª ed., 1986, reimpresión 1988.

¹²² WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 23.

¹²³ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, pág. 25.

¹²⁴ WEIL, S.: “Estudio para una Declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 63-76, en particular pág. 65.

obligación hacia el ser humano la que ha de servir de modelo para redactar la lista de los deberes eternos hacia todo ser humano. Lo que configura como derechos sociales de la persona se traducen ante todo como deberes de la colectividad (como supone la existencia de un tejido de relaciones sociales que conforma el orden de la sociedad) respecto de la garantía de satisfacción de sus necesidades materiales y espirituales (“necesidades del alma”). Esas necesidades vitales se proyectan de manera especialmente exigente en el trabajo en la fábrica que es inseparable de la persona y ámbito donde se despliega o desarrolla su personalidad.

Simone Weil apuesta, pues, por una *Declaración de las Obligaciones* respecto al ser humano¹²⁵. Se trata de materializar la obligación hacia los seres humanos y subdividirla en concreto en varias obligaciones, basta con concebir las necesidades terrenales del cuerpo y del alma humana. Cada necesidad es el objeto de una obligación. Entiende que “las necesidades del ser humano son sagradas. Su satisfacción no puede estar subordinada ni a la razón de Estado, ni a ninguna consideración, ya sea de dinero, de raza, de color, ni al valor moral u otro atributo a la persona considerada, ni a ninguna conducta, cualquiera que sea”¹²⁶.

Se trata de necesidades terrenales, porque el individuo sólo puede satisfacer estas en este mundo. Ahora bien, son tanto las necesidades del alma como las del cuerpo. El alma humana tiene necesidad de igualdad y de jerarquía; necesita verdad y libertad expresión. La necesidad de verdad exige que todos tengan acceso a la cultura del espíritu¹²⁷ sin tener que ser trasplantados ni material ni moralmente. Exige una protección de la salud pública contra los venenos en el dominio del pensamiento. El alma humana necesita, por un lado, soledad e intimidad, por otro, vida social. Necesita propiedad personal y colectiva. La propiedad colectiva no se define por un título jurídico sino por el sentimiento de un ambiente humano, compuesto de ciertos objetos materiales como prolongación y cristalización de él mismo. Ese sentimiento sólo es posible en ciertas condiciones objetivas. La existencia de una clase social definida por la carencia de propiedad personal y colectiva es tan vergonzosa como la esclavitud. El alma humana necesita participación en una tarea común de utilidad pública, y necesita iniciativa personal en esa participación. Necesita seguridad y riesgo. El miedo a la violencia, al hambre, o a cualquier otro extremo es una enfermedad del alma. El alma humana necesita, por encima de todo, estar enraizada en varios ambientes naturales y comunicarse con el universo a través de ellos. La patria,

¹²⁵ WEIL, S.: “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 63 y sigs.

¹²⁶ “El único límite legítimo a la satisfacción de las necesidades de un ser humano determinado es el que asignan la necesidad global y las necesidades de los otros seres humanos. El límite solo es legítimo si las necesidades de todos los seres humanos reciben la misma atención”. Cfr. WEIL, S.: “Estudio para una Declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.63-76, en particular pág. 68.

¹²⁷ Repárese que según Weil la cultura es “formación de la atención. Participación en los tesoros de espiritualidad y de poesía acumulados por la humanidad en el curso de los años. Conocimiento del hombre. Conocimiento concreto del bien y del mal”. Cfr. WEIL, S.: “Fragmentos y notas”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Prólogo y traducción de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág.125.

los ambientes definidos por la lengua, por la cultura, por un pasado histórico común, la profesión, la localidad, son ejemplos de ambientes naturales. Es rechazable todo lo que tiene por efecto desenraizar a un ser humano o impedirle que eche raíces. Entiende que “el criterio que permite reconocer que en un lugar determinado las necesidades de los seres humanos están satisfechas es un florecimiento de la fraternidad, la alegría, la belleza, la felicidad. Allí donde hay repliegue sobre uno mismo, tristeza, fealdad, hay privaciones que curar”¹²⁸.

Pero importa de esa necesaria Declaración de las Obligaciones respecto al ser humano la garantía y el compromiso de su “aplicación práctica” con la legitimidad que aporta el consenso de los ciudadanos: “Para que esa Declaración llegue a ser la inspiración práctica de la vida de un país, la primera condición es que el pueblo la adopte con esa intención. La segunda condición es que, a cualquiera que ejerza o desee ejercer un poder de la naturaleza que sea –político, administrativo, judicial, económico, técnico, espiritual u otro- se le obligue a comprometerse a adoptarla como regla práctica de su conducta. La vulneración de un compromiso como éste debe ser siempre, en principio, castigado. Pero la aparición de instituciones y costumbres que permitan castigarla, en la mayoría de los casos, exige varias generaciones. El asentamiento a esta declaración implica un esfuerzo continuo para hacer aparecer lo más rápidamente posible esas instituciones y esas costumbres”¹²⁹. Aunque no se diga explícitamente se está hablando de normas jurídicas de garantía y de deberes políticos e institucionales para hacer valer dicha declaración generadora de obligaciones respaldadas por la fuerza de obligar y de castigar. Esa Declaración bien podría incorporarse a un nuevo proyecto de Constitución jurídica fundamental, a la que remite –aunque críticamente en la versión preparatoria de su época. Pero ya deja claro que “la legitimidad está constituida por el libre consentimiento del pueblo respecto al conjunto de autoridades a las que está sometido”; y ello en lugar de la fórmula tradicional según la cual “la soberanía reside en la nación”, que luego se plasma en una “delegación” en la Asamblea nacional, siendo así que la soberanía política reside en dicha Asamblea parlamentaria y que después en cada proceso electoral se volvería a aquélla para operar sucesivas “delegaciones”¹³⁰.

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 verdad¹³¹. Ahora bien, “*echar raíces*

¹²⁸ WEIL, S.: “Estudio para una Declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.68-70.

¹²⁹ WEIL, S.: “Estudio para una Declaración de las obligaciones respecto al ser humano”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág. 70.

¹³⁰ Con enfoque crítico, WEIL, S.: “Consideraciones en torno al nuevo proyecto de constitución”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 71-76. Al propio tiempo, Weil defiende el principio de separación de poderes inherente al Estado de Derecho. Véase WEIL, S.: “Ideas esenciales para una nueva constitución”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs.77-80.

¹³¹ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 30-50.

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 naturalmente¹³². 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” humanos¹³³ para garantizar una solidaridad colectiva y una nueva forma de justicia social.

Un exponente de ello es el desarraigo obrero, pues la del trabajador asalariado es una condición social entera y perpetuamente subordinada al dinero, sobre todo a partir del momento en que el salario puede obligar a cada trabajador a fijar en todo momento su atención en la retribución que recibe y no en el trabajo mismo en condiciones satisfactorias. Lo que puede hallarse en las reivindicaciones de los trabajadores para remediar su desgracia y sufrimiento¹³⁴ es el reflejo mismo del “dolor del desarraigo”. El remedio está en hacer desaparecer la desgracia y sus causas¹³⁵. Entonces la clave del enigma social no está en la economía, mostrándose la evidencia de que la sociedad

¹³² WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, pág. 51.

¹³³ 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>

¹³⁴ Weil observa que “sufrimiento: el mundo entrando en el cuerpo. No lo olvidemos”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IV, pág.292.

¹³⁵ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 52-75. Asimismo, WEIL, S.: “Meditación sobre la obediencia y la libertad (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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 111-112

considerada en su relación con el individuo no puede definirse simplemente por los modos de producción. Para Weil *la noción de fuerza, y no tanto la de necesidad, constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales*. El pensamiento puede ser señalado como revolucionario (aunque también contrarrevolucionario según los casos), en la medida en que construye sin cesar una escala de valores que no es de este mundo como realidad existencial, es enemigo de las fuerzas que dominan la sociedad¹³⁶. Y algo no menos relevante en la misma búsqueda de una escala de valores, a saber: “Esa búsqueda implica ya el valor (por otra parte, cualquier búsqueda lo implica, por lo que al principio de la escala, en lo más alto, debe colocarse el valor como tal)”¹³⁷.

2.2.-Pensamiento social. Causas de la libertad y de la opresión social. El papel del trabajo en la sociedad

“La revolución es una lucha contra todo lo que obstaculiza la vida. No tiene sentido más que como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. De manera que, nada tiene valor desde el momento en que no lo tiene la vida humana”.

SIMONE WEIL¹³⁸

“¿Cuántas cosas han ocurrido sin que las esperáramos y, viceversa, cuántas, que esperábamos, no han ocurrido!”

LUCIANO ANNEO SÉNECA¹³⁹

Según Weil “*una filosofía del trabajo está por hacerse*. Es tal vez indispensable. Es tal vez una necesidad más particularmente en esta época”¹⁴⁰. Piensa Weil que “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*”¹⁴¹. La trascendencia del trabajo en el pensamiento de Weil es existencial y pertenece al ser constitutivo del ser humano: “El trabajo 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

¹³⁶ WEIL, S.: “Meditación sobre la obediencia y la libertad (Proyecto de artículo)” (1937), en WEIL, S.: *Escritos históricos y políticos* (se corresponde con el Tomo II de las *Obras completas* de Simone Weil en la edición original francesa), Prólogo de Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 111-112

¹³⁷ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 509.

¹³⁸ WEIL, S.: “A propósito de la *Condición Humana* [de Malraux]” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, pág. 103.

¹³⁹ SÉNECA, L.A.: *Cartas a Lucilio*, II, 13, 11.

¹⁴⁰ WEIL, S.: *Opresión y libertad*, trad. M.E. Valentié, Buenos Aires, 1957, pág. 198. Sobre esta problemática central en el pensamiento de Simone Weil, véase MONEREO PÉREZ, J.L.: *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2023, espec., págs. 84 y sigs y 178 y sigs.

¹⁴¹ 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, pág. 109.

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”. La importancia capital del trabajo se descubre en su inserción en la estructura de la sociedad moderna: “Esforzarse por necesidad y no por un bien –perseguido y no provocado-, esforzarse por conservar la existencia tal como es, es siempre servidumbre. En ese sentido, la servidumbre de los trabajadores manuales es irreductible, a menos que se dé en situaciones excepcionales (como el equipamiento industrial de Rusia, o de América)”. Pero las necesidades de los trabajadores no se limitan a lo material –con ser importante-, porque “los trabajadores tienen más de necesidad de poesía que de pan”¹⁴². Existe una conexión entre trabajo y padecimiento: “Mediante el trabajo, los seres se someten a la materia, quedan clavados por ella. Igual da que sea o no un sufrimiento: en cualquier caso, hay sumisión, abandono de la propia voluntad. Abandono sin recompensa. En el trabajo todo es intermediario, todo es medio –la materia, la herramienta, el cuerpo y el alma. Condición esencial de un trabajo no servil. El cansancio por el trabajo paraliza las facultades discursivas, pero no las contemplativas. Conviene entonces servirse de intermediarios distintos de las facultades discursivas”¹⁴³.

En el valor del trabajo (que para Weil es un valor en sí mismo en relación con el ser humano que lo realiza como un hacer inevitablemente personal, y por tanto implicando su propia personalidad) se presentan obstáculos de orden diverso: “En el caso de los trabajadores, el escollo es doble por su sentimiento de inferioridad intelectual y por su suficiencia”. Marx afirmó que “la unidad del trabajo manual y del trabajo intelectual sólo es procedente desde un plano trascendente tanto respecto del uno como del otro. En el caso de los “intelectuales”, el escollo es menos grave”¹⁴⁴. Weil defenderá la supresión de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, lo cual contribuirá a hacer desaparecer la alienación e incrementará la capacidad de sentir la realidad en todo su esplendor. En el ámbito de las relaciones laborales preside la pareja de contrarios poder-opresión: “el sueño imposible de poner el poder en manos de los oprimidos. Lo que se halla por encima del poder constituyente es el punto de la unidad, es decir, la limitación de su fuerza. Merced a ella, los débiles son más fuertes que los fuertes. Merced a la ley,

¹⁴² Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno X, págs. 803-809. Weil añade: “Y sólo la religión puede ser la fuente de esa poesía. No es la religión, sino la revolución, la que es el opio del pueblo. Todas las formas de desmoralización se explican por la falta de esa poesía.... La esclavitud es el trabajo que carece de luz de eternidad, de poesía y de religión. Que la luz eterna proporcione no ya una razón de vivir y de trabajar, sino una plenitud que exima de buscar esa razón. A falta de esto, los únicos estímulos son la obligación y la paga. La obligación, lo cual lleva aparejado la opresión del pueblo. La paga, lo cual lleva aparejado la corrupción del pueblo.” (*Ibid.*, pág. 807).

¹⁴³ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno X, pág. 809.

¹⁴⁴ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno XI, pág.

a esa ley que es equilibrio”¹⁴⁵. En la pareja de contrarios no es fácil alcanzar la armonía, esto es, “unidad de los contrarios”¹⁴⁶.

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 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. 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 vida¹⁴⁷. 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”¹⁴⁸. 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 suele hacer desde el mundo occidental¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno XI, pág. 817.

¹⁴⁶ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno XI, pág. 821.

¹⁴⁷ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 73-74.

¹⁴⁸ CAMUS, A.: *Le pain et la liberté*, en CAMUS, A.: *Essais*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, pág. 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.*, pág. 798).

¹⁴⁹ Sin que pueda 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

Su concepción de “lo social” es inseparable de su cosmovisión espiritual y religiosa. Simone Weil no pierde en absoluto la realidad social como hecho, pero lo afronta desde su fe, y cree que la solución pertenece a los seres humanos bajo la inspiración de Dios. Pero Weil es consciente de los límites de este enfoque, porque la providencia no actúa directamente para la remoción de los obstáculos de emancipación social de los individuos; y menos aun impulsando el progreso humano, siendo el papel del individuo meramente instrumental. Simone Weil criticará, con lucidez y acierto, el mito inherente a la idea del progreso, como lo hiciera también Walter Benjamin¹⁵⁰. Para Weil “hoy no podemos ya tener la misma confianza ingenua en el progreso que tuvieron nuestros padres y nuestros abuelos; pero buscamos todas las causas para la barbarie que llena de sangre el mundo fuera del medio en que vivimos, en grupos humanos que nos son extraños o que afirmamos que lo son. Querría proponer la barbarie como una característica permanente y universal de la naturaleza humana, que se desarrolla más o menos según las circunstancias le son más o menos favorables”¹⁵¹. Aquí la coincidencia sustancial con el pensamiento de Walter Benjamin (que en la octava “*Tesis sobre la Historia*” afirmó que la excepción se había convertido en la norma)¹⁵² resulta obvia, aunque Weil marca

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 J. Casas Parado, Valencia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1995; y señaladamente SEN, A.: *La idea de la justicia*, trad. H. Valencia Villa, 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”), págs. 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.: (Dir.:) *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, págs. 951-983.

¹⁵⁰ Resulta harto significativo que según Weil “El cristianismo pretendió hallar una armonía en la historia. Ese es el germen de Hegel y de Marx. La noción de historia como continuidad es cristiana. Creo que existen pocas ideas más completamente fallidas que ésta. Buscar la armonía en el devenir, en lo que es contrario a la eternidad. Mala unión de contrarios”. Cfr. WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 200.

¹⁵¹ WEIL, S. “Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo” (1939), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 226-279, en particular pág. 272.

¹⁵² Véase BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, trad. H.A. Murena, revisión, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, “Tesis de Filosofía de la Historia”, Tesis VIII, pág. 40. Para la crítica de la idea utópica del progreso y de un progreso indefinido, continúa siendo fundamental el libro de SOREL, G.: *Las Ilusiones del Progreso (Estudios sobre el porvenir social)*, trad. de M. Aguilar Muñoz, revisión técnica, edición y estudio preliminar, “El pensamiento socio-político de Georges Sorel” (pp. XI-LXII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011 (Última edición francesa, *Les illusions du progrès*, París, Slatkine, 1981). Es una de las dos obras fundamentales de Georges Sorel, junto a Reflexiones sobre la Violencia.

distancias con el materialismo histórico¹⁵³. Ante la conciencia despierta la historia –que se desenvuelve en modo discontinuo- se revela como tragedia, más aún en la de Occidente¹⁵⁴.

Entiende Simone Weil, por otra parte, que el auténtico progreso será exactamente proporcional a la cantidad total de atención verdadera que se les preste efectivamente al conjunto de los individuos (“hoy en día, todo el planeta”)¹⁵⁵. 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. 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, siendo la relación de trabajo un 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). En estas condiciones de subordinación o sometimiento al poder del empresario la situación real de los trabajadores es la de pérdida de la libertad y de toda posibilidad de creatividad. Esta última reflexión es relevadora de su idea de progreso humano desde el enfoque complejo al propio tiempo individual, colectivo y social. Y conectaba con la coyuntura histórica en la que Weil consideraba que lo que estaba por venir no era tanto la esperanza de una mejora –y menos aún de una revolución pacífica- cómo la persistencia de la angustia ya presente en su tiempo. De nuevo emerge ese lado oscuro de la modernidad bajo la organización del régimen social y político dominante. Esas fuerzas oscuras son capaces de impedir, por todos los medios posibles, la emancipación de los individuos y el pleno ejercicio de sus potencialidades humanas en el trabajo productivo que desarrollan. Esta realidad de la explotación en una “sociedad opresiva” (que lo es en el trabajo y que se proyecta también en todos los ámbitos de la sociedad) hace inviable, de suyo, que se pueda alcanzar una verdadera “civilización del trabajo” y la consideración debida del trabajador como ciudadano en las relaciones laborales. Mientras tanto, hay un largo camino de lucha del movimiento social

¹⁵³ “Esta visión coincide perfectamente con el materialismo al que apelan los marxistas; pero no coincide con el propio marxismo, que, en su fe mesiánica, cree que una cierta clase social es, por una especie de predestinación, portadora, y portadora única, de civilización. Ha creído encontrar en la noción de clase la clave de la historia, pero nunca ha comenzado siquiera a utilizar de forma efectiva esa clave de la historia, pero nunca ha comenzado siquiera a utilizar de forma efectiva esa clave; aparte de que no es utilizable. No creo que se puedan formar pensamientos claros sobre las relaciones humanas en tanto no se haya puesto en el centro la noción de fuerza, como la noción de relación está en el centro de las matemáticas. Pero la primera necesita ser dilucidada, al igual que lo necesitó la segunda, y eso no es fácil. *Propondré este postulado: se es siempre bárbaro con los débiles*. O, al menos, para no negar todo poder a la virtud, se podría afirmar que, salvo al precio de un esfuerzo de generosidad tan raso como el genio, se es siempre bárbaro con los débiles. La mayor o menor barbarie de una sociedad dependería así de la distribución de fuerzas” (*Ibid.*, pág. 272).

¹⁵⁴ ZAMBRANO, M.: *Persona y democracia* (1958), Madrid, Siruela, 2ª ed., 2004, pág.53.

¹⁵⁵ Añade que “Es un grave defecto desviar el pensamiento de esto. Pero no es menos grave dejarlo ahí pegado”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, págs.484-485.

alternativo que deberá propiciar espacios de libertad –en el orden económico, político y jurídico- entre las *redes de dominación* con las que la organización social actualmente dominante sujeta a los individuos. Lo cual puede contribuir a *crear* redes de libertad desde dentro de ese tupido tejido formado por el orden de dominación.

Simone Weil realiza una crítica implacable contra el mito del progreso imparable en toda su obra dispersa: “Desde hace muchos siglos hemos vivido en la idea de progreso. Hoy, el sufrimiento casi ha arrancado esta idea de nuestra sensibilidad. Y así ningún velo impide reconocer que esta idea no está fundada en la razón. Hemos creído que estaba ligada a la concepción científica del mundo, cuando la ciencia le es tan contraria como la filosofía auténtica”. No hay nada parecido a una ley del progreso que vislumbre el futuro con precisión, toda vez que “el futuro está vacío y lo llena nuestra imaginación. La perfección que imaginamos está hecha a nuestra medida: es exactamente tan imperfecta como nosotros mismos; ni un ápice mejor que nosotros. La perfección la podemos encontrar en el presente, pero confundida con la mediocridad y la maldad, y nuestra capacidad de discriminar es imperfecta como nosotros mismos”¹⁵⁶.

La actuación en este mundo de realidades sociales debe hacerse teniendo en cuenta el papel de la cultura y la educación de las clases populares para superar las condiciones de alienación en que se hayan en la sociedad contemporánea, tanto en su condición de ciudadanos civiles como en sus condiciones específicas donde debería desarrollarse su personalidad, a saber: como trabajadores, consumidores, actores políticos, como individuos agregados socialmente (partidos, sindicatos, y diversas organizaciones pluralistas). De ahí la importancia que otorgaba a los agentes de cultura desde los niveles educativos hasta de los intelectuales que intervienen en los medios de comunicación de “masas”. Estos agentes de cultura deben estar bien formados, propiciar que puedan hacer personas integrales (formados y abiertos a la verdad), y sobre todo han de estar intensamente comprometidos con la transmisión de la verdad. Sin embargo, Weil desconfiaba de los partidos políticos, hasta el punto de llegar a defender su desaparición. Para ella, como ha sido advertido, todo partido político es totalitario o potencialmente totalitario, por los rasgos que caracterizan su propia estructura y fines, toda vez que se trata de máquinas burocráticas encaminadas a fabricar pasiones colectivas, porque ejercen presión sobre el pensamiento de los individuos¹⁵⁷. Entiende que “para valorar a los partidos políticos según el criterio de la verdad, de la justicia, del bien público, conviene comenzar discerniendo sus características esenciales. Se pueden enumerar tres: Un

¹⁵⁶ WEIL, S.: “¿En qué consiste la inspiración occitana?”, en WEIL, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, trad. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, pág. 40. Cuando Inocencio III toma la decisión de exterminar a los cátaros occitanos con la finalidad de imponer por la fuerza la unidad de la doctrina oficial de la Iglesia Católica, se inaugura una cultura totalitaria que irá relegando la cultura más plural que había caracterizado a los cátaros en Provenza o la corriente franciscana de Umbría. De ahí viene una deriva que conduce a Simone Weil a afirmar que “el totalitarismo de la Iglesia es de la misma catadura o peor” que es el de los regímenes totalitarios de la época.

¹⁵⁷ WEIL, S.: “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Prólogo y traducción de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 101-116.

partido político, es una máquina de fabricar pasión colectiva. Un partido político es una organización construida de tal modo que ejerce una presión colectiva sobre el pensamiento de cada uno de los seres humano que son sus miembros. La primera finalidad y, en última instancia, la única finalidad de todo partido político es su propio crecimiento, y eso sin límite. Debido a este triple carácter, todo partido político es totalitario en germen y en aspiración. Si de hecho no lo es, es solo porque los que lo rodean no lo son menos que él. Estas tres características son verdades de hecho evidentes para cualquiera que se haya aproximado a la vida de los partidos. La tercera es un caso particular de un fenómeno que se produce allí donde el colectivo domina a los seres pensantes. Es la inversión de la relación entre fin y medio”. Los partidos crean supuestas verdades y transmiten que solo está permitido pensar lo que es verdadero en el sentido postulado por ellos¹⁵⁸.

Con todo se tiende a invertir la relación entre medios y fines. Sus alternativas, sin embargo, de autonomización de la sociedad civil son desordenadas y discutibles; bien es cierto que prefiere la autoorganización colectiva y enfatiza las obligaciones de los individuos para la comunidad¹⁵⁹. Weil reflexionó sobre la impartición de cursos destinados a la educación de los trabajadores y el papel de los sindicatos en esa tarea. Para ella la educación es tan importante como el bienestar material. La educación se concibe como instrucción mutua, con exclusión de toda pedagogía autoritaria procedente de una “élite” de políticos o de especialistas. Y se invita expresamente a cada partícipe a asumir las ideas emitidas de libre examen. Ello era parte integral de la educación social, capaz de formar personas con capacidad de comprensión y libertad de pensamiento¹⁶⁰. Para Weil trabajo y contemplación son los dos polos de pensamiento. En otras palabras, trabajo y religión (sic.). La religión hace aparecer el amor, pero el *trabajo hace aparecer el derecho, el respeto de la persona humana, la igualdad*. El trabajador reconoce a su semejante y se siente reconocido. Sólo los trabajadores forman una república. Por eso es el trabajo, y no la religión ni el amor, lo que fundamentará y fundamenta la paz. Se

¹⁵⁸ WEIL, S.: “Notas sobre la supresión general de los partidos políticos”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Prólogo y traducción de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 101-116, en particular pág. 105. Weil no niega que en principio los partidos sean un instrumento para servir a una cierta concepción del bien público. Ahora bien, la finalidad de un partido político es algo vago e irreal, pero de hecho resulta inevitable –en su opinión– que de hecho sea el partido para sí mismo su propia finalidad, es decir, una finalidad para sí mismo. “De este modo, la tendencia esencial de los partidos es totalitaria, no solo en lo que respecta a una nación, sino en lo que respeta al globo terrestre”. Tiende a buscar el poder total. “Por eso es por lo que hay afinidad, alianza entre el totalitarismo y la mentira” (sic). Los partidos ejercen una presión colectiva sobre el pensamiento de los individuos mediante la propaganda (*Ibid.*, págs. 106-107). Pero en Weil impera la exageración y la generalización más allá de un análisis atento a la realidad del sistema de partidos. En este sentido afirma sin más que “La influencia de los partidos ha contaminado toda la vida mental de nuestra época”. Las personas que se afilian a un partido aceptan posiciones que ignoran, de tal manera que someten su pensamiento a la autoridad del partido. Si la institución es un mal, se impone su supresión, siendo ello “un bien casi puro” y sería una decisión legítima y tendría efectos positivos (*Ibid.*, pág. 113).

¹⁵⁹ Véase FERNÁNDEZ BUEY, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados*, Edición de S. López Arnal y J. Mir García, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020, págs. 143-146.

¹⁶⁰ 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 37 y sigs., 47 y sigs.

establece al otro trabajador como su igual al ponerse con él. Unidos por vínculos relacionales en la actividad laboral. Trabajo es pacificador¹⁶¹. En esa dirección critica con Karl Marx la degradante división entre trabajo intelectual y trabajo manual, y postula su abolición. Pero no hay que esperar a una revolución súbita. La abolición de esta división degradante se puede y se debe preparar desde ahora. A este efecto es preciso, en primer lugar, dar a los trabajadores el poder de manejar el lenguaje, y en particular el lenguaje escrito. Hay que preparar además la unión del trabajo intelectual y el trabajo manual haciendo comprender a los trabajadores, en la medida en que sea posible, la íntima relación que existe entre el trabajo y los conocimientos teóricos de todo género que ha adquirido la humanidad en el curso de los siglos. Es necesario, por último, que el estudio de la economía política, y de la doctrina marxista en particular, ayude a los trabajadores a tomar conciencia de una manera tan precisa como sea posible del lugar que ocupan en la sociedad actual¹⁶².

Es de destacar que Simone Weil opone, en una perspectiva general, el fenómeno de los partidos políticos (por los cuales no expresa una especial simpatía, atendiendo a la experiencia política) a la que considera “verdadera organización revolucionaria que es el sindicato”. Weil, como tantos intelectuales de la época, recibió la influencia de George Sorel y su teoría el sindicalismo revolucionario y sus reflexiones sobre la violencia y la idea de progreso¹⁶³. La historia del capitalismo es la historia del desarrollo de la cooperación en el trabajo. Para realizar la unidad, a los trabajadores les falta lo que es el alma misma del movimiento obrero, la conciencia clara de la conducta adecuada en la sociedad actual en tanto que clase (p. 60). Las condiciones materiales del capitalismo se hicieron realidad cuando se reunió en un gran local a un gran número de trabajadores encargados de transformar una materia prima que no les pertenecía (p. 64). Esa unidad primaria se encarna en la organización sindical (p. 62). Para que el poder pueda pasar efectivamente a los trabajadores, éstos deben unirse no con el lazo imaginario que crea la comunidad de opiniones, sino con el lazo real que crea la comunidad de la función productora. La unidad sindical –en acción conjunta con otras organizaciones no

¹⁶¹ 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 39-41.

¹⁶² 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, pág. 59.

¹⁶³ Véase ampliamente las obras de Sorel, SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, versión castellana de Augusto Vivero, revisión técnica, Edición y Estudio Preliminar, a cargo de J.L.Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011; SOREL, G.: *Las Ilusiones del Progreso (Estudios sobre el porvenir social)*, trad. de M. Aguilar Muñoz, revisión técnica, edición y estudio preliminar, "El pensamiento socio-político de Georges Sorel" (pp. XI-LXII), a cargo de J.L.Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011 (Última edición francesa, “Les illusions du progres”, París, Slatkine, 1981). Es una de las dos obras fundamentales de Georges Sorel, junto a la antes citada *Reflexiones sobre la Violencia*. Y el estudio sobre su pensamiento y proyección en 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*, 12(2), (2022), 1–65, y la bibliografía allí citada. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.7369>.

estrictamente sindicales- sería un progreso para los trabajadores; constituiría sin duda, si se produce, el preludio de la toma del poder por los trabajadores (p. 63)¹⁶⁴.

Weil distingue entre el “artesano”¹⁶⁵ y el trabajo asalariado: “El artesano que produce sus propias herramientas, su propia materia prima, es rey en su trabajo. Modela materia a su gusto, utilizando las herramientas según su criterio y gracias a la habilidad que es su virtud propia. Regula el ritmo del trabajo a su conveniencia. Ser vivo y pensante, dispone libremente de las cosas inertes que sufren su acción. Su inteligencia domina la materia”. Por el contrario: “Este dominio, que constituye la felicidad y la dignidad del trabajador, se transforma progresivamente en una esclavitud completa a medida que el artesano es reemplazado por la manufactura y la manufactura por la fábrica, es decir, a medida que se desarrolla el régimen capitalista... El régimen capitalista consiste en que las relaciones entre el trabajador y los medios de trabajo se invierten: el trabajador, en vez de dominarlos, es dominado por ellos”. Así, la historia del capitalismo es la historia del desarrollo de la cooperación en el trabajo. Las condiciones materiales del capitalismo se hicieron realidad cuando se reunió en un gran local a un gran número de trabajadores encargados de transformar una materia prima que no les pertenecía. Los trabajadores fueron entonces asalariados; debían dejar al empleador una parte de sus productos, y eran semejantes a los artesanos independientes en la relación de trabajo (manufactura). Pero los trabajadores reunidos en un mismo lugar no trabajaron mucho tiempo de manera independiente unos de otros. El acercamiento de los trabajadores llevó casi inmediatamente a la cooperación y, como consecuencia, a la *división del trabajo*. A partir de este momento, el trabajador independiente no fue ya el obrero, fue el taller en su conjunto (trabajo colectivo). El empleador debía asegurar la coordinación del trabajo, y, en consecuencia, cada trabajador estuvo *sometido a su autoridad* directiva y disciplinaria en el curso mismo del trabajo. Una vez puesta la máquina en el lugar de la simple coordinación entre los trabajos, el trabajador fue privado no solamente de las herramientas, sino incluso de su propio manejo: ese manejo estuvo asegurado en adelante por la propia máquina en el sistema de organización del trabajo colectivo. La inteligencia, la habilidad, todas las virtudes que dan valor al artesano, se encuentran así colocadas fuera del trabajador, y como cristalizadas de una manera inerte en forma de máquina (división socio-técnica del trabajo dentro la empresa)¹⁶⁶.

Weil percibe aquí la deshumanización y desconstrucción del carácter humano del trabajo al fragmentar el trabajo como actividad y el control y dominio del proceso de trabajo: el

¹⁶⁴ WEIL, S.: “Después de la muerte del Comité de los 22” (1932), y “El capital y el obrero” (1932), en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Prólogo y traducción de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 60-63 y págs. 64-66.

¹⁶⁵ No es irrelevante la reflexión de SENNET, R.: *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009, Sennet se detiene en las conexiones entre “trabajo” y “vida” y las características mutables del trabajo artesanal en las sociedades contemporáneas.

¹⁶⁶ WEIL, S.: “El capital y el obrero” (1932), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 64-66.

trabajo deja de ser una actividad conforme a un plan organizado por el propio trabajador, siendo el empleador el que organiza el trabajo *subordinado o dependiente* en el sentido de que trabaja en el ámbito de organización y dirección del empresario, esto es, sometido al círculo rector y disciplinario del empleador. En efecto, hace notar que “desde ese momento, la subordinación del trabajador al capital, del ser vivo y pensante a la materia ciega, se realiza en la forma misma del trabajo; se convierte en una condición de la producción, presente en cada momento de la producción. El obrero privado sucesivamente de la materia prima, de la instrucción de su propia habilidad, no posee ya más que su fuerza animal; y esta fuerza no puede ser un elemento de la producción más que si está puesta al servicio de la máquina de la misma manera que el buey está al servicio del labrador”¹⁶⁷. La subordinación o dependencia del trabajador “es una relación jurídica de poder que tiene determinados efectos jurídicos, que se apartan, sin embargo, de los puros efectos jurídicos obligacionales”. El empleador tiene el poder jurídico –y no sólo el ya ostentado poder directamente económico- de dar órdenes al trabajador y éste tiene la obligación de obedecer. De manera que se opera un sometimiento que evidencia que el empresario ostenta “un derecho de poder, de carácter jurídico obligacional [...] La particularidad de la relación de trabajo radica en que los derechos y deberes que resultan del contrato de trabajo entre personas están unidos en una unidad personal en forma de dominio [...]. En el trabajo dependiente, el hombre que trabaja está mediatizado. Está alienado de sí y del todo... Con esto se plantea para el Derecho del Trabajo el problema de la libertad humana, que está enraizado, como prácticamente ningún otro problema, en el elemento primitivo del alma humana”¹⁶⁸. El Derecho del Trabajo se centra en la realidad existencial de la persona que trabaja. En efecto, “el Derecho del Trabajo prescinde de la esencia (abstracta) del hombre y encuentra, precisamente en la realidad del hombre, el fundamento de su regulación... El hombre que vemos ante nosotros no es solo el hombre al que se reconoce su dignidad abstracta, sino el hombre que tiene una existencia real concreta”.

Ahora bien: el Derecho del Trabajo no se limita –con ser importante- a constatar, reconocer y legitimar legalmente la realidad del hombre, sino que se inserta en un proceso de transformación, es decir, tiene un papel activo –no siendo una variable dependiente de la economía y de los grandes poderes que operan en el sistema social-, pues transforma

¹⁶⁷ WEIL, S.: “El capital y el obrero” (1932), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 64-66. Aquí cita y sigue a Karl Marx.

¹⁶⁸ 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 F. Vázquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, págs.75-76. En otro momento Sinzheimer –discípulo de Otto von Gierke- señala que “en el Derecho del Trabajo el hombre no es sólo una persona, que lleva una existencia ideal, sino un ser vivo, concreto, cuya existencia real se plantea”. Cfr. SINZHEIMER, H.: *El hombre en el Derecho del Trabajo* (1930), 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 F. Vázquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pág.83.

esa realidad “al emprender acciones en el curso natural del proceso vital, regulado sólo abstractamente por el Derecho Civil, que cambian esta realidad del hombre. Sitúa en el puesto de una realidad dada fácticamente, una nueva realidad legal”. Precisamente “en ello consiste la especial labor histórica del moderno Derecho del Trabajo que se ha llevado a cabo en base a profundos cambios de pensamiento y duras luchas”¹⁶⁹. Por ello Sinzheimer puede subrayar que “como valor fundamental del hombre no se aprecia ya sólo su esencia, sino también su existencia” en el marco de la estructura de una sociedad compleja y socialmente fragmentada. En ese sentido “el Derecho del Trabajo, al constituir al hombre como un ser existencial real, le sustrajo al “libre juego de las fuerzas sociales”, cuando son tomados en cuenta elementos esenciales de su existir, que pertenecen a su ser de hombre y que son entregados a la casualidad, si tal juego domina sin limitaciones”¹⁷⁰.

La percepción que tiene Weil del trabajo en la fábrica es que el trabajo no sólo compromete su energía humana en el proceso productivo, sino que inevitablemente acaba involucrándose la propia persona del trabajador dado el carácter personalismo de la prestación de servicios que realiza (aunque, por supuesto, el objeto del contrato de trabajo no sea jurídicamente la persona en sí misma). A Simone Weil le interesa en esa implicación de la persona tanto los aspectos físicos como los espirituales, porque inevitablemente en el trabajo se unen mente y cuerpo, incluso en los trabajos poco cualificados. El trabajo es expresión de la persona que trabaja y no sólo el trabajo objetivado en su dimensión mercantilizada como trabajo abstracto. De ahí que queden involucrados los valores extrapatrimoniales (y los derechos genéricos o inespecíficos de las personas que trabajan), los límites intrínsecos de la subordinación jurídica del trabajador (que lo son de los poderes de dirección y mando del empleador y de su ejercicio que recaen sobre la persona que trabaja materializando la prestación de servicios que es comprometida en la relación jurídica laboral) darían cuenta de ello con el desarrollo del Derecho del Trabajo en el constitucionalismo democrático social con Estado Social de Derecho. Esta forma típica de Derecho Social (específicamente de las normas de

¹⁶⁹ Cfr. SINZHEIMER, H.: *El hombre en el Derecho del Trabajo* (1933), 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 F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, págs. 132-133. Ya resulta significativo que ese derecho se califica en todo momento como “*Derecho Social del Trabajo*”, y que Sinzheimer cite en apoyo de su construcción las obras de Georges Gurvitch *La idea del Derecho Social* (1931) y *Le temps present et l' idée du Droit Social*, París, 1931. Véase GURVITCH, G.: *La idea del Derecho Social*, trad., edición y estudio preliminar, “La idea del Derecho Social en la teoría general de los derechos: El pensamiento de Gurvitch” (pp. VII-LV), a cargo de J.L. Monereo Pérez y A. Márquez Prieto, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2005. Sobre su pensamiento jurídico social y la configuración del Derecho Social, véase ampliamente MONEREO PÉREZ, J.L.: *Democracia pluralista y Derecho Social. La teoría crítica de Georges Gurvitch*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2021, espec., págs. 63 y sigs., y 151-181. MONEREO PÉREZ, J. L.: “De las declaraciones a la garantía multinivel de los derechos sociales fundamentales: la aportación de Georges Gurvitch. *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 12(1), (2022), pp. 166-273. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.6323>

¹⁷⁰ Cfr. SINZHEIMER, H.: *El hombre en el Derecho del Trabajo* (1933), 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 F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pág.124-125.

principios y valores y de las normas de garantía de los derechos y libertades fundamentales de los trabajadores reconocidos por la Constitución jurídica y las Declaraciones y Normas Internacionales del trabajo) trataría de conciliar el trabajo subordinado o dependiente con el respeto al conjunto de los derechos y libertades individuales y colectivos/sindicales de los trabajadores, a través del papel de la regulación estatal y de la regulación complementaria proveniente de la autonomía colectiva negocial, que conforma el dualismo típico de fuentes del Derecho objetivo que caracteriza el Derecho Social del Trabajo. Pero limitar un poder jurídico presupone en sí mismo legitimar su punto de partida, que no es otro que su legitimidad no obstante las condiciones impuestas a su alcance y modos de ejercicio.

Sería la Declaración de Filadelfia (“relativa a los fines y objetivos de la Organización Internacional del Trabajo”), hecha el 10 de mayo de 1944, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) la que proclamaría los derechos del trabajador y, sin decirlo expresamente, alumbraría los derechos sociales de la persona que trabaja como derechos fundamentales de “desmercantilización”. Allí estaba implícita la idea del *trabajo digno o decente* que será la dirección de acción estratégica institucional de la OIT sobre el “trabajo decente”¹⁷¹. Resulta harto significativo que el primer “principio fundamental” es que “el trabajo no es una mercancía” y posteriormente declara que la paz permanente sólo puede basarse en la justicia social, afirmando, entre otras cosas que: “a) todos los seres humanos, sin distinción de raza, credo o sexo tienen derecho a perseguir su bienestar material y su desarrollo espiritual en condiciones de libertad y dignidad, de seguridad económica y en igualdad de oportunidades”. Pero hay más porque esos derechos generan obligaciones positivas de actuación de los poderes públicos, a saber: “b) el logro de las condiciones que permitan alcanzar este resultado debe constituir el propósito central de cualquier política nacional e internacional”. Esto supone que el Derecho Social garantiza los derechos y libertades de la persona que trabaja y correlativamente crea obligaciones jurídicas correspondientes de prestación o, en caso de las libertades, de facilitación, respeto y tolerancia de su ejercicio efectivo tanto en los sujetos privados como públicos. Es decir, el reconocimiento de los principios que realizan la justicia crea obligaciones de acción de los poderes públicos y los interlocutores sociales. Constituye toda una operación de “desmercantilización” relativa del trabajo y de lucha por la garantía de efectivo ejercicio de todos los derechos sociales de prestación y de libertad; una operación de política del Derecho que trata de superar la aplicación del “darwinismo” o “spencerismo” social postulado por las tendencias neoliberales y neoconservadoras¹⁷². Pero también el “dumping” social y empresarial como modelo de

¹⁷¹ Véase ampliamente MONEREO PÉREZ, J.L.: *La dignidad del trabajador. Dignidad de la persona en el sistema de relaciones laborales*, Murcia, Laborum, 2019, espec., págs. 161 y sigs. (sobre la dignidad de la persona que trabaja como expresión materializada del principio de dignidad humana y la dignidad humana y trabajo decente en la función garantista de la OIT); y págs. 9 y sigs. (“La dignidad de la persona como fundamento de los principios de libertad, igualdad y solidaridad”). Reténgase la “Declaración de la OIT sobre la justicia para una mundialización equitativa”, adoptada en 2008.

¹⁷² MONEREO PÉREZ, J.: “La ideología del ‘darwinismo social’: La política social de Herbert Spencer” (I y II). *Documentación Laboral*, núm. 87 y 90 (2009-2010), págs. 11-80 y 11-57, respectivamente.

competitividad basada en la reducción de los costes laborales, directos e indirectos y la privatización o re-mercantilización de los servicios públicos.

Se dirá después que es preciso también superar la mentalidad productivista, la cual, a pesar de sus éxitos, viene a constituir una seria amenaza para la humanidad del hombre, pues el hombre no sólo pierde de vista los valores superiores y el sentido global de la vida, sino que también se pierde él mismo entre los mecanismos, las técnicas, las fuerzas y las organizaciones anónimas de tal sistema. Cuanto mayor es el progreso y la perfección, tanto más fuerte es la subordinación del hombre al complejo proceso económico-social: cada vez es más estricta la disciplina que aprisiona al hombre; cada vez son más intensos el compromiso y la dedicación que le impiden encontrarse a sí mismo; cada vez es mayor la responsabilidad que le absorbe en su trabajo; cada vez es más densa la red de normas creadas por la sociedad que le envuelven y condicionan sin piedad no sólo en su profesión y trabajo, sino también en su tiempo libre, en sus distracciones, vacaciones y viajes. Existe la posibilidad consistente en saber que el hombre no se reduce a su profesión y trabajo, que la persona es más que su función, que el rendimiento –bueno o malo- no es lo decisivo¹⁷³.

La deshumanización y la explotación del trabajo se acrecientan en aquellos trabajos más peligrosos e insalubres, donde el trabajo enlaza con la muerte y la nuda vida (vida desnuda¹⁷⁴) del trabajador; además el trabajo una vez abajo, se encuentra en un mundo aparte, separado del mundo de los vivos, donde impera el puro dominio absoluto de la producción a cualquier precio. En la mina los hombres existen únicamente en calidad de trabajadores. Se aniquila su condición de persona y son convertidos en objetos de usar y tirar, fungibles e invisibles por una sistema perverso que involucra a todos los actores implicados y que acaba con la visión perversa de sometidos (esclavos de los nuevos tiempos) y dominadores. No ven nada que no les haga aparecer a sus ojos el trágico destino que es el suyo. Lo sorprendente –al menos aparentemente- es que estos individuos vulnerables y desarraigados no están fuera del sistema, sino justamente lo contrario: están dentro y son parte “apropiable” por dicho sistema. Lo que acontece no es lo propio del “bios” de la filosofía griega (que remite a una vida propia de un individuo consciente y realizado; se dispone de las condiciones de posibilidad para llevar a cabo una vida digna de una persona autorrealizada; una forma de vida propia de los seres sociales y que, como tales, están en una situación de inclusión en la vida política y jurídica), sino del “zoé” (que remite a una suerte de vida desnuda, limitada al hecho de vivir entendido como subsistir como comparten todos los seres vivos). La forma de vida “zoé” es nuda vida tanto en el plano social como en el propiamente jurídico que la formaliza, y que, sin embargo, es un elemento esencial para las sociedades fragmentadas que en una larga

¹⁷³ KÜNG, H.: *Ser cristiano*, trad. J.M. Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1977, espec., Capítulo III de la Parte IV (“La praxis”), págs. 738-741.

¹⁷⁴ Sobre este concepto, véase AGAMBEN, G.: *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*, Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Introducción y entrevista de Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.

historia –que comprende a la modernización del capitalismo contemporáneo- privan a las personas de su dignidad y del despliegue posible del desarrollo pleno de su personalidad; pero como una maquinaria (constructo) social y jurídica de carácter biopolítico¹⁷⁵. Al respecto se ha propuesto pensar una biopolítica afirmativa que más que dividir y separar entre “zoé” y “bios” busque una mayor unidad superando fronteras –los muros-identitarios e inmunitarios¹⁷⁶.

El psicólogo A. Maslow había señalado en su “pirámide” del sistema de necesidades que la autorrealización del individuo sólo tiene condiciones materiales de posibilidad cuando partiendo de la cobertura de las necesidades básicas –vitales- se tiene acceso y posibilidad efectiva de disfrute a las necesidades superiores de cultura y ejercicio pleno de las libertades fundamentales y puedan ocupar su lugar en la vida común. Un individuo autorrealizado debe tener las condiciones que le permita desarrollar todas las posibilidades de desarrollo de su personalidad: sólo así se puede hablar de ostentación y disfrute de una ciudadanía que permita el desarrollo de las capacidades humanas, el ejercicio de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones en una sociedad democrática centrada en el desarrollo de la persona y un trabajo emancipador¹⁷⁷. Se hace

¹⁷⁵ AGAMBEN, G.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), Valencia, Pre-textos, 2006, AGAMBEN, G.: *Estado de excepción. Homo sacer* (2003), Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Introducción y entrevista de Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, págs. 17 y sigs.; AGAMBEN, G.: *El tiempo que resta* (2000), Madrid, Trotta, 2006.

En el fondo el problema vital había sido detectado lúcidamente por a Walter Benjamín y su crítica de la modernidad. Véase BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, trad. H.A. Murena, revisión, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, espec., “Tesis de Filosofía de la Historia” (señaladamente la Tesis IX sobre el “ángel de la historia”), págs. 37-46, “Para la crítica de la violencia”, págs. 101-120, “El capitalismo como religión”, págs. 129-132. Dejando a salvo las obvias distancias que les separan, véase también SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, versión castellana de Augusto Vivero, revisión técnica, edición y estudio preliminar, “Teoría e ideología del sindicalismo en Georges Sorel” (pp. XI-LXIV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2011.

¹⁷⁶ Véase ESPOSITO, R.: *El dispositivo de la persona*, trad. H. Cardoso, 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. Después de las dos guerras mundiales, el léxico conceptual moderno, tan fuertemente embebido de categorías teológico-políticas, ya no está en condiciones de desatar los nudos que desde muchos puntos nos constriñen. Lo cual no quiere decir que haya que rechazarlo en bloque, ni siquiera en sus segmentos individuales –como, por ejemplo, el de persona-, sino inscribirlo en un horizonte a partir del cual se pongan finalmente de manifiesto sus contradicciones más visibles, para hacer posible, necesaria, la apertura de nuevos espacios del pensamiento. Si no existe un sujeto individual preformado con respecto a las potencias vitales que lo atraviesan y lo constituyen; si el sistema de derecho, con su promesa de igual distribución, sólo expresa y sanciona, legitimándolo, el resultado, a su vez provisorio, de las relaciones de fuerza derivadas de choques pasados; si hasta la institución del Estado, tal como es pensada por los teóricos de la soberanía, no constituye más que la envoltura inmunitaria destinada a someter a los súbditos a un orden que a veces contrasta con su propio interés, en lugar de proteger de ello; si todo esto es cierto, entonces, la relación entre los hombres está sometida a un proceso de radical revisión, que el diccionario político moderno es totalmente incapaz de encarar.

¹⁷⁷ MASLOW, A.H.: *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser* (1968), trad. R. Rinbé, 10ª ed., 1993, espec., págs. 25 y sigs.; MASLOW, A.H.: *Motivación y personalidad* (1954-1987), trad. C. Clemente, Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1991, Tercera Parte (“Autorrealización”), 1991, págs. 193 y

visible para Simone Weil que la dependencia del trabajo en la fábrica no es una mera subordinación o técnica del trabajador, pues encubre una verdadera relación jurídica de poder¹⁷⁸; y, al propio tiempo, genera una situación de desarraigo, alienación y enajenación respecto al trabajo productivo como actividad creadora de la persona. Su sentido e incidencia sólo pueden apreciarse en el contexto del desarrollo histórico y tomando en consideración sus sinergias con los procesos de cambio en las formaciones sociales. El estado de alienación va más allá del proceso productivo material y las formas mecánicas de división social del trabajo, y alcanza las formas conscientes y espirituales de la persona derivando en un extrañamiento del trabajador que incide negativamente en su ser individual y social en el proceso de socialización e inclusión social (y por tanto también repercute negativamente en la comunidad de pertenencia, y no sólo en la deshumanización del trabajo individual)¹⁷⁹. Durkheim había distinguido entre “solidaridad mecánica” y solidaridad orgánica”, y había señalado que la carencia o deficiencia de ésta última podía ser un factor determinante de una situación de “anomia” social¹⁸⁰.

sigs. Es significativa la tesis fundamental mantenida por Maslow de que el hombre comienza a dirigirse hacia la autorrealización en cuanto quedan satisfechas sus necesidades básicas. Sobre la ciudadanía social como dimensión de la “ciudadanía plena” –con referencia a Maslow, Walzer, Polanyi, y Sinzheimer, entre otros-, puede consultarse MONEREO PÉREZ, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996, espec., Capítulo III (sobre el Estado del Bienestar y ciudadanía social: Los derechos sociales como derechos de la ciudadanía y como derechos de “desmercantilización” de los modos de satisfacción de las necesidades humanas fundamentales), pp. 159 y ss., y Capítulo II (“La desmercantilización relativa del trabajo como objeto de la política social en el capitalismo avanzado: El trabajo y su ordenación jurídica”), págs.45 y sigs. Ello permite comprender que el desarrollo y enriquecimiento de la ciudadanía y la historia de la construcción del Derecho Social del Trabajo y de la Seguridad Social hayan caminado juntos; un desarrollo compartido marcado, sin embargo, por profundas tensiones y aporías.

¹⁷⁸ En este sentido SINZHEIMER, H.: “La esencia del Derecho del Trabajo”, en SINZHEIMER, H.: *Crisis económica y Derecho del Trabajo. Cinco estudios sobre la problemática humana y conceptual del Derecho del Trabajo*, trad. F. Vázquez Mateo, Instituto de Estudios Laborales y de la Seguridad Social/Servicio de Publicaciones del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984, pág. 75.

¹⁷⁹ MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía* (escritos en 1844), trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza editorial, 2013; igualmente, la versión MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía* (escritos en 1844), en *Obras escogidas*, edición al cuidado de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2012; LUKÁCS, G.: *Ontología del ser social: el trabajo*, edición al cuidado de A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2004, especialmente págs. 55 y sigs.; LUKÁCS, G.: *Marx, ontología del ser social*, edición de Manuel Ballester, Madrid, Akal, 2007; SCHAFF, A.: *La alienación como fenómeno social* (1974), Trad. A. Venegas, Barcelona, Editorial Crítica, 1979; y en una perspectiva histórica más amplia, GORZ, A.: *Historia y enajenación*, México F.G., FCE, 1974.

¹⁸⁰ GIROLA, L.: *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Anthropos editorial, 2005; MONEREO PÉREZ, J.L.: “La filosofía social y jurídica de Durkheim: solidaridad y cuestión social”, en *Civitas. Revista española de derecho del trabajo*, núm. 131 (2006), págs. 587-648. MONEREO PÉREZ, J.L.: *Razones para actuar: solidaridad orgánica, anomia y cohesión social en el pensamiento de Durkheim*, estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *Sociología y filosofía*, trad. J.M. Bolaño (hijo), revisión, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2006, págs.VII-LXVI; MONEREO PÉREZ, J.L.: *Cuestión social y reforma moral: Las ‘corporaciones profesionales’ en Durkheim*, estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho*, trad. Estela Canto, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2006, págs. VII-LI; MONEREO PÉREZ, J.L.: *La sociología política de Durkheim*, Estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *Escritos selectos*, Introducción y Selección de A.Giddens, revisión, edición y estudio

Concluye Simone Weil su argumentación señalando que “no le bastará al minero con expropiar a las Compañías para convertirse en dueño de la mina. La revolución política y la revolución económica no se harán reales más que a condición de ser prolongadas por una revolución técnica que establezca en el interior de la mina y de la fábrica el dominio que el trabajador tiene por función ejercer sobre las condiciones de trabajo”¹⁸¹. Weil, aquí como en otros ensayos, destaca que no es suficiente cambiar a unos propietarios por otros, sino que es necesario cambiar el orden de la producción en un sentido democratizador del trabajo en la empresa, al igual que ha de acontecer en la esfera política con la participación activa de los individuos en la toma de las decisiones que definen el orden de la sociedad. Este proceso adquiere una triple e interrelacionada dimensión: institucional, colectiva e individual que expresaría la formación y la toma de conciencia de la persona que trabaja del papel del trabajo en la sociedad y su pertenencia a un orden comunitario.

Esta idea será subrayada cuando denuncia las prácticas del régimen soviético devenido en una estructura burocrática autoritaria desplegada tanto en la producción como en la esfera política del dominio de un partido único; y lo mismo cabe decir, y con mayor énfasis, en el orden político, económico y fabril impuesto por el nacionalsocialismo sin dominio de los trabajadores del proceso productivo, el cual estaría dominado por un poder dictatorial de una tecnocracia; y en un contexto paradójico de crisis y declive de un cierto orden del capitalismo de la época o coyuntura histórica. Casta o clase, la burocracia es un factor nuevo en la lucha social. En la URSS se había transformado la “dictadura del proletariado” en una dictadura ejercida por ella misma, y dirigía desde entonces a los trabajadores revolucionarios del mundo entero. En Alemania, por el contrario, se alió con el capital financiero para el exterminio de los mejores trabajadores y la segregación social de los individuos. En ningún caso los trabajadores estaban organizados de manera independiente y verdaderamente autónoma¹⁸². Con todo hace notar que “el papel del

preliminar, a cargo de José Luis Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2021, págs.XI-LXII; MONEREO PÉREZ, J.L.: *Sociología del ‘socialismo funcional’ en el pensamiento de Durkheim*, estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *El socialismo*, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2022; DURKHEIM, E.: “Inclusión social, división del trabajo y sistema democrático. Una reflexión sobre la teoría social de Durkheim”, en *Revista de Estudios Jurídico Laborales y de Seguridad Social*, en *Revista De Estudios Jurídico Laborales Y De Seguridad Social (REJLSS)*, (4), 20-73. <https://doi.org/10.24310/rejlss.vi4.14214>

¹⁸¹ WEIL, S.: “Tras la visita a una mina” (1932), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 67-69.

¹⁸² WEIL, S.: “Reflexiones referentes a la tecnocracia. El Nacionalsocialismo, la URSS y otros puntos (Proyectos de artículos)” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 70-73. “Los comunistas acusan a los socialdemócratas de ser los “furrieles” del fascismo”, y tienen mucha razón. Se vanaglorian de ser un partido capaz de lucha eficazmente contra el fascismo, y desgraciadamente se equivocan. Ante la amenaza fascista, a los militantes se les plantea una pregunta. ¿Es posible organizar a los obreros de cualquier país sin que esta organización segregue por decirlo así una burocracia que subordine inmediatamente la organización a un aparato de Estado, sea el del mismo país, sea el de la URSS? La siniestra comedia que desde hace meses representan, a expensas del proletariado alemán, la

régimen capitalista en la historia humana ha sido el de hacer pasar a la humanidad del trabajo individual al trabajo colectivo, y aumentar así, en proporciones formidables, la productividad del trabajo. El capitalismo ha realizado esta función, pero lo ha hecho aplastando cada vez más al trabajador, *hasta reducirle a una condición absolutamente inhumana*. Los trabajadores llegados al último grado de esclavitud comienzan a tomar conciencia de la condición inhumana que les doblega; y a partir de entonces el problema que tienen por *misión resolver es el siguiente: restablecer el dominio del trabajo sobre las condiciones de trabajo, sin destruir la forma colectiva que el capitalismo ha impuesto a la producción. La resolución de este problema es la revolución total*¹⁸³.

La alternativa al trabajo en régimen de subordinación y sometimiento es la emancipación de los trabajadores para crear un nuevo orden de producción *colectiva gobernada por ellos mismos*. Simone Weil entendía que el trabajo realmente libre y liberador tenía que vincularse al pensamiento y a la invención. Weil se sentía explotada, en condiciones de esclavitud y humillada (“el hecho capital no es el sufrimiento, sino la humillación”). “Ese sentimiento de dignidad personal fabricado por la sociedad queda *roto*. Hay que forjarse otro”: “*La esclavitud me ha hecho perder absolutamente el sentimiento de ser alguien que tiene derechos*. Y el que haya momentos en que no tengo que soportar nada derivado de la brutalidad humana es para mí como si me hubieran hecho un favor. Como una sonrisa del cielo, como un don del azar. Esperemos que conserve este estado de espíritu, tan razonable”¹⁸⁴. En Weil la esclavitud asalariada estaba vinculada a las condiciones materiales de trabajo y al fuerte dominio impuesto en la fábrica en el marco de la estructura jerárquica de la empresa moderna. Una estructura jerarquizada, que acompañada del proceso de racionalización técnica es capaz de generar más sumisión que rebelión en las personas que trabajan y que la sufren. Por ello mismo, el sentimiento de fraternidad humana no siempre se genera espontáneamente y habitualmente las estructuras de dominio que caracterizan al modo de producción fabril se reproducen en las relaciones entre los propios trabajadores. Weil propone como alternativa una organización participativa de la empresa que humanice el trabajo (neutralizando la lógica de la dominación implícita en el trabajo subordinado o dependiente), a través de la implicación directa de los trabajadores en la dirección de la empresa y su mayor capacitación obtenida mediante un renovado sistema educativo y de formación profesional.

El problema será el de garantizar la unidad de acción de los trabajadores, partiendo de que las circunstancias aparentemente propicias –crisis económicas– no garantizan

socialdemocracia y la Internacional Comunista, muestra que la pregunta es urgente, y quizá la única que importa en este momento” (*Ibid.*, págs. 72-73). Asimismo, WEIL, S.: “Analicemos la situación” (1933), en la obra citada págs. 74-76,

¹⁸³ WEIL, S.: “Tras la visita a una mina” (1932), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 67-69.

¹⁸⁴ Esta reflexión es recogida en PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997, Capítulo 9. “El Año de Fábrica (1934-1935)”, págs. 372 y 376.

necesariamente el éxito de la acción sindical, sino que pueden tener el efecto contrario de disolver las organizaciones de los trabajadores (es el caso de la experiencia alemana). Ello supone que hay que crear las condiciones de una unidad sindical amplia que comprenda tanto a los sindicatos revolucionarios como a los sindicatos reformistas¹⁸⁵. Una revolución socialista no nacerá por generación espontánea con un capitalismo en crisis. El movimiento obrero debe disponer de una organización y dotarse de una estrategia organizada para acceder al poder y transformar la sociedad en sentido socialista. Esa organización del poder de transición no puede ser una dictadura, que se estructura como una máquina burocrática y militar que se vuelve contra los propios trabajadores, reemplazando un régimen opresor por otro de nuevo tipo¹⁸⁶. Pero la acción revolucionaria presupone un elemento subjetivo de orden vital: la acción revolucionaria no puede concebirse como el medio más radical de escapar a la conciencia del vacío de la existencia humana, lo cual conduce naturalmente a la derrota y a la muerte. “*No se puede ser revolucionario si no se ama la vida*. La revolución no puede dar sentido a la vida humana; para aquellos que tratan de dar un sentido a su vida mediante la revolución [...]. Si la revolución es otra cosa que un juego, es únicamente en la medida en que aligera el peso que las condiciones sociales hacen recaer actualmente sobre cada ser humano y que impide vivir. La revolución es una lucha contra todo lo que obstaculiza la vida. No tiene sentido más que como medio; si el fin perseguido es vano, el medio pierde su valor. De manera que, nada tiene valor desde el momento en que no lo tiene la vida humana”¹⁸⁷.

Sin embargo, Weil no desconoce –ni mucho menos desprecia– el papel del Estado en la regulación de las relaciones sociales y no defiende su desaparición sino su sometimiento a límites y sistemas de controles a través de los individuos y el sometimiento de la acción de gobierno a una jurisdicción pública enmarcada en la separación de poderes, al propio tiempo que instrumentos de defensa de los ciudadanos respecto de los propios poderes públicos y de los poderes privados.

En la empresa capitalista, si bien se ha superado la esclavitud formal –en sentido jurídico–, en la práctica prevalece la dominación, la explotación y el desconocimiento de la dimensión espiritual del trabajo, cuyo antónimo es el trabajo alienado y deshumanizado, pues se vulnera la misma dignidad humana cuando se escinde la energía humana –considerada como una pura mercancía– y la consciencia del ser involucrado en un trabajo

¹⁸⁵ WEIL, S.: “Frente único y unidad sindical” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 77-79.

¹⁸⁶ WEIL, S.: “Perspectivas. ¿Vamos hacia la revolución proletaria?” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 80 y sigs.

¹⁸⁷ WEIL, S.: “A propósito de la Condición Humana [de Malraux]” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs.102-103.

necesario, productivo, pero de transformación del medio con el atributo de la creatividad. La mercantilización del trabajo humano, en una sociedad donde prevalece el criterio de la racionalidad económica instrumental, se deshumaniza el elemento espiritual de la persona, el cual ha de considerarse parte de un modo digno de trabajar productivamente. Sólo puede dar lugar a un enfoque estrictamente materialista propio del espíritu del capitalismo¹⁸⁸ más degradante y desligada de una auténtica dimensión espiritual. Por ello mismo, para Weil importa el trabajo físico aceptada, pero en condiciones que permitan un despliegue de las capacidades humanas; es entonces cuando el trabajo dejará de ser un trabajo penoso y carente de dignidad, cuya pérdida de sentido conducirá al “desarraigo”.

El trabajo debería ser des-mercantilizado en el sentido de evitar la unilateralidad de la racionalidad económica y de establecer un estatuto jurídico protector de los derechos y deberes de la persona que trabaja¹⁸⁹. En el capitalismo moderno, en la sociedad moderna por él conformada, la producción no está al servicio de la persona, sino que las personas están al servicio de la producción y el rendimiento. Ello supone un cuestionamiento de los presupuestos de la modernidad capitalista –que transforma a la sociedad en una sociedad de mercado, esto es, la mercantiliza- y su superación por una modernidad más centrada en la persona y en el trabajo emancipador de las potencialidades humanas y sentido de pertenencia a una comunidad. Imponiendo, de suyo, un conjunto de límites a la esfera de penetración de la racionalidad económica en los espacios de la sociedad. Recuperar el sentido personalista del trabajo y de la ocupación de un empleo digno, en el que la persona que trabaja es consciente de su relevancia espiritual y su aportación a una sociedad regulada y bien ordenada, en todas las esferas encadenadas que involucra (cuestión social, política, cultural...).

Piensa Simone Weil que el trabajo es mucho más que una condición natural vinculada a la existencia humana¹⁹⁰; es un valor y un elemento potencial para la realización de la persona en una nueva sociedad. De ahí su centralidad en la vida social fuera del determinismo económico y las pretensiones de totalidad absorbente de los mercados. De lo contrario el trabajo alienado, que no confiere dignidad, propicia la conversión de las

¹⁸⁸ En el sentido de WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1977; WEBER, M.: *Sociología del Derecho*, edición y estudio preliminar, “La racionalidad de Derecho en el pensamiento de Max Weber: Teoría e Ideología” (pp. IX-CLII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2001. Sobre su pensamiento, véase 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., págs. 110 y sigs., y Capítulo III (“Modernidad y paradigma de racionalización del Poder y del Derecho en la sociedad contemporánea. La crítica de la razón instrumental en Weber”), págs. 261 y sigs.

¹⁸⁹ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. J.C. Gonzáles Pont y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996; WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1995; y sobre todo WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

¹⁹⁰ Esta es la concepción de partida de ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 97 y sigs. Para la concepción de Weil, véase WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

clases trabajadoras en individuos-masa perfectamente aptos para ser objeto de manipulación política e ideológica al servicio de las clases dominantes detentadoras del poder de conformación del orden social, económico y cultural. La centralidad del trabajo en el proyecto de sociedad de Weil descansa en su concepción del trabajo como valor de la persona en sociedad, de manera que una civilización del trabajo debe construirse partiendo de una sociedad civil y del trabajo activa y participativa y de una intervención reguladora estatal que domestique al mercado y ponga límites a las poderosas fuerzas – transparentes o intransparentes- que lo gobiernan. La precariedad del trabajo se opone a la dignidad de la persona que trabaja, constituyendo su antónimo¹⁹¹.

Para Weil el trabajo adquiere un sentido trascendente que va más allá de una concepción económico-productiva y conduce a verificar la realización de la persona a través de la acción transformadora. Según Weil existe una unidad entre pensamiento y acción que se expresa en la intervención en la vida material (el trabajo que transforma el mundo exterior y hace posible comprender el propio ser)¹⁹². Ello es coherente con su idea de una sociedad regida bajo un principio de colaboración y de solidaridad que libera a los trabajadores del dominio y del sometimiento a un orden de opresión y barbarie. La unidad de pensamiento y acción permite la toma de contacto con la realidad, que en el trabajo encuentra el vínculo entre el espíritu y el cuerpo. Tal es el valor espiritual del trabajo que una nueva sociedad sólo puede basarse, en lo principal, en la garantía de la *dignidad de la persona en el trabajo*. Esa nueva sociedad encontraría en el trabajo físico el centro espiritual del desenvolvimiento de la vida en sociedad. Y es que para ella el trabajo contribuye decisivamente a satisfacer las necesidades del alma, sin perjuicio de su convicción religiosa en que la única necesidad del alma es la salvación en la vida eterna y que todo el sentido profundo de la vida estaría en constituir una preparación para el instante de la muerte (“Cuadernos” II).

Entiende Weil, en relación a ello, que la iniciativa y la responsabilidad, la sensación de ser útil, e incluso indispensable, son necesidades vitales del alma humana. Precisamente, la privación completa de ambas se da en la persona desempleada, aunque perciba un subsidio económico que le permita comer, vestirse y alojarse. El parado forzoso no es nadie en la vida económica, y la papeleta de voto que constituye su participación activa en la vida política carece de sentido para él. El peón o el jornalero apenas si están en mejor situación¹⁹³. El trabajo en una sociedad civilizada es un valor, el cual, observa Weil,

¹⁹¹ Véase *in extenso* MONEREO PÉREZ, J.L.: *La dignidad del trabajador. Dignidad de la persona en el sistema de relaciones laborales*, Murcia, Laborum, 2019, espec., págs. 161 y sigs., y págs. 9 y sigs.

¹⁹² Se ha señalado que “el trabajo se despliega en todos los niveles del ser. Apenas se toma conciencia del deseo de vivir para *comprender*, el trabajo sobre uno mismo se tornó indispensable para vencer la energía y psíquica donde estamos enredados, la caverna que nos envuelve como un capullo negro segregado por nosotros mismos. Para Weil, pensar, escribir y actuar coinciden: son tres expresiones del mismo acto, que es *vivir conscientemente*. El trabajo es el medio por excelencia con el cual el hombre puede probar la existencia de su pensamiento”. Cfr. FIORI, S.: *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006, pág. 35.

¹⁹³ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, pág. 32.

lejos de desaparecer debe permanecer a condición de una completa revisión de sus postulados y prácticas dentro del modo de producción del capitalismo y, más ampliamente, de la ideología productivista, que lo subordina al rendimiento mercantil, cosificando a la persona. El trabajo debe adaptarse a la persona, no al revés, pues importan el bienestar de ésta en la realización de la actividad productiva, sin desconocer, por supuesto, esa dimensión necesaria del rendimiento inherente a la noción de trabajo productivo. El progreso técnico y la racionalización del trabajo han de estar al servicio de la persona, o de lo contrario no tendría más sentido que la alienación y explotación al servicio de una lógica puramente mercantil. Pero esta forma de progreso humano en la economía y en el trabajo productivo no la garantiza un régimen capitalista que en su lógica interna tiende a la destrucción de lo colectivo y al despilfarro¹⁹⁴. Ese despilfarro es tanto mayor cuando se transita de la era industrial productiva a la era financiera especulativa (que, por cierto, ahora puede ser facilitada por el auge de los procesos de digitalización).

En esa condición de reflejaba la injusticia social y una condición humana desnaturalizada y alienada. Esta falta de libertad y la constatación de la opresión social se reflejaban en su libro *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. En ella abunda sobre la condición obrera, la cuestión social, la subjetividad del trabajo y el papel del movimiento obrero y sindical. En esta obra se había roto la confianza en las organizaciones políticas y sindicales de clase; y opta ya por vivir personalmente la experiencia del trabajo deshumanizado de las fábricas, y critica, al mismo tiempo, la lógica del poder implacable que somete a las personas a una lógica instrumental en la que se diluye el individuo. Critica a las ideologías dogmáticas y teológico-políticas revolucionarias y su lógica excluye de todo pluralismo y libertad de pensamiento en una sociedad libre democrática (en las que incluye al marxismo, y a las ideologías del socialismo real del llamado marxismo soviético). Su crítica recuerda, a menudo, a la *crítica a “contrapelo”* de Walter Benjamin, aunque realizada desde puntos de vista distintos. Harto significativo resulta su reflexión en el sentido de que “la historia está basada en la documentación, es decir, en el testimonio de los asesinos sobre las víctimas”¹⁹⁵ (la proximidad de pensamiento resulta patente). El individuo no debe quedar sometido a la colectividad de pertenencia, ni pensar en una subordinación abstracta de su destino y el de la humanidad al curso de una historia que se asemejara a una suerte de predestinación y de continuo progreso.

La crítica matizada de Weil al pensamiento marxista, en la singular lectura de su obra¹⁹⁶, no le impide destacar que “la obra verdaderamente capital de Marx consiste en la

¹⁹⁴ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla, Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1995, págs. 137-139.

¹⁹⁵ WEIL, S.: “Fragmentos y notas”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, Prólogo y traducción de M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, pág. 123.

¹⁹⁶ WEIL, S.: “Fragmentos, Londres, 1943”, en WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 121-141; y en la misma obra antes citada el ensayo “¿Existe una doctrina marxista?”, *Ibid.*, págs. 143-184.

aplicación de su método al estudio de la sociedad que lo rodeaba. Definió con una precisión admirable las relaciones de fuerza en esa sociedad. Mostró que el trabajo asalariado es una forma de opresión, que los trabajadores se hallan inevitablemente esclavizados bajo un sistema de producción en el que, despojados de conocimiento y habilidad, se ven reducidos casi a la nada ante la prodigiosa combinación de la ciencia y las fuerzas naturales cristalizada en la máquina”. Demostró que el Estado, constituido por una élite de individuos separados de la población –la burocracia, la policía, el ejército-, constituye él mismo una máquina –un aparato- capaz de aplastar automáticamente a aquellos a los que dice representar. “Percibió –añade Weil- que la vida económica iba a volverse cada vez más centralizada y burocrática, y que, por lo tanto, iba a hacer que los conductores de la producción se acercasen cada vez más a quienes conducen el Estado. Estas premisas –continúa- deberían haberlo llevado a prever el fenómeno moderno del Estado totalitario y la naturaleza de las doctrinas que surgirían alrededor de él. Pero Marx quería que ese sombrío mecanismo trajera la justicia. Por eso no quiso prever el futuro”. Considera Weil que Marx colocó el concepto de opresión en el centro de su trabajo investigador, pero jamás trató de analizarla con detenimiento. No se preguntó con la atención necesaria en qué consistía. Ahora bien, esta crítica no deja de ser reductiva del pensamiento de Marx del cual muestra un conocimiento parcial e incompleto (no sólo por obras de Marx que en la época eran todavía poco conocidas, sino del libro *El Capital*, los *Grundrisse* –éste menos conocido- y sus obras históricas, mucho más conocidas y ya influyentes)¹⁹⁷.

¹⁹⁷ WEIL, S.: “Fragmentos, Londres, 1943”, en WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 121-141, en particular págs. 129-132. Hay un problema de conocimiento del pensamiento de Marx en Weil. Ella no analizó –ni estaba demasiado generalizado su conocimiento en su época- los muy numerosos e importantes Manuscritos inéditos en la vida de Karl Marx, los cuales sí introducían elementos de análisis filosófico, cultural y jurídico (no se olvide que Marx tenía una gran formación interdisciplinaria integral: filosófica, económica, jurídica, sociológica y política) sobre las condiciones de los trabajadores y la alienación en el trabajo. Son limitaciones de la época, pero que, a su vez, limitaron la justeza de la crítica de Weil –en varios aspectos muy lúcida- del pensamiento de Marx sobre el trabajo y el papel del Estado y el Derecho. Véase de su obra MARX, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, traducción de Miguel Murnis y Pedro Scaron, México D.F., Siglo XXI, 2000; MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía* (escritos en 1844), en MARX, K. y ENGELS, F.: *Obras escogidas*, edición al cuidado de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2012, etcétera. Pero tampoco Weil estaba al tanto de análisis sobre trabajos importantes realizados por contemporáneos suyos de adscripción o influencia marxiana, los iusocialistas (no marxistas, pero sí socialistas democrático sociales, tan eminentes como Anton Menger), el primer George Sorel marxista, Eduard Bernstein, que realizaron crítica análogas a la propia Weil, como Karl Korsch, G. Lukács..., Walter Benjamin, los teóricos que irían formando la Escuela de Fracfurt; o la Escuelas iusocialistas representadas por Otto Bauer, Karl Renner, Hugo Sinzheimer, Gustav Radbruch y un largo etcétera. La impresión que domina por esta falta de conocimiento del marxismo de Marx y de la trayectoria del marxismo crítico y socialista democrático de su tiempo, es que Weil, sin seguramente haberlo pretendido, petrifica al pensamiento de Marx y al socialismo democrático de su tiempo, dándole un tratamiento y valoración parcial y como tal deficiente e insuficiente para dar cuenta del pensamiento de Marx como también del socialismo democrático de su tiempo. Pero tampoco había profundizado en el socialismo autogestionario personalista-cristiano de E. Mounier (la revolución personalista y comunitaria), pensador contemporáneo, al que aludió, pero sin profundizar en su pensamiento y en lo que representaba, pese a conocer la especificidad de “Esprit” respecto a otros movimientos socialistas: era una revista y un

Por otra parte, piensa Simone Weil que “el totalitarismo moderno es al totalitarismo católico del siglo XIII lo que el espíritu laico y francmasón al humanismo del Renacimiento. A cada vaivén, la humanidad se degrada. ¿Hasta dónde llegará?”¹⁹⁸. Weil aprecia el fenómeno de ruptura que supone respecto de las formas políticas tradicionales llevando la modernidad hacia sus postulados más oscuros (el lado oscuro de la modernidad). Ello entraña una crisis de legitimidad y de concepción formalista de la justicia. Se cuestionó el orden democrático y los postulados del Estado de Derecho.

Su concepción residual del Derecho quizás le impidió ver los límites e insuficiencias de las teorías formalistas del Derecho y la exigencia de una teoría jurídico-material o sustancial del Derecho, en cuyo marco la política del Derecho abordase los dilemas planteados por el totalitarismo contemporáneo, que no sido previsto por autores del socialismo utópico y por el propio Karl Marx (no era nada fácil hacer estas predicciones en relación a futuros desarrollos históricos sobrevenidos de carácter disruptivo). La dimensión sustancial de la democracia constitucional en la tradición de las Repúblicas de Weimar, Austriaca¹⁹⁹ y Española²⁰⁰, fue destruida por la ruptura de los regímenes totalitarios y autoritarios de masas. Se privó de la personalidad jurídica a individuos previamente estigmatizados. La persona humana quedó privada de todo valor absoluto y de la más mínima dignidad y la crisis inducida del derecho subjetivo como atributo de la persona abundó en dicha privación y des-humanización²⁰¹. En cualquier caso, Simone Weil sí advirtió sobre los límites de la concepción procedimental de la democracia, pues la legitimidad que confieren los procesos electorales no garantiza que en un sistema

movimiento de inspiración espiritual, y especialmente cristiana, que se afirmaba como revolucionario no violento.

¹⁹⁸ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág. 714. Aquí se aprecia de nuevo la convergencia entre dos autores críticos de su tiempo, aunque con puntos de partida no idénticos. Por lo demás, Weil dice que “el totalitarismo es un sucedáneo del cristianismo”. Entiende que “la cristiandad se volvió totalitaria, conquistadora y exterminadora porque no desarrolló la noción de ausencia y de no-acción de Dios aquí abajo” (*Ibid.*, pág. 715).

¹⁹⁹ BAUER, O.: *Capitalismo y socialismo en la postguerra. Racionalización-Falsa racionalización*, trad. Antonio Ramos Oliveira, revisión, edición y estudio preliminar, “La democracia en crisis entre las dos Guerras Mundiales y los desafíos del socialismo democrático: Otto Bauer y la experiencia de la República Austriaca” (pp.IX-XCV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2021; MONEREO PÉREZ, J.L.: “Otto Bauer y la democracia social y económica de la República austriaca” (Parte I y II), en *Revista de derecho del trabajo*, La Ley Uruguay, núms. 32-33 (2021), págs. 255 y sigs.

²⁰⁰ La dimensión sustancial de la democracia constitucional comporta la desmercantilización relativa del trabajo como objetivo de la política social en el capitalismo avanzado. Esa desmercantilización se instrumenta jurídicamente ante todo a través de los derechos sociales de la ciudadanía como derechos de desmercantilización. Para esa construcción, véase MONEREO PÉREZ, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996, espec., Cap. II, págs. 45 y sigs.; MONEREO PÉREZ, J.L.: “La política social en el Estado del Bienestar: los derechos sociales de la ciudadanía como derechos de “desmercantilización””, en *Revista de Trabajo y Seguridad Social*, núm. 19 (1995), págs. 7-46.; ampliamente, 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, págs. 161 y sigs., y 179 y sigs.

²⁰¹ ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, trad. E. Gil Novalés, Barcelona, Paidós, 1993. Arendt configura la ciudadanía como “el derecho a tener derechos”. Perder el *status civitatis* suponía ser expulsado de la condición humana.

parlamentario se adopten decisiones inaceptables para los valores democráticos y la vida de las personas. Por ello, Weil considera que las decisiones que los contravienen no son legítimas sustancialmente; o, en otras palabras, los procedimientos decisorios –basados en la legitimidad de origen–, no resultan, por sí mismos, condición suficiente de la legitimación democrática en el Estado constitucional, aunque sí sean una condición necesaria para la adopción de una decisión auténticamente legítima²⁰².

La experiencia en la vida de fábrica le permitió a Weil vivir la realidad de la condición obrera como “condición proletaria” (que ella reflejaría meticulosamente en el diario que escribiera al término de cada jornada: el “Journal d’usine”). Observa que las deplorables condiciones del trabajo impiden que en los trabajadores puedan intervenir otros móviles que no sean el miedo a las reprimendas y al despido, el deseo ávido de acumular ingresos y, en cierta medida, el gusto por los récords de velocidad en el proceso de racionalización. “Todo concurre para recordar esos móviles al pensamiento y transformarlos en obsesiones; nunca se apela a nada más elevado; por otra parte, deben volverse obsesivos para ser bastante eficaces. Al tiempo que esos móviles ocupan el alma, el pensamiento se retrae sobre un punto del tiempo para evitar el sufrimiento y la conciencia se extingue tanto como lo permiten las necesidades del trabajo”²⁰³.

En relación a lo anteriormente indicado, estima que la supresión de la “condición proletaria”, definida ante todo por el desarraigo, pasa por la constitución de una producción industrial y de una cultura del espíritu en que los trabajadores estén y se sientan en la organización empresarial como en “su casa”. El problema de la construcción de una condición obrera realmente nueva –en la que tienen que participar los propios trabajadores en un proceso de liberación de la desgracia– es urgente y debe ser examinado sin dilación. La orientación tiene que decidirse inmediatamente. Y piensa en el proceso de reconstrucción de la posguerra mundial; y en ese periodo habrá que disponer de antemano de una idea clara respecto de la organización de las empresas industriales en el próximo futuro. Se trataría de establecer un “plan de re-arraigo obrero”. En el fondo estima que la experiencia directa del trabajo le aporta un conocimiento concreto indispensable para transformar el mundo de las relaciones de trabajo como relaciones de

²⁰² De interés la reflexión de 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, págs. 147-159, en particular págs. 12-13, que señala que no existe una legitimación puesta *a priori* para siempre, puesto que cada decisión singular adoptada se ha de legitimar en atención a su coherencia con un proyecto social suficientemente compartido en cada momento dinámica.

²⁰³ WEIL, S.: “Experiencia de la vida de fábrica. Carta abierta a Jules Romains”(1941), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 129-144, en particular pág. 136. Las condiciones de explotación en la fábrica y el sufrimiento personal de Weil se reflejan en su *Diario de fábrica*, en él se puede apreciar las dificultades y fatigas que continuamente tuvo que sufrir intentando alcanzar los tiempos de trabajo y el rendimiento obligados. Se quejaba de que era cruel que existirán trabajos para cuya realización la persona que trabaja estuviera compelida a no pensar. Esa experiencia es relativa desde la amistad de su biógrafa más relevante, PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997, Capítulo 9. “El año de fábrica (1934-1935)”, págs. 343-379.

dominación, sustituyéndolas por formas más libres de trabajo compatibles con la dignidad humana (“dignidad del trabajador”). La experiencia personal del sufrimiento y la humillación de la condición subordinada del trabajador (“callar y aceptar”: obedecer las órdenes del dirigente o jefe de empresa; “degradación y sumisión”: plegarse a la fuerza y humillación) es determinante no sólo del diagnóstico sobre el modelo de relaciones capitalistas de producción cuyo objeto es el trabajo (entendido como un hacer o actividad humana conforme a un plan racionalizado)²⁰⁴, sino también como un elemento esclarecedor de posibles cauces alternativos –en confrontación a aquél modelo- en la organización del trabajo humano productivo. A partir de este presupuesto Weil expone su utopía de una sociedad nueva y de un trabajo emancipador²⁰⁵. Pero las reformas radicales a emprender no son solo de carácter material, sino también de índole espiritual. Sólo así la dignidad del trabajo estaría plenamente fundada. Pues yendo al fondo de las cosas, no hay verdadera dignidad que no tenga una raíz espiritual. Al respecto, destaca el papel de la educación: “el cometido de la escuela popular consiste en dignificar el trabajo inyectándole pensamiento, no en hacer del trabajador algo compartimentado, por un lado trabaja y por otro piensa. Entiende que “la forma contemporánea de la auténtica grandeza es la de una civilización constituida por la espiritualidad del trabajo. El término “espiritualidad” no implica ninguna afiliación particular“. Ciertamente, “todo el mundo repite, en términos que difieren levemente, que padecemos un desequilibrio debido al desarrollo meramente material de la técnica. Ese desequilibrio sólo se puede corregir mediante un desarrollo espiritual en su mismo ámbito: el trabajo”.

En definitiva, en su opinión “una *civilización basada en la espiritualidad del trabajo sería el grado más elevado de arraigo del hombre en el universo y, consiguientemente, el opuesto al estado en que nos encontramos, consistente en un desarraigo casi total*. Esa es, por naturaleza, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento”²⁰⁶. La educación de la persona, y muy especialmente en la formación integral de los trabajadores siempre estuvo presente en Weil. El camino hacia su emancipación y espíritu crítico pasaba por ese cultivo del saber. Y ese componente esencial debería estar presente en la vida de los trabajadores y en el movimiento sindical autónomo. Esto era importante para articular una crítica cultural y una forma de armar a los trabajadores para orientar su papel en la

²⁰⁴ En el sentido formulado por el filósofo existencialista KARL JASPERS: *Origen y meta de la historia*, trad. Fernando Vela, Madrid, Alianza editorial, 1980, espec., págs. 143-167 (“Esencia del trabajo”; “Valoración del trabajo y la técnica”). Esta concepción debe conectarse con su visión del existencialismo, expresada principalmente en JASPERS, K.: *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, México D.F., Fondo de Cultura Económica de España, 1981.

²⁰⁵ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 71-75. Para Weil el problema del desarraigo campesino no es menos grave que el del desarraigo obrero (*Ibid.*, págs. 75 y sigs.).

²⁰⁶ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 85-88.

sociedad y sus reivindicaciones. De hecho ella misma se implicó en los cursos destinados a los trabajadores²⁰⁷.

La acción política deberá dirigirse hacia las personas más vulnerables: es una apuesta por las víctimas y humillados que han sido objeto de la barbarie. Según Weil “los vencidos escapan a su atención. La historia es la sede de un proceso darwiniano más despiadado incluso que el que gobierna la vida animal y vegetal. *Los vencidos desaparecen*. No son nada”. En la realidad, “por la misma naturaleza de las cosas los documentos proceden de los poderosos, de los vencedores. La historia no es más que una compilación de las declaraciones de los asesinos acerca de sus víctimas y sobre sí mismos”²⁰⁸. La histórica no tiene un fin en sí mismo, pues está presidida por la presencia de fuerzas ciegas en las que se ven inmersos los individuos y las sociedades, con sus acciones conscientes o inconscientes y con el sometimiento al propio devenir de los acontecimientos no siempre previsibles por los hombres. La misma idea de progreso no es neutral, y pretende legitimar los procesos históricos: La superstición moderna del progreso –afirma– es un subproducto de la mentira por la cual el cristianismo se convirtió en la religión oficial romana; está vinculada a la destrucción de los tesoros espirituales de los países conquistados por el Imperio romano, a la ocultación de la continuidad perfecta entre esos tesoros y el cristianismo; a una concepción histórica de la Redención, que la convierte en una operación temporal y no eterna. Es así que “la *idea de progreso se volvió laica posteriormente; ahora es el veneno de nuestra época*”²⁰⁹. Para Simone Weil el dogma

²⁰⁷ Lo cual se refleja en sus propios escritos, véase 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs.37 y sigs. , 47 y sigs., etcétera.

²⁰⁸ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 173-174 y 176.

²⁰⁹ Pero en otro momento reflexiona realiza la crítica planteando que la concepción del progreso infinito es existencialmente atea: “La idea atea por excelencia es la idea de progreso, que es la negación de la prueba ontológica experimental, puesto que implica que lo mediocre puede producir por sí mismo lo mejor. Ahora bien, toda la ciencia moderna contribuye a la destrucción de la idea de progreso y al planteamiento de que todo progreso procede del exterior. Darwin destruyó el espejismo de progreso interno que se daba en Lamarck. La teoría de las mutaciones no deja que subsistan otras cosas que no sea el azar y la eliminación. La ciencia energética plantea que la energía se degrada y nunca se incrementa, que se va gastando, y no aumenta nunca, que nada sube si no hay algo que baje más, y esto mismo se aplica a la vida vegetal y animal. *El principio de la utilización de la ciencia moderna en favor de la verdadera fe. Importantísimo*” (las cursivas son de Weil). La psicología y la sociología sólo serán científicas en la medida en que hagan un uso análogo de esa noción de energía, uso que es incompatible con cualquier idea de progreso, y sólo entonces resplandecerán con la luz de la verdadera fe”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VIII, págs. 644-645. El soporte de bases científicas de la fe en un mundo en evolución fue también intentado por TEILHARD DE CHARDIN: *El fenómeno humano*, trad., Prólogo y notas de M. Crusafont Pairó, Madrid, Taurus, 4ª ed., 1967, espec., págs. 353-378.

Igualmente, en otras reflexiones próximas en los “*Cuadernos*”, hace notar que “el Progreso es un invento del siglo XVIII (el responsable es Descartes). El XX es un siglo de regreso a la historia. Pero de la historia se puede hacer un buen uso y un mal uso. Puede buscarse en ella algo con que exaltar la imaginación, o puede buscarse en ella algo que sea más puro que nosotros mismos. La duración, ya se cuente por siglos para las civilizaciones, ya por años y décadas para el individuo, cumple una función darwiniana de eliminación de lo inadaptado. Lo que es apto para todo es eterno... En eso únicamente reside el premio de lo que llamamos experiencia”. Ahora bien, aquí Simone Weil enlaza el progreso humano con el problema

del progreso deshonra al bien al convertirlo en una cuestión de modas y cambios meramente cuantitativos. De esta ideología, y por diferentes motivos y modalidades de entendimiento, el liberalismo económico y el marxismo de la segunda internacional estarían presos de la idea de un progreso que sería conducido por la economía o bien por ésta y la acción consciente de las clases trabajadoras como una tendencia histórica; también el nazismo²¹⁰. Todo es fruto en parte del error, pero también de la mentira, una destrucción de la verdad que para Simone Weil es el esplendor de la realidad²¹¹. No es de

de la verdad y de la mentira en el uso también de la historia: “Pero la mentira es una armadura mediante la cual el hombre permite con frecuencia que el inepto de sí mismo sobreviva a los acontecimientos que sin esa armadura lo matarían... En el alma se da una especie de fagocitosis; todo lo que está amenazado por el tiempo segrega mentira para no morir en grado proporcional al peligro de muerte. Ésa es la causa de que no haya amor a la verdad si no hay un consentimiento sin paliativos a la muerte” (*Ibid.*, pág. 653). Asimismo, indica que: “[*El cristianismo primitivo fabricó el veneno de la noción de progreso con la idea de la pedagogía divina que forma a los hombres con el fin de hacerlos aptos para recibir el mensaje de Cristo. Esto concordaba con la esperanza de la conversión universal de las naciones y del fin del mundo como fenómenos inminentes. Pero como ninguno de los dos se produjo, diecisiete siglos después la prolongación de dicha noción de progreso rebasó el momento de la revelación cristiana. Y desde entonces iba a volverse contra el cristianismo (...). La metáfora de la pedagogía divina disuelve el destino individual, que sólo cuenta para la salvación, dentro del destino de los pueblos. El cristianismo pretendió hallar una armonía en la historia. Ése es el germen de Hegel y de Marx. La noción de historia como continuidad dirigida es cristiana*”]. Simone Weil entiende que “existen pocas ideas más completamente fallidas que ésta. Buscar la armonía en el devenir, en lo que es contrario a la eternidad, es buscar una mala unión de contrarios. El humanismo y lo que del mismo se desprende no es un regreso a la antigüedad, sino un desarrollo de venenos anteriores al cristianismo”... Dios ha creado un mundo que no es el mejor posible... 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”. En esta secuencia “La iglesia ha sido un gran animal totalitario. Fue la iniciadora de la manipulación de toda la historia de la humanidad con fines apologeticos”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno XI, págs. 811-836.

²¹⁰ WEIL, S. “Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo” (1939), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 226-279. Este es un artículo de largo recorrido y profundidad. Partiendo de que Alemania era la nación que compromete continuamente la paz y las libertades de Europa encontrando similitudes con la lógica imperialista de otros imperios ya desaparecidos (*Ibid.*, pág. 266). Señala que Scelle ha demostrado muy bien, que la noción jurídica de nación soberana es incompatible con la idea de un orden internacional (*Ibid.*, pág. 268). También advierte sobre la consideración que deben merecer los vencidos más allá de la “paz romana” (*Ibid.*, págs.269-270). Sobre las relaciones internacionales y las condiciones necesarias para la paz, véase los diversos ensayos sobre esta problemática recogidos en WEIL, S. “Algunas reflexiones sobre los orígenes del hitlerismo” (1939), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 313-407.

²¹¹ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 188 y sigs. Hace notar que “el espíritu de verdad está hoy ausente de la religión, de la ciencia y de todo el pensamiento... El espíritu de verdad puede residir en la ciencia a condición de que el móvil del sabio sea el amor por el objeto que es materia de su estudio. Este objeto es el universo en que vivimos” (*Ibid.*, pág. 201). Por lo demás, en un cierto momento histórico la religión católica se convierte en *religión política -en teología política en sentido fuerte-* inserta en el orden político. Señala Weil que “cuando la religión cristiana fue adoptada oficialmente por el Imperio romano se dejó en la sombra el aspecto impersonal de Dios y de la Providencia divina. Se hizo de Dios un doble del Emperador. La corriente judaica de la que el cristianismo, por su origen histórico, no había podido purificarse facilitó la operación” (*Ibid.*, págs. 208-209). El Imperio romano utilizó la legitimidad obtenida para destruir despiadadamente la vida espiritual en todas sus formas de otros modos de pensar. La paz romana se obtenía

extrañar que Weil examine críticamente y de manera reiterada la idea de progreso y su relación con la idea de revolución como teoría del derrumbe del capitalismo²¹². Se requiere reflexión, discernimiento, para resolver los problemas, es decir, se llevan a cabo discusiones teológicas motivadas en gran medida por la ausencia de un discernimiento filosófico riguroso que permita saber dónde son a un mismo tiempo verdaderos -o falsos- los contradictorios²¹³.

En sus reflexiones sobre la guerra analiza el fenómeno en la coyuntura histórica, en su tiempo, indicando el riesgo persistente de guerra. Según Weil no se puede hablar de guerra en general más que por abstracción; la guerra moderna difiere absolutamente de todo lo que se designaba con ese nombre en los regímenes anteriores. Por una parte, *la guerra no hace más que prolongar esa otra guerra que se llama competencia*, y que hace de la producción una simple forma de lucha por la dominación; por otra, toda la vida económica está actualmente orientada hacia una guerra futura. En esta mezcla inextricable de lo militar y lo económico, donde las armas están puestas al servicio de la competencia y la producción al servicio de la guerra, ésta no hace sino reproducir las relaciones sociales que constituyen la estructura misma del régimen, pero en un grado mucho más agudo. Karl Marx mostró claramente que el modo moderno de producción se define por la subordinación de los trabajadores a los instrumentos de trabajo, instrumentos de que disponen los que no trabajan; y cómo la competencia que no conoce otra arma que la explotación de los obreros, se transforma en una lucha de cada patrón contra sus propios obreros y, en última instancia, del conjunto de los patronos contra el conjunto de los obreros. Igualmente la guerra, en nuestros días, se define por la subordinación de los combatientes a los instrumentos de combate”. Entiende que el gran error de casi todos los estudios relativos a la guerra, error en el que han caído especialmente todos los socialistas,

gracias al ejercicio de la violencia, exterminio de los individuos dominados y la imposición de su formas de poder y cultura. Pero la Iglesia como institución necesitaba esa unión para su dominio temporal sobrepuesto al espiritual. Se legitimó la interpretación providencial de la historia como intervención personal y particular de Dios para fines particulares, lo cual, entiende Weil, es incompatible con la verdadera fe cristiana. En este orden de ideas, señala que “Hoy la ciencia, la historia, la política, la organización del trabajo e incluso la religión en la medida en que lleva la mancha romana, solo ofrecen fuerza bruta al pensamiento de los hombres. Tal es nuestra civilización. Este árbol tiene los frutos que se merece”. Sin embargo, hay un principio de esperanza: “El retorno a la verdad haría aparecer entre otras cosas la verdad del trabajo físico”. Pero el trabajo físico “aceptado”, el cual tiene una significación espiritual. Culmina su reflexión realzando que “Es fácil definir el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual” (*Ibid.*, págs. 212-232). Simone Weil fue muy crítica respecto a la Iglesia como institución y su papel en la historia, del lado del poder dominante y de la mentira legitimadora de la violencia. Una reflexión ilustra este enfoque crítico: “Pienso que los santos que aprobaron las Cruzadas, la Inquisición o la conquista de América se equivocaron. No puedo recusar la luz de mi conciencia. Si estando tan por debajo de ellos veo más claro que ellos en este punto es porque estaban cegados por algo muy poderoso. *Ese algo es la Iglesia como organización social, como dominio del Príncipe de este mundo*. Si eso les ha hecho a ellos tanto, ¿cuánto más no me hará a mí?” (*Ibid.*, pág. 501).

²¹² WEIL, S.: “Examen crítico de las ideas de revolución y progreso” (este texto constituye quizá una nueva redacción del comienzo de su libro “Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social”), en WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 87-96.

²¹³ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno XI, pág. 854.

es considerar la guerra como un episodio de la política exterior, cuando constituye ante todo un hecho político interior, y el más atroz de todos²¹⁴.

La lógica de la guerra se combina con la lógica del poder resultante ostentado por los vencedores. Ahí estaría el ejemplo de la Revolución Francesa de 1792 y la misma historia de la Revolución rusa proporciona exactamente las mismas enseñanzas y con una analogía sorprendente. La Constitución soviética ha tenido idéntica suerte que la Constitución de 1793; Lenin abandonó sus doctrinas democráticas para establecer el despotismo de un aparato de Estado centralizado, igual que Robespierre, y fue de hecho el precursor de Stalin, como Robespierre lo fue de Bonaparte. La diferencia es que Lenin, que, por otra parte, había preparado desde hacía tiempo esa dominación del aparato del Estado forjando un partido fuertemente centralizado, deformó más tarde sus propias doctrinas para adaptarlas a las necesidades del momento; así no fue guillotinado y sirvió de ídolo a una nueva *religión de Estado*. La historia de la Revolución rusa es tanto más sorprendente cuanto que la guerra constituye su problema central²¹⁵.

Por ello mismo, afirma que: “En tanto no veamos cómo es posible evitar en el acto mismo de producir o combatir, este dominio de los aparatos sobre las masas, toda tentativa revolucionaria tendrá algo de desesperado; pues si sabemos qué sistemas de producción y de combate aspiramos con toda nuestra alma a destruir, se ignora qué sistema aceptable podría reemplazarlo... Y bajo todos los nombres con los que se pueda adornar, fascismo, democracia o dictadura del proletariado, el enemigo capital sigue siendo el aparato administrativo, policial y militar; no el de enfrentarse, que no es nuestro enemigo más que en tanto es el de nuestros hermanos, sino *aquel que se dice nuestro defensor y hace de nosotros sus esclavos. En cualquier circunstancia, la peor traición posible consiste en aceptar subordinarse a ese aparato y pisotear, para servirle, todos los valores humanos, en uno mismo y en los demás*”²¹⁶.

Sin embargo, en sus reflexiones sobre la revolución en los países desarrollados, como señaladamente en Alemania, el enfoque es distinto –y encuentra cierta similitud con

²¹⁴ WEIL, S. “Reflexiones sobre la guerra” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 325- 344, en particular págs. 329-330.

²¹⁵ WEIL, S. “Reflexiones sobre la guerra” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 325- 344, en particular págs. 329-331. Siguiendo, en esto a Trotsky señala que “la burguesía, contando con la guerra para aplazar los problemas de política interior y colocar de nuevo al pueblo bajo el yugo del poder del estado, quería transformar “la guerra hasta el agotamiento del enemigo en una *en una guerra para el agotamiento de la revolución*” (*Ibid.*, pág. 331).

²¹⁶ WEIL, S. “Reflexiones sobre la guerra” (1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 325- 344, en particular págs.334. La cuestión, en particular, de la “dictadura del proletariado” es una constante en las reflexiones de Weil. Así, su ensayo “El problema de la URSS” (1933), en la obra citada, págs. 335-337.

algunas aportaciones de Antonio Gramsci en la época, e incluso de Otto Bauer-. Los trabajadores habían alcanzado conquistas importantes, es decir, tenían algo que perder, algo que conservar no obstante la lucha revolucionario por un nuevo orden social²¹⁷. Entiende Weil que “el reformismo alemán ha realizado maravillosamente su tarea, que consiste en disponer la vida de los obreros tan humanamente cómo es posible hacerlo dentro del régimen capitalista. *No ha liberado de sus cadenas a los obreros alemanes, pero les ha procurado bienes muy valiosos; un poco de bienestar, un poco de ocio, posibilidades de cultura*”.

No obstante, ella aprecia los límites de la conciencia sindical (cuestión, ésta, que siempre ha estado como telón de fondo en los procesos de cambio social): “Pero las organizaciones sindicales alemanas no solo han debido adaptarse a las condiciones creadas por el régimen; por la fuerza de las cosas, están ligadas al régimen por lazos que no pueden romper. Se han desarrollado con el régimen, se han casado, por decirlo así, con las formas; no pueden existir más que en el interior del sistema capitalista y a la sombra del poder que es el guardián del orden actual, el poder del Estado”²¹⁸. Aparte de esto, considera que “quienes preparan el advenimiento de un régimen nuevo en la ciudad no son lo más aptos para dirigirlo una vez instaurado, y, sin embargo, el automatismo de las cosas les conduce a ello”²¹⁹.

Por lo demás, este dogma parece corresponderse con la creencia en la palabra de los vencedores²²⁰.

En esta realidad histórica Weil encuentra inmersos a los vencidos y a los vencedores en un proceso trágico: “En la catástrofe de nuestro tiempo –nos dice-, verdugos y víctimas son unos y otros, ante todo, los involuntarios (sic) portadores de un testimonio sobre la miseria atroz en cuyo fondo yacemos”²²¹. Pero agravado en un contexto donde el espíritu

²¹⁷ WEIL, S. “La situación en Alemania (I)” (1932-1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 325- 344, en particular págs. 426-468.

²¹⁸ WEIL, S. “La situación en Alemania (I)” (1932-1933), 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, pág. 437. Observa que, la posición de los sindicatos en el régimen del capitalismo se caracteriza porque “están encadenados al aparato del Estado con cadenas, que ellos mismos se han forjado, los obreros están a su vez encadenados al aparato sindical y, por ese medio al aparato del Estado. En cuanto a las organizaciones que están ligadas a la confederación sindical, adoptan necesariamente, respecto del Estado, una actitud análoga. Ése es el caso del Partido Socialdemócrata. [...]. Lejos de que el Partido Socialdemócrata dirija el movimiento sindical, se puede decir que es más bien la expresión parlamentaria de las relaciones que existen entre el aparato sindical y el aparato del estado...” (*Ibid.*, pág. 438). Véase, asimismo, WEIL, S.: “La situación en Alemania (III)”, y “Sobre la situación en Alemania. Algunas observaciones sobre la respuesta de la Mor”, en la obra antes citada en esta nota, págs. 469-476.

²¹⁹ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág. 677.

²²⁰ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 179-180.

²²¹ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, pág. 187.

de verdad está desnaturalizado y ausente incluso de la religión, de la ciencia y de todo el pensamiento que renuncia a ser crítico y reflexivo²²².

Simone Weil vivió en ese periodo convulso y trágico de la época de entreguerras y en su pensamiento inevitablemente influye este contexto. Significativamente observa que “la época actual de aquellas en las que todo lo que normalmente parece constituir una razón para vivir se desvanece, en las que se debe cuestionar todo de nuevo, so pena de hundirse en el desconcierto o en la inconsciencia. Que el triunfo de movimientos autoritarios y nacionalistas 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”²²³.

De hecho la deriva autoritaria y la confrontación violenta que caracterizaban a la coyuntura histórica que lo tocó vivir determinó una renuncia a su inicial posición pacifista, hasta el punto de alistarse en la guerra civil española²²⁴. En agosto de 1936, al poco del comienzo de la guerra civil española –provocada por el golpe de Estado franquista-, Simone Weil se alista en el Grupo Internacional de la Columna Durruti, en el frente de Aragón. Esa experiencia marcará sus concepciones no sólo sobre los límites del pacifismo (expresivamente refleja en la Carta a Georges Bernanos), sino también su filosofía del hombre y el lugar de la violencia en la sociedad²²⁵. En la Carta al escritor Georges Bernanos expresa su inquietud por la deriva hacia la violencia humana: “Lo esencial –afirma- es la actitud frente al asesinato [...]”. Hombres aparentemente en una comida llena de compañerismo, contaban con una gran sonrisa fraternal a cuántos enemigos habían matado. De inmediato viene su reflexión crítica: “Yo he sentido, en lo que a mí respecta, que, cuando las autoridades temporales y espirituales separan a una categoría de seres humanos de aquellos cuya vida vale algo, nada le es más natural al hombre que matar. Si sabemos que podemos matar sin que nos castiguen ni nos culpen, matamos; o al menos rodeamos de sonrisas alentadoras a quienes matan. Si acaso sentimos al principio cierta repulsa, la acallamos y la ahogamos por miedo a parecer poco viriles. Hay en eso una fuerza que arrastra, una embriaguez a la que es imposible resistirse si no se tiene una voluntad que he de creer que es excepcional, porque no la he visto en ningún sitio [...]”. Esa apreciación compleja de la lógica irracional del desencadenamiento de actitudes y conductas que banalizan la muerte del otro y de la

²²² WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 201-202.

²²³ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995 (1934), pág. 43.

²²⁴ PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997, Capítulo 11. “La guerra de España. Consecuencias del Frente Popular. Primer viaje a Italia (1936-1937)”, págs. 409 y sigs.; 13. “La experiencia interior. Renuncia al pacifismo (1938-1939)”, págs. 491 y sigs., y Capítulo 14. “El primer año de la guerra (1939-1940)”, págs. 513 y sigs.

²²⁵ Esa experiencia, reflejada en un “Diario de España” y “Cartas”, es expuesta en la biografía de PÉTREMENT citada, y recreada literariamente en BOSCA, A.: *La columna*, trad. J.M. Salmerón Arjona, Barcelona, Tusquets Editores, 2022. Weil descubrió en los combates “la asombrosa debilidad del ser humano y su absurda capacidad para obedecer” (*Ibid.*, pág. 42).

pérdida de humanidad respecto a la persona (enemigo a exterminar sin reservas) había sido percibida también por otros pensadores atentos a la deshumanización hasta límites insospechados (y no sólo en el extremo del holocausto²²⁶, sino también del exterminio del enemigo –despersonalizado y en nuda vida y al que se puede matar impunemente-, en que acabaría convirtiéndose cualquier adversario²²⁷.

Resulta significativo que “esa atmósfera borra enseguida el fin mismo de la lucha. Porque no podemos concebir ese fin –el bien público, el bien de los hombres- cuando no damos ningún valor a los hombres”. Hay una contradicción entre el fin y los modos de actuación que le son incoherentes: “Partimos como voluntarios, con ideas de sacrificio, y nos metemos en una guerra que parece de mercenarios, en la que sobre crueldad y falta de consideración debida la enemigo [...]”. También respecto a Francia y su actitud en la firma del Tratado de Versalles, le llevan a afirmar que “las ganas de humillar al enemigo vencido, que resonaban por todas partes en ese momento (y los años siguientes) de una manera repugnante, me curaron para siempre de ese patriotismo ingenuo. Las humillaciones infligidas por mi país me duelen más que las que mi país puede sufrir”²²⁸.

Este estado de cosas afecta a todos los ámbitos de la vida. De este modo, se puede comprender que “el trabajo ya no se realiza con la orgullosa conciencia de ser útil, sino con el sentimiento humillante y angustioso de poseer, sólo por el hecho de disfrutar, sencillamente, de un puesto de trabajo, un privilegio concedido por un pasajero favor de la suerte, privilegio del que están excluidos muchos seres humanos. Las empresas han perdido la ingenua creencia en un progreso económico ilimitado que les hacía imaginar que tenían una misión...”²²⁹. Se ha perdido la confianza en el encadenamiento del progreso tecnológico y el progreso social. Por todo ello, “la generación, cuya vida es

²²⁶ Sobre el holocausto y su significativo disruptivo en la historia de la Humanidad (un holocausto que no llegó a ver Simone Weil, pero que sí pudo intuir -lúcidamente- en los términos de despersonalización de los considerados enemigos y la lógica del exterminio), véase BAUMAN, Z.: *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, espec., págs. 119 y sigs.; MATE, R.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2ª ed., 2009; MATE, R.: *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013, espec., 207 y sigs. (“Dios después de Auschwitz”).

²²⁷ También respecto a la Guerra Española –provocada por el golpe de Estado de la derecha contra una República democrática legítimamente instaurada-, se publicaría un libro fundamental –que en gran medida coincidía con el sentimiento de la deriva de una violencia exterminadora en todos los implicados en ella-, y no es otro que el de NOGALES, CH.: *A sangre y fuego. Héroes, bestias y mártires de España (1937)*, Introducción de M. I. Cintas, Barcelona, Libros del Asteroide, 2011. Nogales, de ideología republicana moderada, quedó impresionado por la masacre causada por la guerra. Todos los acontecimientos que narra estaban sacados de la realidad, incluidas las masacres civiles deliberadas. Se hace un alegato contra la miseria y la crueldad humana en las personas (consideradas “normales” en un principio) en todos los frentes (en una guerra total de exterminio), y la defensa por Nogales de la dignidad del individuo frente a ellas, es decir, no tanto respecto a una sinrazón, como respecto al *lado oscuro de la racionalidad instrumental* que propicia la despersonalización y convierte la vida de las personas en nuda vida, en vida desnuda, a las cuales se puede matar, torturar, humillar, vejar, por ser consideradas enemigas.

²²⁸ WEIL, S.: “Carta a Georges Bernanos”, esta Carta se recoge en BOSCH, A.: *La columna*, trad. J.M. Salmerón Arjona, Barcelona, Tusquets Editores, 2022, págs. 87-94; y también en BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014, págs. 211-218.

²²⁹ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social (1934)*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág. 43.

únicamente espera febril del futuro, vegeta, en todo el mundo, con la conciencia de no tener ningún futuro, de que no hay lugar para ella en nuestro universo. Por lo demás, aunque este mal es más agudo para los jóvenes, es hoy común a toda la humanidad. *Vivimos una época privada de futuro. La espera de lo que vendrá ya no es esperanza, sino angustia*²³⁰.

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 socialdemócrata²³¹). 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 socialismo²³². 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 aliviarla²³³. La sociedad capitalista está lejos 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 a través del desarrollo de las fuerzas productivas, como motor de la historia y 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”²³⁴. Afirmación

²³⁰ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs. 43-44,

²³¹ 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.: *La crisis de la socialdemocracia europea. Eduard Bernstein y las premisas del socialismo reformista*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2012, espec., págs. 75 y sigs.; 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).

²³² WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs. 46 y sigs.

²³³ 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. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 121-122.

²³⁴ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág. 49 y sigs. En alguna afirmación, sin embargo, Weil parece forzar y simplificar el pensamiento de Marx, por ejemplo en su crítica discutible de la afirmación de

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”²³⁵. 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 marxismo²³⁶.

Para Weil “no son los acontecimientos los que imponen una revisión del marxismo, sino que lo es la propia doctrina de Marx, la cual, debido a las lagunas e incoherencias que contiene, no está ni ha estado nunca a la altura del papel que se quiere hacer desempeñar”²³⁷. Esa crítica severa opera sobre la concepción del materialismo histórico

Marx, según la cual “los hombres hacen su propia 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.*, págs. 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.*, págs.56 y sigs.). Lo que coincide con la crítica de Georges Sorel, de 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.

²³⁵ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VIII, pág.656.

²³⁶Paradigmáticamente, BERNSTEIN, E.: *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia (1899)*, trad. E. Díaz-Retg, revisión técnica, edición y estudio preliminar, “Fundamentos doctrinales del socialismo reformista: Eduard Bernstein”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2011. Esta edición incluye también su conferencia, *¿Qué es el socialismo?* (1922). También todas las corrientes del austromarxismo 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.: “*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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2001, págs.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>.

²³⁷ 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, págs. 107-120, en particular pág. 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 los 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.*, págs. 119-120). Quizás en esta argumentación Weil simplifica enormemente el pensamiento de Marx, y le hace decir lo que quería que dijera el marxismo ortodoxo de la segunda internacional, pero también en la concepción simplificada y reductiva dominante 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

y sus límites –pero aceptando algunos de sus postulados fundamentales-²³⁸, como la concepción finalista de la historia, la idea del progreso y el derrumbamiento del capitalismo por la fuerza de sus propias contradicciones internas. En la dimensión crítica subraya las contradicciones del marxismo²³⁹ y examina críticamente las ideas de revolución y de progreso²⁴⁰.

Un aspecto importante que destaca Weil es la “racionalización del trabajo” (que ya en su época encontraba análisis críticos de gran relevancia como los realizados por Otto Bauer), la cual no suprime la opresión social de los trabajadores, sino que la incrementa de manera más sutil e incisiva²⁴¹. Según Weil “la palabra “racionalización” es bastante vaga. Designa a algunos métodos de organización industrial más o menos racionales en todas partes, que dominan actualmente en las fábricas bajo distintas formas. Existen, en efecto, muchos métodos de racionalización y cada director de empresa los aplica a su manera. Pero todos ellos tienen puntos comunes y reclaman auxilio y fundamento de la ciencia, presentándolos en este aspecto como métodos de organización científica del trabajo”²⁴². Weil realza que a partir del siglo XIX, “se ha intentado emplear a la ciencia no sólo para la utilización de las fuerzas de la naturaleza, sino además para la utilización de la fuerza humana de trabajo. Este fue un hecho histórico nuevo con importantes consecuencias. Considera que se han producido dos revoluciones industriales: la primera se define por la utilización científica de la materia inerte y de las fuerzas de la naturaleza. *La segunda, por la utilización científica de la materia viva, es decir, de los hombres*”. En la

en una exclusiva y excluyente fase histórico-cultural determinada), en MONEREO PÉREZ, J.L.: *La tradición del marxismo crítico*, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho. Sección Derecho Vivo), 2011, págs. 39 y sigs.

²³⁸ 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 106-109.

²³⁹ 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 116-122.

²⁴⁰ 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 123-128. Este ensayo 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.

²⁴¹ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág. 58 y sigs.

²⁴² WEIL, S.: “La racionalización [Conferencia]”, en WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 141-162, en particular pág. 141. Asimismo WEIL, S. “La racionalización (Conferencia)” (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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 173-118. Ya resulta harto significativo el que posteriormente se haya enmarcado la racionalidad económica dentro de la problemática de las “ciencias de lo artificial”. Véase SIMON, H.A.: *Las ciencias de lo artificial*, trad. P. Noriega, J-J. Vallbé, Presentación de P. Casanovas, Granada, Comares, 2006, espec., págs. 29 y sigs.

perspectiva productivista, la racionalización aparece como un perfeccionamiento de la producción. Pero si se la sitúa en el punto de vista del trabajador, el estudio de la racionalización forma parte de un gran problema, a saber: “el de un régimen aceptable en las empresas industriales”; aceptable para los trabajadores: “si el espíritu del sindicalismo se diferencia del espíritu que anima a los medios dirigentes de nuestra sociedad, es sobre todo porque el movimiento sindical se interesa más por el productor que por la producción, contrariamente a lo que hace la sociedad burguesa, que se interesa de manera especial por la producción más que por el productor”. Para Weil el régimen de estructura interna de las empresas y el papel del trabajo adquiere una singular importancia. Se requiere una reflexión sobre las condiciones de opresión y disciplina en las fábricas y la organización de los trabajadores en su interior. No es sólo un problema de explotación económica, sino también de dignidad de la persona en su vida laboral, de manera que la crítica no puede ser traducida sólo en términos de racionalización que es el discurso propio del espíritu del capitalismo. Importa atender a las condiciones de trabajo y sus consecuencias bajo condiciones capitalistas de producción y organización del proceso productivo²⁴³. Los trabajadores no sólo padecen por las condiciones trabajo, sino también por el tratamiento indigno que reciben, al ser relegados por la sociedad actual: debe destacarse las condiciones de subordinación, que pueden alcanzar incluso a “una especie de esclavitud”. En tal sentido un análisis crítico y las propuestas alternativas deben poner en primer plano la arbitrariedad patronal y la alienación del trabajo subordinado con la implicación de su propia persona en una relación de sometimiento, que es una relación de poder entre el trabajador y la dirección de la empresa.

Esa distinción en el marco de la interrelación del lado interno y externo de la empresa lo expresa nítidamente Simone Weil: la cuestión del régimen organizativo interno de las empresas, considerado desde el punto de vista de los trabajadores, se plantea con hechos que se dirigen a la estructura misma de la gran industria. “Una fábrica ha sido construida esencialmente para producir”. Las personas se insertan en ella para incrementar la producción. Por otra parte, estas personas son individuos que tienen necesidades y aspiraciones que satisfacer que no coinciden, ni se identifican, necesariamente con las necesidades de la producción, e incluso a menudo no coinciden en absoluto. Resulta significativo que esta contradicción de intereses y valores no se resuelven simplemente por el mero hecho del cambio del régimen de la propiedad de individual a colectiva. De

²⁴³ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 142-143. La crítica enlaza con el pensamiento contemporáneo de Otto Bauer en su magnífica obra publicada entre las dos guerras mundiales, *Capitalismo y socialismo en la postguerra. Racionalización-Falsa racionalización*, subrayando la necesidad de una *racionalización social* que discipline a la razón simplemente económica y de organización “científica” del trabajo. Véase BAUER, O.: *Capitalismo y socialismo en la postguerra. Racionalización-Falsa racionalización*, trad. Antonio Ramos Oliveira, revisión, edición y estudio preliminar, “La democracia en crisis entre las dos Guerras Mundiales y los desafíos del socialismo democrático: Otto Bauer y la experiencia de la República Austriaca” (pp.IX-XCV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2021; MONEREO PÉREZ, J.L.: “Otto Bauer y la democracia social y económica de la República austriaca” (Parte I y II), en *Revista de derecho del trabajo*, La Ley Uruguay, números. 32-33 (2021), págs. 255 y sigs.

ahí que no se pueda permitir que la vida de las personas que trabajan sea sacrificada a la fabricación productiva bajo una exclusiva lógica economicista, porque supone relegar y devaluar a las personas a instrumentos de mercantilización, lo que conduciría a su cosificación²⁴⁴. Se trataría de conciliar las exigencias de la producción y las aspiraciones de las personas que trabajan. Lo ideal sería instaurar una organización del trabajo caracterizada por que consiga en cada momento los objetivos razonables de la producción y un trabajo que realice a la persona (Weil, habla de “trabajadores felices” en la tarea productiva). Este es uno de los problemas más graves y difíciles de realizar que se le plantean a la clase trabajadora, pues se trata de encontrar un método de organización del trabajo que sea aceptable al mismo tiempo para la producción racionalizada, el trabajo satisfactorio y el consumo²⁴⁵.

Hablar de racionalización sin más supone utilizar un lenguaje pretendidamente neutro, pero que esconde el lado oscuro de que la organización del trabajo y la producción es racional y que se concilian armoniosamente los intereses implicados. Esto se percibe cuando se utilizan expresiones como “organización científica del trabajo”, con el soporte de su carácter científico²⁴⁶. Su planteamiento es altamente crítico, pues entiende que, en realidad, Taylor no buscaba tanto la racionalización del trabajo como un medio de control frente a los trabajadores, encontrando a la vez un sistema de simplificar el trabajo. En su aplicación, la racionalización realizar por Ford no consiste en trabajar mejor ni menos tiempo, sino en trabajar más, en intensidad y tiempo.

En definitiva, los empleadores han realizado este descubrimiento que le proporciona una manera más eficaz de explotación la fuerza de trabajo, más que de disminuir la jornada de trabajo y dignificarlo. Observa que se trata de buscar el aumento de la producción en intensidad evitando los límites. El sistema productivo científico ha reducido además a los trabajadores al estado de moléculas, por así decirlo –moléculas encadenadas-, constituyendo una especie de estructura atómica en las fábricas, lo cual conduce al aislamiento entre los trabajadores. De este modo, la división de la clase trabajadora está

²⁴⁴ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 145. Observa, significativamente, que “Si mañana se echara a los empresarios, si se colectivizaran las fábricas, estos cambios no modificarían en nada el problema fundamental, que hace que lo que es necesario para lograr el mayor número posible de productos no sea precisamente lo que puede satisfacer a los hombres que trabajan en la fábrica” (*Ibid.*, pág. 145).

²⁴⁵ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs.145-146.

²⁴⁶ Véase CORIAT, B.: *El taller y el cronómetro. Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Madrid, Siglo XII de España Editores, 1982, espec., págs. 23 y sigs., 75 y sigs., y 87 y sigs.

Resulta expresivo que Weil utilizara ya los trabajos de Frederick Winslow Taylor (1856-1915) y el libro de GEORGES FRIEMANN: *La crise du progres*, París, Gallimard, 1936, págs. 59-88.; y asimismo las obras de Henri de Man (1885-1953). Cfr. WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 147, nota 2. Weil se ocupa detenidamente de la persona y obra de Taylor, y de la aplicación de sus teorías por Henry Ford (1863-1947). *Ibid.*, págs. 147 y sigs.

en la base de este método de organización del trabajo. Por lo demás la disciplina en las fábricas y la coacción son otras características del sistema, destruyendo la resistencia de los trabajadores a través de trabajo mecanizado creador de valor de conjunto para el empleador que es el titular de la organización productiva²⁴⁷.

El pensamiento de Weil sobre la organización del trabajo en la fábrica tiene una singular relevancia teniendo en cuenta que ella se sometió voluntariamente a la disciplina de fábrica, siendo este sometimiento una experiencia de trabajo y vida en la fábrica, comprobando directamente la condición de los trabajadores caracterizada por una existencia degradante, donde son atenazados por la subordinación: los trabajadores desempeñan el papel de cosas productivas. La alienación del trabajador no es sólo del producto, de la propiedad de las máquinas, de la conciencia de lo que produce, sino que “él es para las máquinas, es un medio para hacer que un pedazo de metal entre en una operación, ignorando la relación de esta pieza con todas las que la precedieron y las que le seguirán”²⁴⁸.

Pero el poder del empresario sobre los trabajadores se despliega aparentemente revestido de intangibilidad que favorece el que no sea discutido en sí mismo por las personas que trabajan en régimen de subordinación. La propia estructura jerárquica de la empresa capitalista es percibida como razonable, toda vez que las relaciones sociales de producción, mediatizadas por las relaciones de propiedad o titularidad del capital y fuerzas productivas, se traducen con cierta naturalidad en relaciones de mando donde unos ejercen un penetrante poder directivo (los empresarios) y otros se encuentran sometidos a él (los trabajadores). A ello contribuye también el Derecho, puesto que a través del contrato de trabajo se legitiman (y en gran medida se enmascaran) las relaciones de poder y de dependencia o subordinación: los trabajadores prestan servicios retribuidos por cuenta ajena y dentro del ámbito de organización y dirección del empresario o empleador. De manera que la persona que trabaja está obligada a realizar el trabajo convenido bajo la dirección, mando, vigilancia y control del empresario o persona en quien éste delegue. El mismo proceso de racionalización favorece la interiorización de la disciplina subsumiendo el trabajo en la lógica económica. La fábrica aparece como una organización donde se despliega una actividad económica, sino como elemento constitutivo del espacio de lo político. Pero donde no es precisamente fácil introducir una constitución democrática en la organización empresarial, porque la fábrica es una organización de dominación con estructuras asimétricas de poder y la relación de trabajo se inserta en esquemas autoritarios y de subordinación al poder privado de dirección y control interno detentado por el empleador. El contrato de trabajo como contrato de subordinación se ha ejercido históricamente de manera existencialmente vertical, pero

²⁴⁷ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 163 y sigs., en particular . 154-162.

²⁴⁸ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 163 y sigs., en particular 173-174.

ahora se ejerce, de manera combinada, en modo horizontal, pero ello no supone hacer desaparecer la subordinación, sino que emerge una nueva lógica que conduce a una subordinación o dependencia más espiritualizada que la hace menos visible o transparente, pero no por ello menos penetrante en la interiorización racionalizadora de la actividad del trabajador y de la cultura de la empresa en una dirección más individualizadora y adherente al orden de la producción, bajo nuevas condiciones de vigilancia particularmente invasiva²⁴⁹. Una nueva lógica racionalizadora que facilita y refuerza precisamente la legitimación de los poderes decisionales del empleador, que llega al extremo de una presunción de legitimidad en su ejercicio, aun cuando pueda afectar o incidir en limitaciones los derechos y libertades del trabajador a través del reclamo de la libertad de empresa y el reforzamiento del contrato de trabajo como contrato de adhesión a los poderes unilateralmente ejercidos por el titular de la organización productiva (su combina la subordinación con la lógica de la integración dentro de dicha organización; y ambas dimensiones son legitimadas legalmente a través de la figura del contrato de trabajo como contrato normado –o heterorregulado- y como contrato de adhesión, entre otras cosas porque todo ello da lugar a nuevas formas de subordinación y ante empleadores plurales y estructuras empresariales complejas).

En la dialéctica hegeliana “amo-esclavo”²⁵⁰, como en la relación “empleador-trabajador subordinado” (relaciones típicas de poder terrenal), el poder actúa de manera no siempre abierta, sino sutil y es percibido como legítimo por los propios trabajadores subordinados –incluso en condiciones de máxima explotación en el caso de la esclavitud o en el trabajo en las fábricas de la era moderna-. La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo termina en una dominación y un reconocimiento subyacente de su potencial legitimidad. Ese poder en parte se impone, pero también se acepta –como resignación, como inevitable, o situación dada- por los dominados; y esa aceptación aparece como una condición implícita para el mantenimiento de la disciplina y el sometimiento de los seres humanos²⁵¹. Esa idea del poder conecta con la microfísica del poder que penetra

²⁴⁹ Paradigmáticamente, el uso invasivo de las nuevas tecnologías, en ZUBOFF: *La era del capitalismo de vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2020.

²⁵⁰ HELGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces, con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 (2ª reimpresión, 1973), capítulo IV (“La verdad de la certeza de sí mismo”), apartado “A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”, págs. 113 y sigs. (que se puede traducir también como “Autonomía y dependencia de la Autoconciencia: Dominio y Servidumbre”). Un comentario lúcido en KOJÉVE, ALEXANDRE: *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1982. Las reflexiones de Marx son singularmente relevantes y esclarecedoras, MARX, K.: *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2010 (Obra póstuma de Marx publicada originariamente por David Riazanov en 1927); MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía*, trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza editorial, 2013. Elaborados en 1844, y publicados póstumamente, en 1932 por David Riazanov.

²⁵¹ WEIL, S.: *Cahiers*, I, París, Plon, 1970, pág. 70; WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno I, págs. 56-57: “A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos logran necesariamente hacerse *adorar* por sus esclavos. Porque la idea de estar absolutamente doblegado, de ser un juguete de otro resulta insostenible para un ser humano. Por eso, cuando a alguien se le priva de todos los medios de escapar a ese doblegamiento, no se le deja otra salida que convencerse de que las mismas cosas a las que le obligan él las hace voluntariamente, o, dicho de otra manera, no le queda

sigilosamente en las personas y les somete –sin gran contestación– a un orden de vigilancia y control. Las relaciones de poder penetran en los cuerpos²⁵². El inicio de un proceso de emancipación es la toma de conciencia de su posición subordinada, de víctimas, y la construcción de su propia cultura alternativa –nacida en la experiencia de lo común– a la que consagra el orden de dominación. Percepción y exigencia que enlaza con lo que antes había planteado Walter Benjamin²⁵³.

Según Weil, “el hombre es esclavo en la medida en que entre la acción y su efecto, entre su esfuerzo y la obra, se encuentra interpuesta la intervención de las voluntades ajenas”. Para ella “depender de la una voluntad ajena es ser esclavo”, y en términos colectivos “puede hablarse de una estructura opresiva de la sociedad”²⁵⁴. Se es esclavo cuando se produce un sometimiento del trabajador no tanto a la máquina en sí por sí misma, sino a una organización del trabajo en la fábrica que le priva de su capacidad de dominio de su trabajo (trabajo entendido como actividad) como un hacer conforme a un plan en el que se es copartícipe principal. En estas condiciones el trabajador no puede realizarse en el trabajo como elemento necesario para alcanzar la condición humana en condiciones de dignidad: reivindica, así, la condición del trabajador como *sujeto consciente* de la actividad que lleva a cabo, no como un elemento simplemente instrumental y subordinado del proceso productivo. Un proceso de racionalización productiva donde el sometimiento desplaza la libertad y la autorrealización del trabajo humano. La estructura opresiva crea vínculos que normalizan la opresión en los dos lados: “A partir de un cierto grado de opresión, los poderosos logran necesariamente hacerse *adorar* por sus esclavos. Porque la idea de estar absolutamente doblegado, de ser un juguete de otro resulta

otro remido que sustituir la *obediencia* por la *abnegación* ... Merced, precisamente, a este subterfugio, la servidumbre envilece el alma: en realidad, esa abnegación se asienta sobre una mentira, ya que sus motivos no resistirían un examen... La única salvación posible estriba en el hecho de *reemplazar la insoportable idea del doblegamiento, no ya por la engañosa ilusión de la abnegación, sino por el concepto de necesidad... -la cual, por otra parte, no reviste nunca una impotencia total*. Al contrario que la rebelión, que, como no se traduzca rápidamente en actos precisos y eficaces, acaba siempre transformada en su contraria, en virtud de la humillación que se produce por el sentimiento de impotencia radical que de ella se desprende. Dicho de otra manera, el principal apoyo del opresor radica precisamente en la *rebelión impotente* del oprimido”. Asimismo, WEIL, S.: “Méditation sur l’ obéissance et la liberté”, en *Opression et liberté*, París, Gallimard, 1955, págs. 186-193.

²⁵² FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, edición y traducción de J.Varela y F. Álvarez-Urría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 3ª ed., 1992, espec., pág. 153 y sigs.

²⁵³ TOMMASI, W.: “Más allá de la Ley. Derecho y justicia en la última Weil”, en REVILLA, C. (ED): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 62-63. Señala Tommasi que en la reflexión política de Weil se asume que “la contradicción se da entre una política “desde abajo”, que sólo puede ser realizada en primera persona por los “oprimidos” o por quien se ponga de su lado, compartiendo su suerte, y una política que prevé, al contrario, una modificación “desde arriba” de la condición obrera y campesina: esta última confía inevitablemente en la “buena voluntad” de quien detenta los resortes del poder político y económico, resultando así utópica, a menos que se realice milagrosamente en los poderosos aquella conversión que Simone Weil, personalmente, experimentó” (*Ibid.*, pág. 63).

Véase BENJAMIN, W.: “Tesis de filosofía de la historia”, en BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin; Historia, Modernidad y Progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, Tesis 7, págs. 39-40.

²⁵⁴ WEIL, S.: “La Carta Social”, en *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág.187.

insostenible para un ser humano. Por eso, cuando a alguien se le priva de todos los medios de escapar a ese doblegamiento, no se le deja otra salida que convencerse de que las mismas cosas a las que le obligan él las hace voluntariamente, o, dicho de otra manera, no le queda otro remedio que sustituir la obediencia por la abnegación (...). Merced, precisamente, a ese subterfugio, la servidumbre envilece el alma: en realidad, esa abnegación se asienta sobre una mentira, ya que sus motivos no resistirían un examen (...). La única salvación posible estriba en el hecho de reemplazar la insoportable idea del doblegamiento, no ya por la engañosa ilusión de la abnegación, sino por el concepto de necesidad”. La *toma de conciencia de la sumisión permite conservar la propia dignidad y articular una acción consciente*²⁵⁵.

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”²⁵⁶. En la historia “el milagro de la obediencia se muestra a nuestros ojos” incluso 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, “cuando la obediencia implica al menos tantos riesgos como la rebelión, ¿por qué se mantiene?”. 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. Para Weil la sociedad, considerada en su relación con el individuo de la cual forma parte de algún modo, no se puede definir simplemente por las modalidades de producción económica. Entiende, en esa secuencia discursiva, que “ha sido necesario recurrir a todo tipo de sutilezas para hacer de la guerra un fenómeno esencialmente económico, pero salta a la vista que dicha guerra es destrucción y no producción”. De manera análoga, “las condiciones de la producción no bastan para explicar los fenómenos de la obediencia y el mando”. Es el concepto de fuerza y no de necesidad el que constituye la clave que permite leer los fenómenos sociales²⁵⁷. El hecho es que “la mayoría obedece, y lo hace hasta el punto de

²⁵⁵ WEIL, S.: “La Carta Social”, en *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, págs. 188-189.

²⁵⁶ WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 97-106.

²⁵⁷ WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 97-106, en particular pág. 99. De interés siguen siendo las reflexiones de LE BON, G.: *Psicología de las muchedumbres*, edición y Estudio preliminar, “La era de las masas: El pensamiento socio-político de Gustave Le Bon”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012; y SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, versión castellana de Augusto Vivero, revisión técnica, Edición y Estudio Preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011; SOREL, G.: *Las Ilusiones del Progreso (Estudios sobre el porvenir social)*, trad. de M. Aguilar Muñoz, revisión técnica, edición y estudio preliminar, “El pensamiento socio-político de Georges Sorel” (pp. XI-LXII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011 (Última edición francesa, “Les illusions du progres”, París, Slatkine, 1981); BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, trad. H.A. Murena, revisión, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de

dejarse imponer el sufrimiento y la muerte, mientras que la minoría manda, de modo que no es verdad que el número sea una fuerza. El número, sea lo que sea lo que la imaginación nos haga creer, es una debilidad. La debilidad está del lado donde se tiene hambre, donde hay agotamiento, se suplica, se tiembla, y no del lado donde se vive bien, se otorgan favores, se ejercen amenazas. Las personas no se ven sometidas a pesar de ser numerosas, sino precisamente por son numerosas”²⁵⁸. Ahora bien, hay situaciones históricas en que esos fenómenos no ocurren así. Es el caso de la irrupción de los procesos revolucionarios: “En ciertos momentos de la historia, un gran soplo atraviesa las masas; sus respiraciones, sus palabras, sus movimientos se fusionan. Entonces nada puede resistirse a ellas. Y los poderes descubren por fin lo que es sentirse solo y desarmado; y tiemblan”. Es cuando las masas actúan “como un solo hombre” (en esto recoge la cita de Tácito)²⁵⁹. Sin embargo tales momentos no duran demasiado, aunque los desposeídos deseen ardientemente verlos durar para siempre clausurando etapas de opresión social y privación de las libertades. Y es lo cierto que –piensa Weil- “no puede durar, porque esa unanimidad que se produce al calor de una emoción intensa y general no es compatible con ninguna acción metódica. Su efecto *consiste siempre en suspender toda acción y detener el curso cotidiano de la vida*”²⁶⁰. Y esa inactividad no puede prolongarse; hay que reanudar el curso de la vida cotidiana, realizar las tareas diarias. La masa *se disuelve de nuevo en individuos*, el recuerdo de la victoria se desvanece; se restaura de forma gradual la situación primitiva, o una situación equivalente; y aunque entretanto pueda haberse producido un cambio de amos, siempre son los mismos quienes obedecen”. Las estructuras del poder dominante en la un orden social en un determinado periodo histórico tratan de evitar “esa cristalización de las multitudes sometidas” o, al menos (porque no siempre pueden evitarla), hacer que resulte lo más rara posible”²⁶¹.

Para ello se habilitan elementos de “contención” y de “defensa” social que atienden a factores eminentemente persuasivos y de índole cultural. Para ello también es útil el reclamo del mito que legitima la obediencia (como por ejemplo, el “mito de la Rusia soviética”; “el mito de la revolución históricamente inevitable” desempeña el mismo

Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, espec., “Tesis de Filosofía de la Historia”, págs.37-46, y “Para la crítica del violencia”, págs. 101-120.

²⁵⁸ WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 100-101.

²⁵⁹ WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs.101-102.

²⁶⁰ Las similitudes con las situaciones de excepción del pensamiento de autores como Walter Benjamin son notorias. Puede consultarse Véase BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, trad. H.A. Murena, revisión, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, espec., “Tesis de Filosofía de la Historia”, págs.37-46.

²⁶¹ WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs.103. Añade: “Que una misma emoción agite a la vez a un gran número de desdichados es lo que ocurre muy a menudo debido al curso natural de las cosas; pero generalmente esa emoción, apenas se despierta, es reprimida por un sentimiento de impotencia irremediable. Así pues, *mantener ese sentimiento de impotencia es el primer punto de una política hábil por parte los amos*” (*Ibid.*, 103).

papel, aunque de forma más abstracta; cuando uno se siente miserable y solo, tener de su parte a la historia ya es algo); “el cristianismo, en sus comienzos, también era peligroso para el orden. No inspiraba a los pobres, a los esclavo, la codicia de las riquezas y el poder, sino todo lo contrario”. Sin embargo, “les confería el sentimiento de un valor interior que los colocaba en el mismo plano o más arriba que los ricos, y eso bastaba para poner en peligro la jerarquía social”. Al tiempo se opera un cambio cuando deriva al catolicismo de orden: “Muy pronto se corrigió, aprendió a establecer las diferencias pertinentes entre los casamientos o los entierros de ricos y pobres, y a relegar a los desposeídos a los últimos bancos de las iglesias”²⁶².

La fuerza social (sea en política, o sea en otros órdenes de poder realmente existente) “está ligada a la mentira”; rehusando la verdad. Es así que “todo aquello que es más elevado en la vida humana, todo esfuerzo de pensamiento, de amor, es corrosivo para el orden establecido. En cuanto se postula un orden de valores distintos al dominante se convierte en enemigo de las fuerzas que dominan la sociedad. Hasta tal punto es así que “en cuanto a aquellos que quieren pensar, amar y transportar en toda su pureza a la acción política lo que les dicta su inteligencia y su corazón, solo pueden perecer degollados, abandonados incluso por los suyos, censurados tras su muerte por la historia, como les ocurrió a los Gracos”. Esa realidad vital mediante el impacto de la fuerza social, produce en aquellos individuos comprometidos por con el bien público, un desgarramiento cruel e irremediable. Y es que –según piensa Weil-, ya el hecho de “participar, aunque sea de lejos, en el juego de las fuerzas que mueven la historia es casi imposible sin contaminarse o bien sin condenarse de antemano a la derrota. Asimismo, es imposible, sin un alto grado de inconsciencia, refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil. La fórmula del “mal menor”, tan desacreditada por el uso que le dieron los socialdemócratas, sigue siendo la única aplicable, a condición de que se la aplique con la más fría lucidez”. Pero cualquier orden social es contradictorio y lleva en su seno el carácter irreductible del conflicto inherente a la vida humana. Simone Weil puede decir, en coherencia, que “las luchas entre conciudadanos no surgen de la falta de comprensión o de buena voluntad; se deben a la naturaleza misma de las cosas, y no pueden ser apaciguadas, sino tan solo atenuadas mediante la coacción. Para cualquiera que ame la libertad, no es deseable que desaparezcan, sino únicamente que permanezcan alejadas de cierto límite de violencia”²⁶³.

Es la lógica de la racionalidad instrumental para los fines de una empresa capitalista orientada hacia la maximización de los beneficios; la persona que trabajo no cuenta más que como factor de producción ignorando otros aspectos de su personalidad que están implicados inexorablemente en la organización productiva donde presta servicios. Para Weil la transformación y humanización de la fábrica interesa no sólo a los trabajadores,

²⁶² WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 104-105.

²⁶³ WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs.105-106.

sino también a toda la sociedad democrática. Ninguna sociedad puede ser estable si se basa en la injusticia y en la humillación degradante permanente de las personas que trabajan –que son la mayoría. Más que racionalizar económicamente, habría que pensar en el modelo de racionalizar humanamente para que los trabajadores no sean destruidos e infelices por el sometimiento del trabajo a la explotación y una finalidad unilateral que desatiende los aspectos más humanos del trabajo²⁶⁴. Para ello hay que seguir un largo camino que involucra a los trabajadores mismos y a sus organizaciones de defensa (señaladamente, los sindicatos y delegados de los trabajadores). Pero advirtiendo que “no se conservan los derechos si no se es capaz de ejercerlos como es preciso”. El papel de los delegados obreros es vital: han desempeñado un papel de primera línea en esta evolución consciente. Elegidos para velar por la aplicación de las leyes sociales, rápidamente se convirtieron en un poder dentro de las fábricas, apartándose de su misión oficial. Simone Weil postula que los delegados de los trabajadores se inserten en la lógica de la acción sindical de clase²⁶⁵.

Entiende Simone Weil que la contradicción esencial de la condición humana consiste en que el hombre está sujeto a la fuerza y desea la justicia. Está sujeto a la necesidad y desea el bien. No es solo su cuerpo el que está así sometido, sino que también lo están todos sus pensamientos. Pero a partir de ahí divergen las interpretaciones sobre la idea presupuesta de que los individuos tienden hacia el bien²⁶⁶.

Su preocupación por la organización de la empresa y su democratización le condujo a elaborar un conjunto de principios inspiradores de un proyecto para un régimen interior nuevo en las empresas industriales²⁶⁷. La idea fuerza es nítida “se trata pues de cristalizar este proceso en un nuevo régimen de organización que sirva a la producción de manera compatible con el actual estado del espíritu de los obreros, con el sentimiento renovado de la *dignidad y fraternidad obreras* y con las ventajas morales adquiridas”. Para ello debe establecerse una organización que no subordine a la persona a la lógica productivista y se sitúe en una nueva lógica de la disciplina del trabajo, en el sentido de que esa disciplina no debe ser unilateral, sino descansar sobre la noción de obligaciones recíprocas. Solo bajo esta condición puede ser aceptada y no simplemente soportada. El poder empresarial debe conjugarse con el poder sindical, de manera que la disciplina de una organización empresarial descansará sobre la coexistencia de estos dos poderes, En este sentido deben limitarse y controlarse el ejercicio de los poderes empresariales de

²⁶⁴ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 184.

²⁶⁵ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs.191 y 196-199.

²⁶⁶ WEIL, S.: “Fragmentos, Londres, 1943”, en WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 121-141.

²⁶⁷ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 200 y sigs.

despido; debe garantizar la formación profesional de los trabajadores; y paralelamente es preciso tomar progresivamente las medidas más pertinentes para interesar a los trabajadores en su trabajo, de forma distinta a la del afán de ganancia, pero para lograrlo debe facilitarse su implicación en las empresas, recibiendo información sobre las innovaciones técnicas. En definitiva, es preciso que los trabajadores estén en condiciones de tener conciencia de que la empresa vive y de que ellos participan de esta vida. Al respecto, la dirección y la sección sindical deben colaborar en forma permanente para que la organización empresarial sirva a sus fines pero también la realización de la persona y a las colectividades del trabajo que forman²⁶⁸. No se olvide que para Weil “la imaginación es siempre el tejido de la vida social y el motor de la historia. Las verdaderas necesidades, los verdaderos anhelos, los verdaderos recursos, los verdaderos intereses sólo actúan de una manera indirecta, porque no arriban a la conciencia de las muchedumbres... La cultura, la educación, el lugar en la jerarquía social no hacen, a este respecto, más que una tenue diferencia”. Hay que desconfiar del dogma del progreso, de la confianza inquebrantable en la historia y en las masas, y para ello hay que ir más allá de Marx y entrar en el campo del pensamiento de Maquiavelo (y una de sus máximas, a saber es que aquel que se apropia del poder debe tomar de inmediato las medidas de rigor que estima necesarias, y luego ya no tomarlas, o en todo caso cada vez menos”²⁶⁹. Para ella, ni el progreso, ni la lucha de clases son el motor de la historia ni el factor determinante de una emancipación liberadora del ser humano. Las grandes transformaciones deben ser obra, ante todo, de los trabajadores organizados por sí mismos a través de instancias colectivas e instituciones creadas por su propia iniciativa. Piensa que las soluciones para afrontar una crisis civilizatoria, como la presente, no pueden provenir exclusivamente del Estado (como Estado providencia o de provisión del bienestar social; o Estado del Bienestar; formas-Estado que irían surgiendo en la Europa de entreguerras y se consolidarían en la

²⁶⁸ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 202-206.

²⁶⁹ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 208-211. Observa, prolongando esa reflexión, que “La materia propia del arte político es la doble perspectiva, siempre inestable, de las condiciones reales de equilibrio social y de los movimiento de imaginación colectiva” (*Ibid.*, pág. 209).

segunda postguerra mundial)²⁷⁰ y de su aparato burocrático-administrativo²⁷¹ (respecto del cual toma siempre precauciones por la sentida convicción de que la forma-Estado es proclive a la tentación del totalitarismo, como efectivamente percibió en su época con el surgimiento de la experiencia trágica de los regímenes totalitarios de entreguerras, tanto en los países capitalistas como en los mal llamados de “socialismo real”: la Unión Soviética como paradigma político)²⁷².

²⁷⁰ O en la terminología alemana: Estado de procura existencial. Como es sabido, el concepto de “procura existencial” está asociado al nombre del iuspublicista alemán Ernest Forsthoff, quien lo acuñó para designar el amplio espacio de necesidades que el individuo no está en capacidad de atender efectivamente, requiriendo por ello la asistencia del Estado. En la sociedad industrial, cuya evolución moderna fue motivo de las principales preocupaciones de Forsthoff, la vida se ha hecho más compleja y los bienes y servicios indispensables se han multiplicado. Corresponde al Estado la responsabilidad de garantizar las posibilidades de realización de esas condiciones existenciales, a través de la Administración, que de esta manera recibe una nueva función esencial junto a la tradicional de intervención: la función de presentación. Éste fue sin duda un aporte al Estado del bienestar en la República Federal de Alemania. Cfr. MAGALDI, N.: *Procura existencial, Estado de Derecho y Estado Social: Ernest Forsthoff y la crisis de Weimar*, Bogotá (Colombia), Universidad del Externado de Colombia, 2007. Para una perspectiva de conjunto, puede consultarse, RITTER, G.A.: *El Estado social, su origen y desarrollo en una comparación internacional*, trad. J. Abellán, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1991; BALDWIN, P.: *La política de solidaridad social. Bases sociales del Estado de Bienestar europeo 187-1975*, trad. S. Pérez Zamora, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992; MONEREO PÉREZ, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996, espec., “Primera Parte” (“Política social, Estado del Bienestar y Derecho del Trabajo”), págs. 19 y sigs.; ; 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>.

²⁷¹ Algunos de esos temores de Simone Weil le aproximan –salvadas las distancias pertinentes– a la idea de una profundización autoritaria del proceso de construcción en la modernidad de la “jaula de hierro” maxweberiana; “jaula de hierro” que sería la expresión metafórica de una nueva forma de poder público de carácter técnico burocrático presidido por la racionalidad instrumental. Puede consultarse al respecto, 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 III (“Modernidad y paradigma de racionalización del Poder y del Derecho en la sociedad contemporánea. La crítica de la razón instrumental en Weber”), págs. 261 y sigs., y Capítulo IV (“Teoría política de la burocratización: el fenómeno burocrático en el marco de la sociología política de Max Weber”), págs. 33 y sigs. De interés histórico para situar los debates en la época de Simone Weil es la obra de RIZZI, B.: *La burocratización del mundo* (1939), introducción por Salvador Giner, postfacio de Ramón Capella, Barcelona, Ediciones Península, 1980, donde Bruno Rizzi mantiene la tesis de que fascismo, estalinismo y capitalismo liberal avanzado desarrollan métodos políticos y de organización técnica similares (planificación, dirigismo y emergencia de una élite o clase de burócratas o managers) y que todos ellos convergen –con mayor o menor intensidad– en un «colectivismo burocrático», generador de una clase o élite burocrática.

²⁷² Para ese contexto epocal, véase BAUER, O.: *Capitalismo y socialismo en la postguerra. Racionalización-Falsa racionalización*, trad. Antonio Ramos Oliveira, revisión, edición y estudio preliminar, “La democracia en crisis entre las dos Guerras Mundiales y los desafíos del socialismo democrático: Otto Bauer y la experiencia de la República Austriaca” (pp.IX-XCV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2021; MONEREO PÉREZ, J.L.: “Otto Bauer y la democracia social y económica de la República austriaca” (Parte I y II), en *Revista de derecho del trabajo*, La Ley Uruguay, núms. 32-33 (2021), págs. 255 y sigs.

Todo ello le conduce a Simone Weil a defender “un trabajo no servil”²⁷³ (el cual suele hacerse acompañar de distintos nombres). En la sociedad industrial la forma del trabajo asalariado (condición proletaria) es generadora del desarraigo obrero. Es así, que la instauración generalizada de un “trabajo no servil” -no basado en el sometimiento y en la pérdida del sentido “espiritual” del trabajo-, debe suponer la supresión de la condición proletaria deshumanizada sustituyéndola por la condición de ciudadanía laboral respetuosa de la dignidad de la persona que trabaja. Para ello el movimiento obrero debe organizarse a fin de crear unas nuevas bases de organización de la empresa y la mejora sistemática de las condiciones de trabajo. Piensa que no se puede avanzar exclusivamente en un solo país para alcanzar el avance social, debe fortalecerse el internacionalismo obrero de una manera más eficaz y coordinada, y a través de estrategias concertadas. Y ello es así porque, entiende, que el internacionalismo obrero ha sido hasta ahora más verbal y teórico que práctico: “Todas las consideraciones de orden social e internacional, económico y políticas, técnicas y humanitarias, se unen para aconsejar que se busque actuar” para acometer las reformas estructurales deseables²⁷⁴.

Simone Weil reflexiona a propósito de la discusión del “*Estatuto del Trabajo*” (resulta significativa la denominación en ese periodo) que se suscitó entre junio de 1936-febrero de 1938, un año y nueve meses, que constituye el lapso de un bello sueño, pero breve. En enero de 1938, el gobierno conducido por Camille Chautemps presentó al Parlamento francés un proyecto de “Estatuto moderno del trabajo”. Este proyecto concierne a la contratación y el despido, el estatuto de los delegados del persona, los convenios colectivos, los procedimientos de arbitraje y de control del arbitraje, el estatuto de la huelga y el empleo de los trabajadores. Recibido con frialdad por la CGT y criticado por los sindicalistas revolucionarios, el proyecto en cuestión, después de muchas derivas en las dos Cámaras parlamentarias, no será aprobado. Sólo quedará un proyecto menos ambicioso, a saber: una ley sobre la conciliación y el arbitraje, adoptada por el Parlamento el 4 de marzo. Se perdería el sueño de Estatuto del Trabajo de contenidos reformistas más radicales. En el año 1936, con un ligero esbozo de recuperación económica, alcanzó la victoria electoral el partido socialista, generando enormes expectativas incumplidas, que animarán la crítica de Weil²⁷⁵. Al tiempo la deriva del sistema político sería trágica, como bien es conocido. Se estaba planteando un debate sobre la construcción de un nuevo sindicalismo en febrero de 1938 se planteaba que tanto los sindicatos de trabajadores

²⁷³ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 237 y sigs. (“Condición primera de un trabajo no servil”).

²⁷⁴ ²⁷⁴ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 212-219.

²⁷⁵ WEIL, S.: “La clase obrera y el Estatuto del Trabajo” (finales de febrero de 1938), en *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 220-2022. Recogido también 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 195-196.

como las asociaciones empresariales constituyeran organizaciones profesionales apolíticas y obligatorias. Pero, según Weil, este tipo de sindicalismo mixto y obligatorio (“sindicato único y obligatorio”) lejos de aumentar la fuerza de los trabajadores la debilitaría. Su misma estructura presentaría intereses contradictorios para los objetivos del sindicalismo y conduciría a su destrucción: el sindicalismo democrático dejaría de existir. La experiencia de la época (señaladamente Alemania e Italia) ponía de manifiesto que este tipo de sindicalismo ya no era un movimiento popular, sino una simple administración que constituía un engranaje en el funcionamiento cotidiano del régimen “totalitario” (palabra que utiliza expresamente Weil). En una línea análoga en Francia se asistía silenciosamente a una muerte lenta y natural del movimiento sindical, distorsionando toda idea de un Estatuto del Trabajo basado en la potenciación del sindicalismo de clase. “Lo que es seguro –afirma- es que una organización única y obligatoria no puede jugar ningún papel político independiente; no puede sino ser conformista”²⁷⁶. Por lo demás, los sindicatos obligatorios ya no serían suyos, porque les serían impuestos; pertenecerían al Estado, y a ese Estado en el que los obreros se sienten extranjeros²⁷⁷.

La estructura de las empresas capitalistas no permite que los trabajadores puedan realizarse ni intervenir conscientemente en la organización del proceso productivo. No se sienten partícipes y ciudadanos. Para Weil lo más relevante es “conocer lo que una la opresión, en general, y cada forma de opresión, en particular, al régimen de producción; dicho de otro modo, se trata de llegar a captar el mecanismo de la opresión, de llegar a comprender en virtud de qué surge, subsiste y se transforma, en virtud de qué quizá podría, teóricamente, desaparecer”. Los análisis marxistas siendo lúcidos resultan insuficientes. Piensa Weil que “las causas de la evolución social no deben buscarse ya en otra parte sino en los esfuerzos cotidianos de los hombres considerados como individuos”. Y “desde luego, estos esfuerzos no se dirigen a cualquier punto”, pues dependen de numerosos factores. Aprecia que lo sorprendente no es que la opresión sólo aparezca a partir de formas más elevadas de economía, sino que las acompañe siempre²⁷⁸. Según Weil “la historia humana es la historia de la esclavitud que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han fabricado, rebaja así a la humanidad viva a ser un objeto de la materia. Es más, no son los hombres, sino las cosas las que se dan a esta vertiginosa carrera por el poder su límite y sus leyes. Los deseos humanos son incapaces de

²⁷⁶ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs.223-236, en particular en pág. 231. Asimismo, 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 197-207.

²⁷⁷ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 236.

²⁷⁸ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs. 67 y sigs.

regularla²⁷⁹. Si la opresión puede acabar no será porque haya llegado a ser perjudicial para la producción; la “rebelión de las fuerzas de producción”, tan ingenuamente invoca desde ciertos sectores del pensamiento marxista como factor de la historia, es pura ficción. En realidad, “desde que la sociedad se divide en hombres que ordenan y hombres que ejecutan, toda la vida social está dominada por la lucha por el poder, y la lucha por la subsistencia apenas interviene sino como factor, desde luego indispensable, de la primera”²⁸⁰. No indica que “toda sociedad opresora esta cimentada” por una “religión del poder” (que es aceptada por los que lo ostentan y por los que están sometidos a él) “que falsea todas las relaciones sociales, al permitir a los poderosos ordenar más allá de lo que pueden imponer; sucede igual en los momentos de efervescencia popular, momentos, al contrario, en los que todos, esclavos rebeldes y amos amenazados, olvidan hasta qué punto las cadenas de la opresión son pesadas y sólidas”. Característica del poder es que extiende hasta el límite de lo posible las relaciones sociales en las que reposa; así, el poder militar multiplica las guerras y el capitalismo comercial multiplica los intercambios. Presenta un carácter expansivo y no le es permitido detenerse: “Se extiende más allá de lo que puede controlar; domina más allá de lo que puede controlar; domina más allá de lo que puede imponer; gasta más de lo que son sus propios recursos. Ésta es la contradicción interna que todo régimen opresor lleva en sí como un germen de muerte; está constituida por la oposición entre el carácter necesariamente limitado de las bases materiales del poder y el carácter, necesariamente ilimitado en cuanto relación entre los hombres, de la carrera por el poder”²⁸¹.

En las relaciones de trabajo en las fábricas el dominio se traduce en opresión y coacción. La libertad del trabajo es limitada y subordina bajo los poderes directivos del empresario. En este marco, opresores y oprimidos, están sometidos a las implacables exigencias de la lucha por el poder. La subordinación a este poder se naturaliza como si fuera la condición propia del trabajador²⁸².

Pero las condiciones de opresión social y limitación o privación de la libertad no son una consecuencia natural e inevitable, sino una condición derivada de la conformación de la sociedad. Pero entonces, ¿Es posible una sociedad libre? Creadas las condiciones materiales, “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 este fin”²⁸³.

²⁷⁹ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág.82.

²⁸⁰ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág. 83-84.

²⁸¹ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs. 86-90.

²⁸² WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs.95-100.

²⁸³ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág. 102.

Proyectado en el trabajo, “el único modo de producción plenamente sería aquél en el que el pensamiento metódico estuviese en práctica a lo largo del trabajo. Las dificultades a vencer deberían ser tan variadas que jamás fuese posible aplicar reglas ya hechas”²⁸⁴. Por otra parte, “así como el hombre no está hecho para ser el juguete de una naturaleza ciega, menos aún lo está para serlo de las ciegas colectividades que forma con sus semejantes; pero para dejar de estar abandonado a la sociedad tan pasivamente como una gota de agua en el mar, sería necesario que pudiese conocerla y actuar sobre ella”. El pensamiento puede juzgar por sí mismo. Para Weil la concepción puramente negativa de lucha para debilitar la opresión social no puede, por sí mismo, dar un objetivo esperanzador a las personas. Es indispensable hacerse al menos una representación vaga o general de la civilización a la que se desea que la humanidad llegue. Considera, al respecto, que “la civilización más plenamente humana sería aquella que tuviese el trabajo manual como centro, aquella en la que el trabajo manual constituyese el supremo valor. Entiende que el trabajo manual debe llegar a ser el valor más alto no por su relación lo que produce, sino por su relación con la persona que lo realiza. También tendría un lugar principal el ocio creativo.

Ahora bien, las relaciones sociales estarían modeladas directamente sobre la organización del trabajo; los individuos se agruparían en pequeñas colectividades de trabajadores, donde la cooperación sería la suprema ley y donde cada uno podría comprender claramente y controlar la relación de las reglas, a las que su vida estaría sometida, con el interés general. Por lo demás, cada momento de la existencia aportaría a cada uno la ocasión de comprender y experimentar cómo todos los individuos son profundamente uno, porque todos tienen que enfrentar una misma razón a obstáculos similares de la vida humana. Weil reconoce que “sin duda, esto es una pura utopía. Pero describir, incluso sumariamente, un estado de cosas que sería mejor que lo que hay es siempre construir una utopía; sin embargo, nada hay más necesario para la vida que semejantes descripciones, siempre que estén dictadas por la razón”. Para ella, “*la noción de trabajo considerada como un valor humano es, sin duda, la única conquista espiritual que ha hecho el pensamiento humano después del milagro griego*”. Subraya que el ideal de una vida consagrada a una forma libre de trabajo físico ha comenzado, en cambio, a imponerse en la cultura. El movimiento obrero puede tener un papel importante, pues en cuanto tal “siempre que ha sabido escapar a la demagogia *ha fundado las reivindicaciones de los trabajadores en la dignidad del trabajo*. (...). Marx, cuya obra encierra muchas contradicciones, daba como característica esencial del hombre, por oposición a los animales, el hecho de que produce las condiciones de su propia existencia y así se produce, indirectamente, a sí mismo. Los sindicalistas revolucionarios, que ponen en el centro de la cuestión social la dignidad del productor considerado como tal, se incorporan a esta misma corriente. En general, podemos estar orgullosos de pertenecer a una

²⁸⁴ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág.114.

civilización que ha traído consigo el presentimiento de un ideal nuevo²⁸⁵. En otra de sus obras más importantes señala que el trabajo debe tender en toda la medida de sus posibilidades materiales a constituir una educación para la vida²⁸⁶.

Sin embargo, la vida social contemporánea está muy lejos de ese ideal. Es relevante -afirma- concebir qué pueda ser más contrario a este ideal que la forma que ha tomado en la actualidad la civilización moderna, en el curso de una evolución de muchos siglos. Nunca el individuo ha estado tan completamente abandonado a una colectividad ciega y jamás los hombres han sido más incapaces no sólo de someter sus acciones a sus pensamientos, sino, incluso, de pensar. La causa última de este doloroso estado de cosas es muy nítida: estamos en un mundo donde nada es a la medida del ser humano; hay una monstruosa desproporción entre el cuerpo del hombre, su espíritu y las cosas que constituyen en el presente los elementos de la vida humana; todo está desequilibrado. Con más motivo, la vida práctica tiene paulatinamente un carácter colectivo y el individuo como tal es cada vez más insignificante. El progreso técnico y la producción en serie reducen cada vez más a los trabajadores a un papel pasivo; en una proporción creciente y en una medida cada vez mayor, adoptan una forma de trabajo que les permite realizar las acciones necesarias sin concebir la relación con el resultado final. Por otra parte, la empresa como organización ha llegado a ser algo demasiado amplio y demasiado complejo como para que un individuo pueda reconocerse allí plenamente; y además, en todos los ámbitos los individuos que se encuentran en puestos importantes de la vida social se ocupan de asuntos que sobrepasan considerablemente el alcance de un espíritu humano. La *inversión de la relación entre medios y fines*, inversión que, en cierta medida, es la ley de toda sociedad opresora, deviene aquí casi total y se extiende prácticamente a todos los ámbitos. Es de subrayar que el desposeimiento del individuo en beneficio de la colectividad no es total, ni puede serlo; pero es difícil pensar cómo puede ir más lejos de donde ha llegado. El poder y la concentración de armamento ponen todas las vidas humanas a merced del poder central. En este ámbito se juzga una empresa no por la utilidad real de las funciones sociales que desempeña, sino por la extensión y la rapidez con la que se desarrolla; y así en todo lo más importante. El caos en la vida económica es aún más evidente. En la ejecución misma del trabajo, la subordinación de esclavos irresponsables a jefes desbordados por la cantidad de cosas a vigilar y, por otra parte, también ellos irresponsables, en buena medida es causa de defectos y de innumerables negligencias. Así, silenciosamente se han llevado a cabo muchos cambios profundos y se vive en una época en la que el eje mismo del sistema social está, por decirlo así, cambiando. En definitiva, se opera una transformación de una oscuridad casi impenetrable: en la lucha por el poder económico, se trata ahora mucho menos de construir que de conquistar; y como la conquista es destructora, el sistema capitalista,

²⁸⁵ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs. 117 y sigs.

²⁸⁶ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 92.

aunque en apariencia es más o menos el mismo de hace años, se orienta plenamente a la destrucción. Con todo, se percibe con bastante claridad que la humanidad contemporánea tiende, un poco por todas partes, a una forma totalitaria de organización social, por utilizar el término que los nacionalsocialistas han puesto de moda, esto es, a un régimen en el que el poder del Estado decidirá soberanamente en todos los ámbitos, incluso y sobre todo en el del pensamiento.

Respecto a las posibles alternativas su diagnóstico es pesimista: “Imaginar que se puede desviar la historia en una dirección diferente transformando el régimen a base de reformas o revoluciones, esperar la salvación de una acción defensiva u ofensiva contra la tiranía y el militarismo, es soñar despierto. *No hay nada en lo que apoyar siquiera una simple tentativa.* La fórmula de Marx, según la cual el régimen engendraría su propia sepultura, recibe todos los días crueles desmentidos; y uno se pregunta, por otra parte, como Marx pudo creer que la esclavitud pudiese formar hombres libres. Todavía nunca en la historia un régimen de esclavitud ha caído golpeado por los esclavos”. Es fácil difundir un mito cualquiera a través de una población desinformada. No hay que extrañarse, así, de la aparición, sin precedentes en la historia, de regímenes “totalitarios”. Se dice a menudo que la fuerza es incapaz de doblegar el pensamiento, pero, para que sea verdad, es necesario que haya pensamiento. Allí donde las opiniones irracionales sustituyen a las ideas, la fuerza lo puede todo. Es muy inexacto decir que el fascismo aniquila el pensamiento; en realidad, es la ausencia de pensamiento libre lo que permite la imposición por la fuerza de doctrinas oficiales enteramente desprovistas de significación. Verdaderamente, un régimen así acaba acrecentando el embrutecimiento general y hay pocas esperanzas para las generaciones que crecen en las condiciones que suscita. En la coyuntura actual todo intento de embrutecer a los seres humanos encuentra a su disposición poderosos medios. “*Con los presidios industriales que son las grandes fábricas sólo es posible fabricar esclavos, pero no trabajadores libres, y menos aún trabajadores que constituyan una clase dominante*”. La presente civilización industrial no admite una cooperación auténtica, ésta no puede ni imaginarse en sueños en una civilización que descansa en la rivalidad, en la lucha abierta, en llegado el caso el recurso a la guerra. Es así que parece razonable pensar que las generaciones que presencien el hundimiento del sistema actual están todavía por nacer²⁸⁷.

Los posibles destinos futuros de la humanidad no son el único objeto que merece atención. Sólo los fanáticos pueden otorgar valor a su propia existencia sólo en la medida en que sirve a una causa colectiva: *reaccionar contra la subordinación del individuo a una organización colectiva que oprime implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia.* Para decidirse a realizar semejante esfuerzo de análisis crítico basta con comprender que permitiría a quien lo emprendiese escapar al

²⁸⁷ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, págs.130-147.

contagio de la locura y el vértigo colectivo que caracteriza al mundo de hoy, renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo²⁸⁸.

Simone Weil se aprestó a luchar contra el fascismo y los regímenes totalitarios implantados en su época. Llegó a defender una revuelta de los países y pueblos de la Europa democrática, evitando la guerra civil europea, pero también el que intuía dominio futuro de los Estados Unidos, pues en caso de no evitarla su influencia llegará a dominar al continente europeo con la consiguiente pérdida de autonomía²⁸⁹. De manera que su realismo basado en el análisis de los hechos constituía una llamada a la acción colectiva.

2.3. La condición de los trabajadores: el sentido del derecho al trabajo

“La igualdad es una necesidad vital del alma humana. Consiste en el reconocimiento público, general, efectivo, expresado realmente por las instituciones y las costumbres, de que la misma cantidad de respeto y consideraciones es debida a todo ser humano, porque el respeto se debe al ser humano como tal y no tiene grados”.

SIMONE WEIL²⁹⁰

*“El arraigo es quizá la necesidad más importante y más desconocida del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. El ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir producida naturalmente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el medio. Cada ser humano tiene necesidad de múltiples raíces. Tiene necesidad de recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por intermedio de los ambientes de los que forma parte naturalmente”*²⁹¹.

“Los asalariados están en una condición social íntegra y perpetuamente supeditada al dinero [...] el desarraigo de la condición proletaria había reducido a una gran parte de los obreros a un estado de estupor inerte y arrojado la otra parte a una actitud de guerra con respecto a la sociedad”

SIMONE WEIL²⁹².

En la vida y obra de Simone Weil el pensamiento y la acción vinculada al trabajo adquiere una singular centralidad, por ello está presente en sus números ensayos publicados

²⁸⁸ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires- México, 1995, pág. 150.

²⁸⁹ Cfr. WEIL, S.: “Reflexiones sobre la revuelta”, en WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000, págs. 89-100.

²⁹⁰ WEIL, S.: *Raíces del existir. Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, traducción y Prólogo de M. E. Valentié, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2022, pág.18.

²⁹¹WEIL, S.: *Raíces del existir. Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, traducción y Prólogo de M. E. Valentié, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2022, pág.33.

²⁹²WEIL, S.: *Raíces del existir. Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, traducción y Prólogo de M. E. Valentié, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2022, págs. 34 y 36.

dispersamente o inéditos y que se recogen en sus *Obras completas*²⁹³. La recopilación más conocida de estos trabajos dispersos –pero que tiene una cierta unidad y coherencia en el discurso crítico y el mensaje que nos transmite-, se encuentra en la obra (recopilación no realizada por Weil) publicada con el expresivo título *La condición obrera*²⁹⁴. La idea que plantea Weil es luchar contra la subordinación asimilada en la empresa capitalista de su época como un trabajo privado de dignidad. Apuesta, por el contrario, por un “trabajo no servil” y luchando contra la injusticia social. Piensa, al respecto, que “Todos los problemas de la técnica y de la economía deben formularse en función de una concepción que se dirija a lograr la mejor condición posible del trabajo. Tal concepción es la primera de las normas; toda la sociedad debe estar constituida primeramente de forma que el trabajo no arrastre al hombre hacia abajo”²⁹⁵. Para ello hay que incidir en los factores determinantes que generan el problema social y hacer un diagnóstico de la situación que evite soluciones simplificadoras de la entidad real del desafío que ello plantea. Pero hay que remover los obstáculos para terminar con la realidad de una estructura empresarial: “La organización del trabajo industrial, que reduce la función social de una gran masa de trabajadores a algo equivalente a la esclavitud. La estructura general de la economía capitalista, que lleva las privaciones y el agotamiento mucho más allá de las necesidades reales, por la parte asignada a las ramas de la economía que no contribuyen al desarrollo del cuerpo y del espíritu. La estructura, la función, el poder del Estado”²⁹⁶. Su ideal es nítido, a saber: Una civilización en la que el trabajo sería el primer medio de educación. Hace referencia –afirma- al trabajo físico. La concepción de los griegos era exactamente la contraria; para ellos no había educación sino a través del ocio creativo. Esta concepción necesariamente presupone como correlato la esclavitud, en la medida en que no se haya encontrado el medio para eliminar el trabajo; eliminación que a entender de Simone Weil probablemente haya que colocar, junto con el movimiento perpetuo, entre las ensoñaciones sin consistencia. No solamente no se resigna a admitir la esclavitud como una necesidad absoluta, sino que además estima que hay en el trabajo una grandeza de la que no se puede encontrar el equivalente siquiera en las formas superiores de la vida ociosa; lo que quiere decir, la vida que se sustrae al trabajo directamente productivo. Simone Weil quería instaurar un socialismo democrático entendido como como la soberanía económica y cultural de los trabajadores y no el

²⁹³ WEIL, S.: *OEuvres complètes*, publicadas bajo la dirección de André-A. Devaux y de Florence de Lussy, VI Tomos, con varios volúmenes, París, Gaillimard, 1988-2002.

²⁹⁴ Publicada en la excelente edición, WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.

²⁹⁵ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 250.

²⁹⁶ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág.259. Añade Weil que “Éstos son, salvo error u omisión, los principales factores de miseria y de opresión. Ni las “reformas” ni la “revolución” los afectan. No creo que se pueda alcanzar algo duradero sin abordar al menos algunos de estos problemas. Y de momento nadie, o casi nadie, que yo sepa, piensa siquiera en estudiarlos seriamente” (*Ibid.*, pág. 260).

dominio absoluto de una máquina burocrática dirigista y militarizada del Estado. Sin embargo, percibe que en la coyuntura histórica que le tocó vivir, el trabajo industrial está organizado de tal manera que es exactamente lo contrario de una educación para una nueva sociedad organizada²⁹⁷.

Según Simone Weil 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. Par Weil, el trabajo físico aceptado es, después, de la aceptación de la muerte, la forma más perfecta de la virtud de la obediencia. El “carácter penal del trabajo”, que viene señalado por el expresivo relato del Génesis, ha sido mal entendido por falta de una concepción correcta de lo que es el castigo²⁹⁸. En la antigüedad el trabajo era algo servil. Y sin embargo el trabajo consentido es indispensable para la conservación de la vida; es una cuestión de necesidad. En este sentido el universo no se entrega al hombre en su alimento y en su calor más que si el individuo se entrega al universo en el trabajo. El trabajo físico se vincula a la dignidad de la persona que trabaja en lo más esencial, siendo así que es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en la vida social bien ordenada; subraya Weil que “*debe ser su centro espiritual*”²⁹⁹.

El compromiso de Weil con la condición obrera y con la lucha antifascista, en los tiempos trágicos característico de su época, no fue meramente teórico, sino también práctico, esto es, de compromiso activo. Se puede utilizar aquí apropiadamente la concepción gramsciana del “intelectual orgánico” (mítica, pero esencialmente laica), pero añadiendo un aliento vital y religioso (más que de religión institucional, de trascendencia existencial de un mensaje divino; algo que supo ver el existencialista Albert Camus, que, por cierto, se ocupó de ordenar sus escritos tras el fallecimiento de Weil). Su implicación, su compromiso personal, sólo se puede explicar atendiendo a este elemento vital, compromiso y constante búsqueda para hallar la verdad en el mundo real. Ese compromiso le llevó a luchar en el plano ideológico y de la acción por la mejora de las condiciones de trabajo y de vida de las clases trabajadoras.

²⁹⁷ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 262-264.

²⁹⁸ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, págs. 226-227.

²⁹⁹ WEIL, S.: *Echar raíces*, trad. de J. C. González Pons y J.R. Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996, pág.231. Su planteamiento de la centralidad del trabajo es tal que puede afirmar que “A partir de ahí las restantes actividades humanas, ya sea el mandar a otros hombres, o elaborar planes técnicos, o el arte, la ciencia, la filosofía, todas, son inferiores al trabajo físico en su significación espiritual” (*Ibid.*, pág. 232). En otro momento puntual, señala que “El trabajo me parece bastante duro, pero estoy con muy buena gente; la naturaleza en torno a mí es muy bella, con un horizonte bordeado de colinas y montañas; el cansancio es un cansancio sano para el alma, que pone en contacto plenamente con la naturaleza, en cuyo fondo encontramos una profunda alegría. Me gusta la vida”. Cfr. WEIL, S.: “Carta a Antonio Atarés de 2 de octubre de 1941”, en WEIL, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, trad. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022, págs. 53 y sigs., en particular pág.111.

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 sociedad³⁰⁰. 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. No se trata de una colaboración de clase sin más, sino de establecer una nueva organización interna de la empresa asumiendo cada uno de los agentes involucrados su propia función y buscando instrumentos de solución del conflicto inherente a las relaciones de trabajo y distribución de responsabilidades³⁰¹. La aceptación de la lógica del conflicto abierto se aprecia fácilmente en sus opiniones favorables sobre la huelga³⁰². El conflicto es inherente (y por tanto insuprimible en los

³⁰⁰ 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 C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno I, pág. 20. Y sin embargo, en el “trabajo moderno: el fin sustituye al medio” (pág. 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” (pág. 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. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno V, pág. 350. En esa antropología 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 C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno V, pág. 352-353.

³⁰¹ Puede consultarse CHENAVIER, R.: *Simone Weil. Une Philosophie du travail*, París, Du Cerf (Col. “La nuit surveillée”), 2001, espec., págs. 360 y sigs.

³⁰² WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 114-123 (“La vida y la huelga de los obreros metalúrgicos”). El mismo ensayo en WEIL, S.: “La vida y la huelga de los obreros metalúrgicos” (1936), y “La victoria de los metalúrgicos (Proyecto de artículo, inédito)”, 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs. 145-156, y págs. 157-163, respectivamente.

espacios interdependientes de “lo político” y de “lo social”) a las relaciones de producción cuyo objeto es el trabajo como actividad humana en una organización empresarial.

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*”³⁰³. 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 1917³⁰⁴. Pero la dominación burocrática se

³⁰³ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 26-27.

³⁰⁴ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 31-35. Por sí misma la abolición de la división de los individuos en capitalistas y

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”³⁰⁵. La emergencia de esta forma de “capitalismo de Estado” guardaba sintonía con las elaboraciones que venía realizándose por los intelectuales de las Repúblicas democráticas de Weimar y Austria³⁰⁶.

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”³⁰⁷. 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 maquinaria³⁰⁸.

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

proletarios no implica en absoluto que deba desaparecer sin más, ni siquiera progresivamente, la separación entre el trabajo manual y las fuerzas espirituales del trabajo (*Ibid.*, pág. 35).

³⁰⁵ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs.39 y sigs.

³⁰⁶ Sin que ello fuese un planteamiento generalizadamente asumido por todos los intelectuales del Instituto, se pudo hablar de “capitalismo de Estado”. Así, POLLOCK, F.: “State Capitalism”, *Studies in Philosophy and Social Science*, n.º. 9 (1941), págs. 220-225. POLLOCK, F.: *Sobre el capitalismo de Estado*, trad. Leandro Sánchez Marín, Friedrich Pollock y el análisis del capitalismo posliberal por Clément Homs, Medellín, ennegativoediciones, 2019, espec., el ensayo “Capitalismo de Estado: sus posibilidades y limitaciones”, págs. 45 y sigs. <https://proletarios.org/books/Pollock-Sobre-el-capitalismo-de-estado.pdf>. Asimismo, HILFERDING, Rudolf.: *State Capitalism or Totalitarian State Economy*” en *Socialistichesky Vestnik*, París 1940.

³⁰⁷ Simone Weil reflexionó reiteradamente, en fragmentos dispersos de su pensamiento, respecto de la tecnocracia y su presencia en las distintas formas de capitalismo de Estado y de organización interna de las empresas dentro de un proceso de racionalización burocrática del mundo de la vida en las sociedades complejas de su tiempo. Véase WEIL, S.: “Reflexiones sobre la tecnocracia, el nacionalsocialismo, la URSS y algunos otros asuntos”, en WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 51-57. Weil hace notar que al mismo tiempo, en todos los países el poder del Estado se ha concentrado cada vez más en manos de un aparato burocrático. Y críticamente, observa también que el movimiento obrero está en poder de una burocracia sindical: estamos prácticamente bajo el dominio de la burocracia sindical, la burocracia industrial y la burocracia del Estado, y las tres se asemejan tanto que podría ponerse una en lugar de la otra. La conclusión es que se debe organizar una economía, dirigida por esta triple burocracia unida en un mismo aparato. Es exactamente el programa del fascismo, salvo por el hecho de que este quiebra el aparato sindical y crea sindicatos colocados bajo su dominio directo. Es lo cierto que, casta o clase, la burocracia es un nuevo factor en la lucha social (*Ibid.*, pág. 53-55).

³⁰⁸ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 43-44.

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 vencer. En tal sentido, y frente al desaliento, “en cualquier caso, nuestra mayor desgracia sería perecer sin ser capaces de triunfar ni de comprender³⁰⁹”.

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 la técnica tiene que adaptarse a la persona que trabaja y no al revés³¹⁰. Además, advierte del riesgo –ya materializado en su experiencia como trabajadora³¹¹- 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 Adorno y Horkheimer, en “Dialéctica de la Ilustración” y en la “Crítica de la racionalidad instrumental”; ver Max Weber; Otto Kirchheimer). Aunque el trabajo es necesario y presenta un elemento de penalidad, ello no ha de suponer la pérdida del sentido espiritual y el sometimiento pleno a la lógica de necesidad, lo cual supondría

³⁰⁹ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 44-49.

³¹⁰ WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, págs. 43 y sigs.

³¹¹ Weil subraya la importancia de conocer la situación real de los trabajadores a través de la experiencia propia, para conocer las condiciones reales que determinan “la esclavitud” (o el sometimiento) o la libertad para los trabajadores. Cfr. WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dilon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010, pág. 46. Asimismo, 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007, págs., 129-144.

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 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. (Otros pensadores fueron influidos por estas ideas a través del “personalismo” como Emmanuel Mounier³¹² o el propio Albert Camus –filósofo existencialista- que se ocupó de editar rigurosamente la obra de Simone Weil). Siendo en

³¹² Es suficiente la lectura de MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (octubre de 1936), trad. J.D. González Campos, Madrid, Taurus, 4ª ed., 1976. Paradigmáticamente señala que “llamamos personalista a toda doctrina, a toda civilización, que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo” (*Ibid.*, pág. 9); o cuando afirma que “una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen. Las colectividades naturales son reconocidas en ella en su realidad y en su finalidad propia, distinta de la simple suma de los intereses individuales y superior a los intereses del individuo considerado materialmente. Sin embargo, tiene como fin último el poner a cada persona en estado de poder vivir como persona, es decir, de poder acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad, de vida espiritual” (*Ibid.*, pág. 59). Mounier es cristiano comprometido social y políticamente con los más desfavorecidos; fue el fundador de la revista *Esprit*, que dio apertura a distintas ideologías, laicas y religiosas (en ella escribieron, por ejemplo Alain, Aron, Barth, Bataille, Benda, Bergamin, Bernanos, Dolléans, Gurvitch, Lévinas, Lévi Strauss, De Lubac, Lukacs, Marcel, Maritain, Mauriac, Morin, Ricoeur, Teilhard de Chardin, Congar, Danielou, Dufrenne, Duméry, Ellul, Gilson, Guitton, etcétera). Su socialismo era una forma de materializar su cristianismo como compromiso con los pobres y los desfavorecidos, defendiendo a la clase trabajadora y una democracia popular. Apuesta por una democracia igualitaria y participativa (*Ibid.*, Capítulo V. “Sociedad política”, pág. 173 y ss.). La crítica de la civilización burguesa e individualista, donde se señala que “el humanismo burgués está esencialmente basado en el divorcio entre el espíritu y la materia, entre el pensamiento y la acción” (*Ibid.*, págs. 19 y sigs., en particular pág. 23); “Al reducir al hombre a una individualidad abstracta, sin vocación, sin responsabilidad, sin resistencia, el individualismo burgués es el aposentador responsable del reino del dinero, es decir, como las palabras lo expresan perfectamente, de la sociedad anónima de las fuerzas impersonales” (*Ibid.*, págs. 27-28); “Una civilización personalista es una civilización cuyas estructuras y espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos que la componen” (*Ibid.*, pág. 59); la civilización personalista, sería el principio de una civilización comunitaria (*Ibid.*, págs. 75 y sigs.); postula una “economía para la persona”, a diferencia del capitalismo: “La economía capitalista tiende a organizarse completamente fuera de la persona, con un fin cuantitativo, impersonal y exclusivo: la ganancia” (*Ibid.*, págs. 131 y sigs.); y afirma los “principios de una economía al servicio de la persona”, y entre ellos la “primacía del trabajo sobre el capital” (*Ibid.*, págs. 147 y sigs.); la afirmación de la dignidad del trabajo: “el trabajo posee, sin embargo, su dignidad y su alegría “(“para el cristiano no es el trabajo consecuencia del castigo, sino tan sólo el aspecto de esfuerzo que le acompaña”) (*Ibid.*, pág. 153). Y ello le conduce al compromiso y a la acción para transformar la sociedad moderna en un sentido más humanista y solidario.

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 Jaspers³¹³...). Su dimensión mística –innegable-³¹⁴ 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 cultural³¹⁵. 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.

Es implicación directa enlaza –más allá de las distancias innegables- con el cristianismo comprometido y personalista de Emmanuel Mounier. Con él comparte el compromiso con las víctimas y con las clases populares y la idea de la emancipación de las personas

³¹³ JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*, trad. F. Vela, Madrid, Alianza, 1980, págs. 143 y sigs., concibiendo el trabajo humano como un hacer conforme a un plan racional creador de valor.

³¹⁴ Al respecto, OTÓN, J.: *Simone Weil: El silencio de Dios*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021, págs. 31 y sigs. (“Weil: Mística y Revolución”); y sobre todo, la biografía más completa sobre Simone Weil, PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997, *passim*. Otón subraya que la relación de Simone Weil con el cristianismo es compleja y ambivalente, pues en una carta “confiesa que no practica ninguna religión y que nunca había practicado ninguna. Sin embargo, ‘si hay una tradición religiosa que considere como mía, esa tradición es la tradición católica. La tradición cristiana, francesa, helénica, esa es mi tradición” (*Ibid.*, págs. 58-59).

³¹⁵ CLAUSEWITZ, C.V.: *De la Guerra*, Barcelona, Labor, 1976. Es bien conocida su aseveración de que “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. Asimismo la versión más reciente, CLAUSEWITZ, C.V.: *De la guerra*, Caracas (Venezuela), Fondo Editorial Hormiguero-Universidad Militar, 2016, Capítulo I, apartado 24: “La guerra es la mera continuación de la política por otros medios. Vemos, por lo tanto, que la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios. La que queda aún de peculiar a la guerra se refiere solamente al carácter peculiar de los medios que utiliza. El arte de la guerra en general y el jefe en cada caso particular, pueden exigir que las tendencias y los planes políticos no sean incompatibles con estos medios y esta no es insignificante, pero por más que reaccione poderosamente en casos particulares sobre los designios políticos, debe considerársela siempre solo como una modificación de los mismos: el propósito político es el objetivo, mientras que la guerra es el medio, y el medio no puede ser nunca considerado separadamente del objetivo” (*Ibid.*, pág. 51). Precisa, no obstante: “Pero para que el lector no se forme ideas falsas, debemos hacer notar que por esa tendencia natural de la guerra entendemos solamente la tendencia filosófica, estrictamente lógica y de ningún modo la de las fuerzas que realmente intervienen en la lucha, hasta el punto de que, por ejemplo, deberíamos incluir todas las emociones y pasiones de los combatientes. Es verdad que estas pueden, en muchos casos, ser excitadas a tal extremo que solo con dificultad podrán mantenerse confinadas en el campo político; pero en la mayoría de los casos no surge esta contradicción, porque la existencia de emociones tan fuertes implica también la existencia de un gran plan en armonía con ellas. Si el plan está dirigido solo hacia un objetivo fútil, la agitación emotiva de las masas será tan débil, que necesitará siempre que se la aliente más bien que se la contenga”. En el Capítulo I, apartado 26, afirma que “Todas las guerras deben ser consideradas como actos políticos” (págs. 52-53).

que trabajan de sus condiciones de opresión, enlazando el trabajo manual y el intelectual y educando para la emancipación y para la participación crítica en las organizaciones productivas y en la esfera pública. Para Mounier “el “obrerismo” establece una primacía del trabajo (o del productor) sobre el hombre total y sobre todas sus actividades sociales. El personalismo afirma el primado del trabajo sobre el capital, en su dominio propio, que es el dominio económico. Este primado se condensa en tres leyes: 1º. El trabajo es una obligación universal. 2º. El trabajo no es una mercancía, sino una actividad personal. 3º. El derecho al trabajo es un derecho inalienable de la persona. La propiedad más elemental debe ser la propiedad del oficio. La sociedad tiene obligación de asegurarla a todo el mundo y en cualquier coyuntura. 4º. En todas las facetas de la vida económica: ganancia, responsabilidad, autoridad, el trabajo tiene una prioridad inalienable sobre el capital. Hace notar, por otra parte, que la figura del “asalariado capitalista” es el primer y principal responsable de la lucha de clases. Consagra un dominio del dinero sobre el trabajo, dominio que es la fuente primaria del resentimiento obrero y de la solidaridad de clase de los trabajadores. El personalismo no puede ser partidario de la lucha de clases. Pero la lucha de clases es un hecho que la moral puede reprobado, pero que no eliminará definitivamente más que *atacando sus causas*³¹⁶. Enmanuel Mounier pretendía pasar del individualismo al personalismo comunitario, convirtiendo a la persona en el centro de su reflexión filosófica y política; es decir, la persona como fin en sí misma, en ningún caso como medio o instrumento: una persona encarnada, comprometida activamente con la justicia, la libertad, la igualdad y la fraternidad, especialmente compromisos con la liberación de los pobres (también la pobreza es para él un estado del alma) y las personas más vulnerables. La concepción de Mounier está próxima al humanismo integral defendido por Jacques Maritain³¹⁷, el cual –no se olvide- fue uno de los pensadores que ejercieron una gran influencia directa en el proceso de elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948³¹⁸. El mismo Mounier había presentado un proyecto de reforma de la futura Declaración de los Derechos del Hombre (Mayo de 1945). En el “*Proyecto rectificado de Declaración de los Derechos de las personas y de las colectividades*” incorpora conjuntamente los derechos civiles y políticos y los derechos económicos, sociales y culturales. Distinguiendo entre dos bloques de clasificación funcional: I. Derechos de las personas (incluye un catálogo de derechos muy completo de derechos individuales y colectivos)³¹⁹; y II. Derechos de las colectividades.

³¹⁶ MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (octubre de 1936), trad. J.D. González Campos, Madrid, Taurus, 4ª ed., 1976, págs.154-156.

³¹⁷ MARITAIN, J.: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*; español 1935), París (Fernand Aubier), 1936 (1947); MARITAIN, J.: *La personne humaine et la société*, París 1939; MARITAIN, J *Christianisme et démocratie*, New York 1943 (París 1945); MARITAIN, J.: *Les Droits de l'Homme et la Loi naturelle*, New York 1942 (París 1947); *L'Homme et l'Etat* (engl.: *Man and State*, 1951) París, PUF, 1953.

³¹⁸ MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (octubre de 1936), trad. J.D. González Campos, Madrid, Taurus, 4ª ed., 1976, págs. 277 y sigs. (“La condición humana”).

³¹⁹ Resulta significativo, para el objeto de este trabajo, señalar que entre los derechos se incluyen: “17. Todo hombre tiene derecho al trabajo, es decir, tiene derecho a recibir un empleo garantizado, con una justa remuneración de su trabajo, en cantidad y calidad. El Estado es garante de este derecho”. “18. El trabajo no

Piensa Weil que “conviene destruir la propia noción de humanismo y también lo que es opuesto a él desde el reconocimiento de que el humanismo es la fe cristiana”³²⁰.

Pero también se comparte en ambos pensadores el fundamento último de la preferencia por los pobres que postularía la teología política de la liberación de la segunda mitad del siglo veinte –que tenía antecedentes innegables–, la cual residiría en la bondad de Dios, y no sólo en el análisis social y en la compasión humana, que también son relevantes y se inspiran en ella no solo por el clamor de los oprimidos, pues la idea-fuerza es la de liberar al pobre de su miseria y recuperando su dignidad. Pero es un discurso de la praxis que muestra una concepción teológica que pretende evitar un discurso vacío respecto a la exigencia de transformar el orden existente sin emplazarla a un orden sobrenatural o a una intervención directa de la Providencia³²¹. También Weil se interroga sobre el silencio de Dios ante las atrocidades de Auschwitz y el papel terrenal de la Providencia³²². La confrontación entre conciencia y fe religiosa, se manifiesta en el silencio de Dios ante las

es una mercancía, ni puede ser tratado como tal. Todo trabajador tiene derecho a un mínimo de recursos necesarios para ayudarle a vivir, a él y a su familia, con una vida digna del hombre”. Véase MOUNIER, E.: “¿Hay que revisar la declaración de los derechos? (fin.I)” (Mayo de 1945), en MOUNIER, E.: *Mounier en Espíritu*, trad. A. Ruíz, Madrid, Caparrós Editores, 1997, págs. 79-89. Era la época del garantismo de los derechos, y como antesala de la gran Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se había formulado una *Declaración específica de los derechos*, por un intelectual tan relevante y comprometido en el plano de la filosofía y de la política del Derecho como lo fue Georges Gurvitch. Así, GURVITCH, G.: *La déclaration des droits sociaux*, New York, Éditions de la Maison Française, 1944; 2ª ed., en París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1946. Con base a esas diversas dimensiones del hombre en la sociedad, Gurvitch estructura su proyecto de Declaración de los Derechos Sociales, dividiendo la Declaración lógicamente en derechos sociales de los productores, de los consumidores y del hombre. Entiende que tales derechos equilibran y completan los derechos políticos de los ciudadanos, y en ningún caso los sustituyen. Con ese cuadro general aplica la nueva técnica pluralista a la solución del problema de una Declaración de derechos sociales³¹⁹. El texto del "Proyecto de Declaración de los derechos sociales" se recoge en la parte segunda de su obra GURVITCH, G.: *La Déclaration des Droits Sociaux*, cit., págs.81 y sigs. Véase, al respecto, MONEREO PÉREZ, J. L.: “De las declaraciones a la garantía multinivel de los derechos sociales fundamentales: la aportación de Georges Gurvitch. *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 12(1), (2022), pp. 166–273, y las referencias bibliográficas allí citadas del propio autor y de la doctrina científica más autorizada. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.6323>

³²⁰ Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág. 677. Pero esta afirmación viene precedida de otra importante: El cristianismo no debe creerse distinto de Grecia: “Poner remedio a ese mal supone reconocer que el pensamiento griego alberga toda la fe cristiana. Cfr. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno IX, pág. 677.

³²¹ En este sentido GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la liberación*, Salamanca, 16ª edición, Salamanca, Eds. Sígueme, 16 edición, 1999, págs. 57 y sigs.; GUTIÉRREZ, G.: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Ed. Sígueme, 5ª ed., 2002, págs. 11 y sigs., págs. 103 y sigs. (“Dios y el pobre”). Se interroga Gutiérrez sobre “¿Cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento del inocente? Esa es la cuestión central del libro de Job. La relación Dios-pobre ha abierto una senda para responder a esa interrogante. El compromiso con los más olvidados es una exigencia del Dios de la Biblia. No es necesario que todo esté claro para ver la urgencia de ese requerimiento y ponerlo en práctica” (*Ibid.*, pág. 125). El lugar de la compasión en el pensamiento y estilo de vida de Weil es realizado por BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014, págs. 87 y sigs.

³²² Esta ausencia de Dios se hace visible en los testigos e intelectuales que vivieron las atrocidades del nazismo. Así, paradigmáticamente, LEVI, P.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph, 1988, pág. 171. De interés al respecto, OTÓN, J.: *Simone Weil: El silencio de Dios*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021, págs. 15 y sigs.

víctimas inocentes³²³. Ella misma fue víctima de persecución del régimen nazi bajo el régimen colaboracionista de Vichy y del Mariscal Pétain, huyendo de la persecución fue refugiada en Estados Unidos y en Inglaterra³²⁴. El individuo es cosificado y deshumanizado, y a partir de ahí sufre un proceso de desarraigo para ser exterminado o aniquilado.

Para Weil “la aptitud para la composición pura es exactamente proporcional a la aceptación del sufrimiento propio. ¿Cuál es el mecanismo por el que esto ocurre? ... Lo que hace difícil la compasión es el rechazo a aceptar para uno mismo la posibilidad de sufrir, el rechazo a reconocerse en la miseria ajena, que es muy fea. (La falta de humanidad: la composición nunca es pura si no hay humildad.). La contemplación en otro de la miseria propia es una humillación”³²⁵. La compasión implica para Weil la aceptación, puesto que uno hace descender voluntariamente su propio ser en el desdichado.

La *compasión*, el sentimiento por el dolor y sufrimiento de los otros seres humanos, era para Weil un elemento fundamental en la relación comunicativa entre las personas; un sentimiento que se eleva a un principio regulador de su compromiso con los oprimidos y grupos vulnerables. Ello se extiende a las distintas manifestaciones de la injusticia y desigualdad que existen en el mundo (la injusticia económica –pobreza, exclusión social, desventaja social, desigualdades de clase, respecto a las personas migrantes y refugiadas, y opresión en el trabajo-, la injusticia en el plano cultural –falta de respeto y tolerancia frente a la diversidad cultural³²⁶; dificultades para realizar el principio de igualdad de

³²³ Es algo que apreciaría también Georges Bernanos en su novela *Mouchette*, trad. D. M. Copè, Cáceres, Periférica, 2022.

³²⁴ FELDHAY BRENNER, R.: *Resistencia ante el Holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2005; ESPOSITO, R.: *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999. En esta obra Esposito pone de manifiesto los puntos de convergencia y de confrontación –espiritual y analítica- entre ambas pensadoras fundamentales del siglo veinte; ambas judías y marcadas dramáticamente por la experiencia de la persecución y el exilio. No sólo no entrecruzan sus existencias, sino que además mantienen su pensamiento en órbitas separadas y alejadas. No obstante esa lejanía conceptual y existencial parece constituir una imperceptible zona de contacto, una invisible proximidad y divergencia.

³²⁵ “El poner el propio yo voluntariamente en el cuerpo miserable que se presenta a la vista... La concepción de la necesidad, que es la única que permite transferir mediante el pensamiento el propio yo a un desgraciado”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág. 482. Prolonga esa reflexión indicando: “Vaciarse de la falsa divinidad, someterse incondicionalmente a la desgracia humana. Sumisión, aceptación y amargura irreductible. *La compasión implica, pues se trata de descender voluntariamente para depositar el propio ser en un desgraciado. El movimiento de la compasión no es el mismo que el de la rebelión* [Compasión. Dios ha tenido compasión de nuestra miseria, aunque acepte que exista]” (sic.). (*Ibid.*, pág. 483). En otro momento, afirma de manera harto significativa, que “*Aceptar la desgracia ajena padeciéndola. Aceptar algo no es más que reconocer que existe. Sufrir no es más que pensar en la desgracia. Pensar que la desgracia existe: en eso radica la aceptación y el sufrimiento. En cierto sentido, la realidad necesita de nuestra adhesión. Así es como somos creadores del mundo*”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VII, pág. 495.

³²⁶ “Cuando se dice que la católica es la religión verdadera y que las otras son falsas, se está injuriando no sólo a las demás tradiciones religiosas, sino a la propia fe católica, pues de ese modo se la coloca al nivel de las cosas que pueden afirmarse o negarse”. Cfr. WEIL, S.: *Cuadernos*, trad., comentarios y notas de C. Ortega, Madrid, Trotta, 2001, Cuaderno VI, pág. 437.

oportunidades y de acceso a la cultura-, la injusticia por razón de género, etcétera) y que mueven a la composición y la solidaridad con los demás seres humanos³²⁷. Se ha podido decir que “ser cristiano significa ser radicalmente hombre”, lo que obliga a un compromiso por la liberación, la justicia social y respeto de la libertad frente a la opresión social. Ello implica no renunciar a la esperanza porque “el hombre nuevo” puede alcanzarse en la lucha legítima contra las estructuras sociales injustas a través de una *teología crítico-social*, que adopte a este respecto una postura crítica y dialéctica en el mundo de la vida³²⁸.

En esa dirección se ha podido señalar, con razón, que no hay compasión sin justicia. Ello implica que la compasión se ha de acompañar del reconocimiento de la dignidad de los seres humanos, pues las personas tienen que ver garantizada una existencia digna; la igualdad y justicia de género, etnia, cultura, religión, clase social y contra las desigualdades injustificables; de la inserción del ser humano en la naturaleza, el reconocimiento de nuestra codependencia, el cuidado de la tierra y la justicia ecológica más allá de un antropocentrismo unilateral; defensa de las necesidades, capacidades y derechos humanos; solidaridad con las personas migrantes; fomento de los valores comunitarios, de solidaridad colectiva y de autorrealización de la persona. De manera que la composición es principio de humanidad y su práctica constituye un imperativo para todo ser humano³²⁹.

A ello apunta no sólo la “teología de la liberación”, sino también –y más ampliamente- la “nueva teología política” de teólogos cristianos tan eminentes y lúcidos como Johann Baptist Metz (1928-2019)³³⁰, discípulo de Karl Rahner. La teología de la liberación se

³²⁷ Consúltense los trabajos reunidos en WEIL, S.: *Escritos históricos y políticos*, trad. A. López y M. Tabuyo, Prólogo de Francisco Fernández Buey, Madrid, Trotta, 2007, espec., apartados A (“La vida obrera y el movimiento sindical. La organización social. El marxismo y las perspectivas de la revolución”), y B (“Escritos sobre historia y crítica cultural”), págs. 35 y sigs., y 211 y sigs., respectivamente.

³²⁸ KÜNG, H.: *Ser cristiano*, trad. J.M. Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1977, espec., Capítulo III de la Parte IV (“La praxis”), págs. 35 y sigs., y 701 y sigs. Observa, asimismo, que la esencia del cristianismo no es un contenido dogmático abstracto o una doctrina general, sino desde siempre, una figura histórica viviente: Jesús de Nazaret. Frente a una “cristología desde arriba”, Han Küng ofrece una lectura humanista; el perfil singular de Jesús visto “desde abajo”, adoptando la perspectiva de los que fueron los primeros discípulos de Jesús. Este acercamiento al Jesús histórico se sustenta en la sólida base de la riquísima exégesis bíblica de los últimos dos siglos. Porque, según piensa Küng, solo gracias a un riguroso trabajo de investigación histórico-crítico es posible aclarar el modelo de vida cristiano: Jesús de Nazaret como Mesías, *Christós*, el ungido y enviado de Dios que es fundamento de toda auténtica espiritualidad cristiana. Cristiano es todo aquel que en su camino personal se esfuerza por orientar la práctica de su vida a este Cristo Jesús que sale al encuentro en los testimonios bíblicos. Cfr. KÜNG, H.: *Jesús*, J.M. Bravo Navalpotro, Madrid, Trotta, 2021, págs. 15 y sigs., y 99 y sigs.

³²⁹ TAMAYO ACOSTA, J.J.: *La compasión en un mundo injusto*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2021, págs. 157 y sigs.; asimismo, MÉLICH, J.-C.: *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010. Precisamente el propio Tamayo considera que la filósofa francesa Simone Weil constituye un ejemplo de síntesis armónica entre justicia y compasión, al vincular la “mística” (que incorpora en ella un elemento ético) con las exigencias de justicia y compasión.

³³⁰ METZ, J.B.: “El problema de una teología política”. Madrid, *Concilium* 36, (1968), págs. 385-403; METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. D. Romero Álvarez Madrid, Trotta, 2002; METZ, J.B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979; METZ, J.B.: “La teología en la lucha por la historia y la sociedad”, en VV. AA.: *Teología y liberación, perspectivas y desafíos. Ensayos en torno*

proyecta en tres niveles: a) nivel sociopolítico, esto es, liberación de los oprimidos, b) nivel antropológico, es decir, liberación para una sociedad cualitativamente diversa, de dimensión humana, y c) nivel teológico, o sea, liberación del pecado, raíz última de toda injusticia y opresión, mediante una vida de comunión y participación. La tarea a acometer por una teología responsable de la liberación es recorrer y articular en un discurso coherente estos niveles en los que se condensa la cuestión crucial de la liberación humana. Ello supone vincular directamente teología y praxis en el mundo de la vida³³¹. Metz critica la reducción racionalizante instrumental de la Ilustración de la modernidad. Asimismo, somete a crítica la reducción privatizante a la que la modernidad ilustrada somete a la teología al dividir la realidad en dos esferas: la pública y la religiosa, la inmanente y la trascendente, la política y la religiosa, la terrena y la celeste, asignando a la religión la esfera de lo privado y lo trascendente. De manera que concibe al ser humano como ser histórico en constante devenir que construye el mundo bajo la primacía de la praxis, moviéndose en el plano de la razón práctica³³². Supone una opción por los vencidos, las víctimas, los oprimidos, en la dirección planteada desde la perspectiva de la teoría crítica

a la obra de Gustavo Gutiérrez, Perú: Centro de Estudios Públicos, 1989, págs.285-296; METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta. 2002; METZ, J.B.: “Hacia una cristología después de Auschwitz”, España, *Selecciones de Teología*, 158, (2001), págs.111-116; METZ, J.B.: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007. En una perspectiva, distinta, pero basada también en el compromiso con los pobres y las clases vulnerables, y planteando que no existe un antagonismo entre caridad y justicia, considerando que la caridad desborda la justicia, ARRUPE, P.: *La Iglesia de hoy del futuro*, Bilbao, Mensajeo (Bilbao), Sal Terrae (Santander), 1982. Sobre su pensamiento, CALVEZ, J-Y.: *El Padre Arrupe. Profeta de la Iglesia del Concilio*, Bilbao, Mensajero, 1998, espec., Capítulo 9 (“Conversión a lo social”) y Capítulo 10 (“La promoción de la justicia”), págs. 129-253. Calvez recoge unas reflexiones textuales harto significativas del modo de pensar de Arrupe: “Jamás ha sido tan evidente como hoy, que cuanto han previsto las leyes es insuficiente para responder a esta hambre y sed de justicia. Al separarse derecho y moral, la justicia pierde su dimensión ética y se ramifica en “justicias” parciales y subjetivas..., sancionando el divorcio entre lo legal y lo justo... Reducir la distancia que separa justicia y derecho es uno de los objetivos prioritarios de todo progreso social y auténticamente humano. Y eso no podrá lograrse mientras el derecho y la justicia no estén “informados” por la caridad... El amor por el prójimo no da solamente esto o aquello, como la justicia, sino que da la persona entera y se expresa en actos concretos de otras virtudes: la beneficencia (que da de lo propio), la justicia (que le da lo suyo), la caridad (por la que se da así mismo”. Ahora bien, la caridad inspira continuamente nuevas exigencias de justicia: “Se está lejos de haberse agotado todo lo que puede ser objeto de los derechos del hombre... La justicia de Cristo fue ir más allá de la ley, impulsada por la caridad” (*Ibid.*, págs. 147-149).

³³¹ GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 2022; GUTIERREZ, G.: *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982; GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP, 1988; BOFF, C.: *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme, 1980; BOFF, C.: *Jesucristo el Liberador*, Santander, Sal Terrae, 1980; BOFF, L-BOFF, C.: *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas*, Salamanca, Sígueme, 1982; ELLACURÍA, I-SOBRINO, J. (EDS): *Mysterium Salutis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Madrid, Trotta, 1990; ELLACURÍA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1991, postulando la superación del reduccionismo idealista atendiendo a la realidad de las desigualdades, la injusticia y el conflicto en la sociedad y las exigencias de liberación y defensa de las libertades fundamentales y de los derechos humanos en su conjunto unificador. Véase SOLS LUCÍA, J.: *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999; CASTELLÓN MARTÍN, J.J.: *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Huelva, 2003.

³³² TAMAYO ACOSTA, J.J.: *La compasión en un mundo injusto*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2021, págs. 195 y sigs.; BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014, págs. 97 y sigs.

por Walter Benjamin³³³ (aunque éste realiza su reflexión desde el marxismo crítico, a diferencia de Simone Weil, que parte de otras premisas ideológicas más variadas dentro del pensamiento de crítica social del sistema establecido).

Por su parte, la teología política quiere que la palabra cristiana llegue a ser una palabra *socialmente eficaz*³³⁴. Se trata de establecer una nueva relación entre la teología y la realidad social en su devenir histórico. Por ello es una teología fundamentalmente orientada a la praxis³³⁵. Para Metz –influenciado visiblemente por el pensamiento de Walter Benjamin y la Escuela de Fráncfort; y muy próximo a la teología de la liberación³³⁶– la fe cristiana es una praxis dentro de la historia y de la sociedad, que se entiende como esperanza solidaria en el Dios de Jesús en su condición de Dios de vivos y muertos que llama a ser sujeto en su presencia³³⁷. Esta teología política encuentra una plasmación relevante en lo relativo a la defensa de la justicia social y la lucha contra la pobreza, exclusión y desigualdades sociales. Defiende el compromiso con los pobres, critica la idea del progreso ilimitado, el despilfarro y adopta un enfoque personalista y ecologista y comunicativo; y apuesta por un ecohumanismo. Y defiende el derecho humano al desarrollo³³⁸. Pero también defiende los derechos sociales que deben ser garantizados a nivel universal. Ello es coherente con su propuesta de una “teología postidealista”³³⁹ y que “dice adiós a su inocencia social, étnica-cultural e histórica”. En el proceso teológico es ya imprescindible la referencia al sujeto y la contextualización. La teología no cae en el relativismo sin remedio; asimismo, no se pregunta sólo dónde estaba Dios en Auschwitz, sino también dónde estaba el hombre en Auschwitz³⁴⁰. Frente a un idealismo histórico ajeno a la situación y al sujeto, con una alta dosis de apatía para la desdicha y el sufrimiento de los otros (llegándose hasta la “historización” de catástrofes

³³³ BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, trad. H.A. Murena, revisión, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, “Tesis de Filosofía de la Historia”; BENJAMIN, W.: *Discursos interrumpidos I*, Salamanca, Sígueme, 1983, págs. 180-182.

³³⁴ METZ, J.B.: *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1970, pág. 150.

³³⁵ METZ, J.B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, pág. 172. No es difícil localizar puntos de encuentro de esta teología política de J.B. Metz con la teoría crítica de la sociedad (Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Habermas, etcétera) en la historia del sufrimiento humano del pasado y su subsistencia en el presente. Una perspectiva de conjunto sobre esta Escuela de pensamiento crítico, en WIGGERSHAUS, R.: *La escuela de Fráncfort*, trad. M. Román Hássan, rev. M. Madureira, FCE-UAM, 2009.

³³⁶ METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002, págs. 141 y sigs., y 184-187.

³³⁷ METZ, J.B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, pág. 91.

³³⁸ METZ, J.B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, pág. 180.

³³⁹ METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. D. Romero Álvarez Madrid, Trotta, 2002, capítulo 7, págs. 119 y sigs. Considera que hay tres crisis en las que prende el nuevo proyecto de un nuevo paradigma “postidealista”: 1. El reto marxista, o la teología ante el final de su inocencia cognitiva y de su concepto dualista de la historia. 2. El reto de la catástrofe de Auschwitz, o la teología ante el final de todos los sistemas de sentido e identidad idealista y ajenos al sujeto. Representa la crisis de la Modernidad, pero también una crisis teológica. 3. El reto del Tercer Mundo, es decir, el reto de un mundo socialmente dividido y culturalmente policéntrico, o la teología ante el final del llamado eurocentrismo. Subraya que la teología cristiana no es una metafísica ajena a todo destino, sino apelación y testimonio de verdad dentro de la historia (*Ibid.*, págs. 122 y sigs.).

³⁴⁰ METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. D. Romero Álvarez Madrid, Trotta, 2002, Capítulo 8, págs. 141 y sigs.

históricas en la ciencia histórica postmoderna), la nueva teología política insiste en que el pensamiento teológico tiene que dejarse interrumpir por el rostro de las víctimas históricas. Critica las situaciones que están directamente en contra del evangelio, como la explotación, la opresión, la pobreza, la tortura y el racismo. Por ello mismo son retos para la nueva teología política la exigencia de que la fe sea formulada en categorías de solidaridad, de oposición y de cambio del orden injusto existente. Requiere de una nueva cultura hermenéutica, una cultura del reconocimiento de los otros en su heterogeneidad, sin dar entrada por ello a un pluralismo que lo relativice todo. Y esa apertura al tiempo y a los problemas de cada época histórica ha de ser necesariamente dinámica. Y ello exige entender la teología política como un sistema abierto, no cerrado: se ha de desarrollar frente a los nuevos retos que se van planteando y siempre desde el convencimiento de que constitutivamente la fe se realiza en la sociedad y en la historia y que, en esa misma medida, la teología política tendrá que estar haciendo siempre sus propios cambios y adaptaciones para cumplir con su misión crítica y de propuestas de acción sobre un mundo cambiante. Su compromiso con las víctimas y las personas vulnerables le conduce a una crítica de la política neoliberal y –con Ulrich Beck- a una crítica del “fundamentalismo del mercado”³⁴¹.

2.4.-Crisis social y política

*“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”*

SIMONE WEIL³⁴²

En el pensamiento de Simone Weil preside un compromiso con la condición humana y su fragilidad. Pero también una actitud siempre crítica al autoritarismo, su defensa y el cultivo de la humanidad y el compromiso de lucha contra cualquier forma de opresión social y de violencia. Ahora bien, su apuesta por el pacifismo no es incondicionada, pues observa que “hay que esforzarse por sustituir cada vez más en el mundo la violencia por la no-violencia *eficaz* [las cursivas son de Weil]”. Para ella “la no violencia sólo es buena si es eficaz”. Pero ello “también depende del adversario”³⁴³.

³⁴¹ METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta. 2002, págs.186-187, y capítulo 9, págs. 189 y sigs. Véase BECK,U.-BECK-GERSHEIM, E. (Eds.): *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1994; BECK,U.: *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, trad. J. Navarro, D. Jiménez y M.R. Borrás, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998; 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 (“Soberanía y nuevo orden internacional. Estados soberanos y orden global”; “El nuevo sistema mundial en una “situación de excepción”. Globalización neoliberal y crisis económica”; “El constitucionalismo social europeo ante los nuevos poderes soberanos”), págs. 277-631, y la bibliografía allí citada.

³⁴² WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (1934), trad. C. Revilla Guzmán, Barcelona-Buenos Aires-México, 1995, pág. 100.

³⁴³ WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007, pág. 125. Véanse las reflexiones de ARENDT,H.: “Sobre la violencia”, en ARENDT,H.: *Crisis de la República*, trad. G. Solana, Taurus-Grupo Santillana, 2ª ed., 1999, págs. 109-200. Y a pesar de lo mucho que les separa, es de interés, al respecto, SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, versión castellana de

Simone Weil busca una crítica de la cultura alternativa que fomente la expansión del conocimiento y cree las condiciones para propiciar la autorrealización y capacidad crítica del individuo.

En la crítica sobresale la experiencia sobre la violencia y la lógica interna que puede ejercer en su falta de respeto a la vida humana y a la coacción sin límites; violencia de la cual es una expresión cualificada el militarismo y su discurso justificante. Ninguna revolución justifica el no respetar la vida humana en todo momento.

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 político³⁴⁴. 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 clases³⁴⁵.

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

Augusto Vivero, revisión técnica, edición y estudio preliminar, "Teoría e ideología del sindicalismo en Georges Sorel" (pp. XI-LXIV), a cargo de J.L.Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011.

³⁴⁴ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 13 y sigs. 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 constituyen 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.*, págs.19-20).

³⁴⁵ 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. L. González Castro, Página Indómita, 2020, págs. 24-25.

cierta decepción sobre la fraternidad fáctica de los trabajadores y su capacidad real de resistencia a la opresión de los 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 se 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 productivos 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.

Decía Simone Weil que en *La Ilíada* “antiguo y maravilloso poema aparece ya el mal esencial de la humanidad: *la sustitución de los fines por los medios*. Unas veces aparece la guerra en primer plano, otras, la búsqueda de la riqueza, otras, la producción; el mal es siempre el mismo [...]. La historia humana es la historia de la esclavitud que hace de los hombres, tanto de los opresores como de los oprimidos, el simple juguete de los instrumentos de dominación que ellos mismos han fabricado; rebaja así a la humanidad viva a ser un objeto de la materia inerte”³⁴⁶. Esta reflexión crítica es al mismo tiempo un mensaje y una llamada de atención para las futuras generaciones, precisamente cuando nos encontramos, de nuevo, al borde del abismo³⁴⁷.

3.- Bibliografía

1º. 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. C. Revilla, Introducción de J. Jiménez Lozano, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995
- WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. Carmen Revilla, Madrid, Trotta, 2015.
- WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), recopilación de la Editions Gallimard, pero aumentada con otros escritos tomados de las obras completas, trad. A. Dillon, J. Herrera y A. Jutglar, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010
- WEIL, S.: *La condición obrera* (1951), trad. T. Escarpín Carasol y J.L. Escarpín Carasol, Madrid, Trotta, 2014.

³⁴⁶ WEIL, S.: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. C. Revilla, Introducción de J. Jiménez Lozano, Barcelona, Paidós-ICE/UAB, 1995, págs.81-82.

³⁴⁷ De máximo interés son las reflexiones hechas desde la larga experiencia investigadora y vital por MORIN, E.: *Lecciones de un siglo de vida*, trad. N. Petit Fontserè, Barcelona, Paidós Ibérica, 2022.

- WEIL, S.: *La persona y lo sagrado*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de Giorgio Agamben, 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. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000.
- WEIL, S.: *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. M. Larrauri, Madrid, Trotta, 2000
- WEIL, S.: *A la espera de Dios* (1950), trad. María Tabuyo y Agustín López, Madrid, Trotta, 1996.
- WEIL, S.: *La gravedad y la gracia*, trad., Introducción y notas de Carlos Ortega, Madrid, Trotta, 4ª ed., 2007
- 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 Francisco Fernández Buey, traducción de Agustín López y María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2007.
- WEIL, S.: *Echar raíces* (1949), trad. Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Presentación de J.R. Capella, Madrid, Trotta, 1996,
- WEIL, S.: *Raíces del existir: Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano*, trad. María Eugenia Valentié, revisión, edición y estudio preliminar, “Filosofía social y del trabajo y crítica política en Simone Weil”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2023.
- WEIL, S.: *La fuente griega* (1953), trad. J. L. Escartín y Mª. T. Escartín, Madrid, Trotta 2005.
- WEIL, S.: *Intuiciones precristianas*, trad. C. Ortega, Madrid, Trotta, 2004
- WEIL, S.: *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política*, trad. L. González Castro, Página Indómita, 2020,
- WEIL, S.: *La agonía de una civilización y otros escritos de Marsella*, trad. E. Bea, C. Revilla y A. del Río, edición de C. Revilla Guzmán, Madrid, Trotta, 2022.
- WEIL, S.: *El amor*, trad. J.L. Piquero, Prólogo de M. Mesa Fernández, Paracuello de Jarama (Comunidad de Madrid), Hermida Editores, 2023.

2º. Sobre Simone Weil, su época y la vigencia actual de su pensamiento

- ACCORNERO, A., BIANCHI, G., MARCHETTI, A.: *Simone Weil e la condizione operaia*, Roma, Riuniti, 1985.
- AGAMBEN, G.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995), Valencia, Pretextos, 2006, AGAMBEN, G.: *Estado de excepción. Homo sacer* (2003), Trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Introducción y entrevista de Flavia Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005, págs. 17 y sigs.; AGAMBEN, G.: *El tiempo que resta* (2000), Madrid, Trotta, 2006.
- AGLIETTA, M.: *Regulación y crisis del capitalismo* (1976), Madrid, Siglo XXI Editores, 1979.
- Adorno, TH. W.: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (1951), trad. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid, Taurus, 2001.

- ARENDDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo* (1948), 2 volúmenes, trad. G. Solana, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994.
- ARENDDT, H.: “Verdad y política”, en ARENDDT,H.: *Entre pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. A. Poljak, Barcelona, Península, 1996, págs. 239 y sigs.
- ARENDDT,H.: “La mentira en política. Reflexiones sobre los Documentos del Pentágono”, en ARENDDT,H.: *Crisis de la República*, trad. G. Solana, Taurus-Grupo Santillana, 2ª ed., 1999, págs. 8-55.
- ARRUPE, P.: *La Iglesia de hoy del futuro*, Bilbao, Mensaje (Bilbao)-Sal Terrae (Santander), 1982.
- ARISTÓTELES: *Política*, edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araújo, revisada por Joaquín Abellán, Introducción y notas por Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edición revisada, 2017.
- 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*, trad. Josep Monter Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2011.
- ARENDDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BAUMAN, Z.: *Modernidad y holocausto* (1989), trad. A. Mendoza y F. Ochoa de Michelena, Madrid, Sequitur, 4ª ed., 1997, espec., págs. 119 y sigs.
- BAUER, O.: *Capitalismo y socialismo en la postguerra. Racionalización-Falsa racionalización*, trad. Antonio Ramos Oliveira, revisión, edición y estudio preliminar, “La democracia en crisis entre las dos Guerras Mundiales y los desafíos del socialismo democrático: Otto Bauer y la experiencia de la República Austriaca” (pp.IX-XCV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2021.
- BEAUVOIR, S.DE: *Mémoires d’ une jeune fille rangée*, París, Gallimard, 1958.
- BEA, E.(ED.): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010.
- BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, trad. H.A. Murena, revisión, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin: Historia, modernidad y progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012.
- BENJAMIN, W.: “Tesis de filosofía de la historia”, en BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, edición y estudio preliminar, “La filosofía política de Walter Benjamin; Historia, Modernidad y Progreso” (pp. IX-CIII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, Tesis 7, págs. 39-40.
- BIRULÉS, F.y RIUS GATELL, R. (EDS.): *Lectoras de Simone Weil*, Barcelona, Icaria, 2013.
- BERNSTEIN, E.: *Socialismo evolucionista. Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899), trad. E. Díaz-Retg, revisión técnica, edición y estudio preliminar, “Fundamentos doctrinales del socialismo reformista: Eduard Bernstein”, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2011. Esta edición incluye también su conferencia, *¿Qué es el socialismo?* (1922).

- BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014.
- BOFF, C.: *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme, 1980; BOFF, C.: *Jesucristo el Liberador*, Santander, Sal Terrae, 1980.
- BOFF, L-BOFF, C.: *Libertad y liberación. El sentido teológico de las liberaciones socio-históricas*, Salamanca, Sígueme, 1982;
- BYUNG-CHUL HAN: *Infocracia. La digitalización y la crisis de la democracia*, trad. J. Chamorro Mielke, Barcelona, Taurus-Penguin Random House, 2022.
- BLOCH, E.: *Principio esperanza* (1959), Tomo III, Trad. Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1980. (Existe una nueva edición en Trotta).
- BLOCH, E.: *¿Despedida de la utopía?*, trad. S. Santana Pérez, Madrid, Trotta, 2017.
- BLOCH, E.: “El hombre como posibilidad”, en BLOCH, E., FACKENHEIM, E.L., MOLTMANN Y OTROS: *El futuro de la esperanza*, trad. L. Bettini y A. García Fluixá, Salamanca, Sígueme, 1973
- BLOCH, E.: *Derecho natural y dignidad humana*, trad. Felipe González Vicén, Madrid, Aguilar, 1980.
- BOURDIER, P. Y PASSERON, J-CL.: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*, Buenos Aires-Madrid, Siglo Veintiuno, 2022.
- CASSIRER, E.: *Antropología filosófica. Introducción a la una filosofía de la cultura* (1944), trad. E. Ímaz, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 5ª ed., 1968.
- CHARDIN, TEILHARD DE: *El fenómeno humano*, trad., Prólogo y notas de M. Crusafont Pairó, Madrid, Taurus, 4ª ed., 1967.
- CAMUS, A.: *El primer hombre*, trad. A. Bernárdez, Barcelona, 1994.
- CAPELLA, J.R.: *Entrada en la barbarie*, Barcelona, Trotta, 2007.
- CAPELLA, J.R.: “Simone Weil o la visión del desarraigo moderno”, presentación a la obra de WEIL, S.: *Echar raíces* (1949), trad. Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, Presentación de Juan Ramón Capella, 1996.
- 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, págs. 147-159,
- CASTELLÓN MARTÍN, J.J.: *Ellacuría y la filosofía de la praxis*, Huelva, 2003
- CLAUSEWITZ, C.V.: *De la Guerra*, Barcelona, Labor, 1976.
- CLAUSEWITZ, C.V.: *De la guerra*, Caracas (Venezuela), Fondo Editorial Hormiguero-Universidad Militar, 2016’.
- CORIAT, B.: *Ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa* (1979), Madrid, Siglo XXI de España editores, 1982.
- CORIAT, B.: *Pensar al revés. Trabajo y organización en la empresa japonesa*, trad. R.A. Domínguez Cruz, 2ª ed., 1993.
- CASTORIADIS, C.: *La experiencia del movimiento obrero. 1. Cómo luchar. 2. Proletariado y organización*, Barcelona, trad. E. Escobar, F. González Corugedo y F. Monge, Barcelona, Tusquets, 1979.

- CASTORIADIS, C.: *Un mundo fragmentado*, trad. R. Páez, I. de Llorens y C. Oxman, Buenos Aires-Montevideo, Altamira y Nordan, 1993.
- CASTORIADIS, C.: *El ascenso de la insignificancia* (1996), trad. V. Gómez, Cátedra, 1998.
- CHENAVIER, R.: *Simone Weil. Une Philosophie du travail*, París, Du Cerf (Col. “La nuit surveillée”), 2001.
- CROIX, G.E.M. DE STE.: *Lucha de clases en el mundo griego antiguo*, trad. T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1988.
- DESCARTES, R.: *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias & Reglas para la dirección de la mente*, trad. A. Rodríguez Huéscar y F. P. Samaranch, Barcelona, Aguilar-Orbis, 1983.
- ECHEVERRÍA, J.: “El principio de responsabilidad: ensayo de una axiología para la tecnociencia”, en ARAMAYO, R.R. Y GUERRA, M.J. (EDS): *Los laberintos de la responsabilidad*, Madrid-México, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Plaza y Valdés Editores, 2007, págs. 251 y sigs.
- ELLACURÍA, I-SOBRINO, J. (EDS): *Mysterium Salutis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, 2 vols., Madrid, Trotta, 1990.
- ELLACURÍA, I.: *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta-Fundación Xavier Zubiri, 1991.
- ESPOSITO, R.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996.
- ESPOSITO, R.: *Los orígenes de lo político ¿Hannah o Simone Weil?*, trad. R. Rius Gatell, 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. C.R. Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- ESPOSITO, R.: *El dispositivo de la persona*, trad. H. Cardoso, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.
- ESPOSITO, R.: *Personas, cosas, cuerpos*, trad. A. Jiménez, Madrid, Trotta, 2017
- Institución*, Barcelona, Herder, 2022.
- ESPOSITO, R.: *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- FIORI, G.: *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2006.
- FELDHAY BRENNER, R.: *Resistencia ante el Holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2005.
- FIORI, G.: *Biografía di un pensiero*, Milán, Garzanti, 1981.
- FOUCAULT, M.: *Microfísica del poder*, edición y traducción de J.Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones La Piqueta, 3ª ed., 1992.
- FRIEMANN, G.: *La crise du progres*, París, Gallimard, 1936.

- GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 2022;
- GUTIERREZ, G.: *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982;
- GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, CEP, 1988;
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.
- HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1984.
- HABERMAS, J.: "Trabajo e interacción", en HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Madrid, Tecnos, 1984, págs. 9-51
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. W.: *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 1998.
- HORKHEIMER, M.: *Crítica de la razón instrumental*, trad. J. Muñoz, Presentación de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2002.
- IRTI, N.: «El orden jurídico del mercado», en *Rev. de la Facultad de Derecho Univ. Gr.*, núm. 3 (2000).
- IRTI, N.: *L'ordine giuridico del mercato*, Bari, Laterza, 1988.
- JONAS, H.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, introducción y trad., de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Herder, 1995.
- JONAS H.: *Técnica, Medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, trad. C. Fortea Gil, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.
- JONAS H.: *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Madrid, Trotta, 2000.
- KELSEN, H.: *Sociedad y Naturaleza. Una investigación sociológica*, y traducción y Prefacio de J. Perriau, revisión, edición a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2022.
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de angustia*, trad. D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Alianza, 2013.
- KIERKEGAARD, S.: *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, trad. R. Larrañeta, Madrid, Trotta, 1997.
- KIERKEGAARD, S.: *Temor y Temblor*, trad. V. Simón Merchán, Madrid, Tecnos, 1996.
- LUKÁCS, G.: *Ontología del ser social: el trabajo*, edición al cuidado de A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2004.
- LUKÁCS, G.: *Marx, ontología del ser social*, edición de Manuel Ballester, Madrid, Akal, 2007.
- LUKÁCS, G.: *Historia y consciencia de clase (1923)*, 2 vols., trad. M. Sacristán Luzón, Barcelona, Grijalbo-Orbis, 1975.
- MATE, R.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2ª ed., 2009
- 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. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1961, págs. 281-321.
- MOLTMANN, J.: *Teología de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1969.
- MOLTMANN, J.: *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca, Sígueme, 1971.
- 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.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996.
- 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.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: “Por una teoría general de los derechos sociales fundamentales que garanticen su plena efectividad”, en *Derecho de las relaciones laborales*, núm. 8 (2017), págs. 698-762.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: “Teoría general de los derechos económicos, sociales y culturales” (Artículo 22 DUDH, Preámbulo y Artículos 1 a 5 PIDESC y 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.
- 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.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: *La organización jurídico-económica del capitalismo: el Derecho de la Economía*, Estudio preliminar a RIPERT, G.: *Aspectos jurídicos del capitalismo moderno*, trad. José Quero Morales, revisión, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho, 2001, págs. XIII-CL.
- MONEREO PÉREZ, J.: “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 J.L. Monereo Pérez, Granada, omares (Colección Crítica del Derecho), 2001, págs.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.: *Marxismo y racionalidad crítica en la larga duración*, estudio preliminar a MARX, K. y ENGELS, F.: *Obras escogidas*, edición al cuidado de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012, págs. XI-LXX.
- 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>.

- MONEREO PÉREZ, J.L.: “Otto Bauer y la democracia social y económica de la República austríaca” (Parte I y II), en *Revista de derecho del trabajo*, La Ley Uruguay, núms. 32-33 (2021), págs. 255 y sigs.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: *El catolicismo social conservador: Eduardo Sanz y Escartín*, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho. Sección Derecho Vivo), 2010.
- NOGALES, CH.: *A sangre y fuego. Héroes, bestias y mártires de España (1937)*, Introducción de M. I. Cintas, Barcelona, Libros del Asteroide, 2011.
- PRIMO LEVI: *Trilogía de Auschwitz. Si esto es un hombre. La tregua. Los hundidos y los salvados*, trad. P. Gómez Bedate, Prólogo de A. Muñoz Molina, Grup Editorial 62/El Aleph Editores, Barcelona, 2005.
- MUSIL, R.: *El hombre sin atributos*, 4 vols, Barcelona, Seix Barral, 1980.
- POLLOCK, F.: “State Capitalism”, *Studies in Philosophy and Social Science*, nº. 9 (1941), págs. 220-225.
- POLLOCK, F.: *Sobre el capitalismo de Estado*, trad. Leandro Sánchez Marín, Friedrich Pollock y el análisis del capitalismo posliberal por Clément Homs, Medellín, ennegativoediciones, 2019.
- MATE, R.: *Medianoche en la historia*, Madrid, Trotta, 2ª ed., 2009; MATE, R.: *La piedra desechada*, Madrid, Trotta, 2013.
- LACROIX, J.: *Marxismo. Existencialismo. Personalismo (Presencia de la eternidad en el tiempo)*, trad. R. y Á. Bayes, Barcelona, Fontanella, 2ª ed., 1965 (1ª ed., 1962).
- MOUNIER, E.: *Manifiesto al servicio del personalismo. Personalismo y cristianismo* (octubre de 1936), trad. J.D. González Campos, Madrid, Taurus, 4ª ed., 1976.
- MOUNIER, E.: *Mounier en Esprit*, trad. A. Ruíz, Madrid, Caparrós Editores, 1997.
- MOUNIER, E.: *El personalismo*, Madrid, Acción Cultural Cristiana, 1997.
- MOUNIER, E.: *Revolución personalista y comunitaria*, Prólogo de Carlos Díaz, Madrid, Zero-ZYX, 1975.
- NOGALES, CH.: *A sangre y fuego. Héroes, bestias y mártires de España (1937)*, Introducción de M. I. Cintas, Barcelona, Libros del Asteroide, 2011.
- BOYER, R.: *La teoría de la regulación (1987)*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEL, 1992.
- GARAUDY, R.: *Una nueva civilización. El Proyecto Esperanza (1976)*, trad. T. Raúl Rosembuj, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1977.
- GOLMANN, L.: *El hombre y lo absoluto. El dios oculto (1955)*, trad. J.R. Capella, Barcelona, Península, 2ª ed., 1985.
- PÉTREMENT, S.: *La vida de Simone Weil*, trad. F. Díez del Corral, Madrid, Trotta, 1997.
- FIORI, S.: *Simone Weil. Una mujer absoluta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2006.
- BINGEMER, M.C.: *Simone Weil. Mística de frontera*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2014.
- PLESSIX GRAY, F. DU.: *Simone Weil*, Montréal, Fides, 2003.

- FERNÁNDEZ BUEY, F.: *Sobre Simone Weil. El compromiso con los desdichados*, Edición de S. López Arnal y J. Mir García, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2020
- GÉRARD, V. (DIR.): *Simone Weil, lecturas políticas*, trad. V. Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.
- HÄBERLE, P.: *Verdad y Estado constitucional*, trad. G. J. Mañón Garibay, México, Universidad Autónoma de México, 2006.
- JÜNGER, E.: *El trabajador. Dominio y figura*, trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquest, 2ª ed., 1993.
- OTÓN, J.: *Simone Weil: el silencio de Dios*, Barcelona, Fragmenta Editorial, 2021.
- BOSC, A.: *La columna*, trad. J.M. Salmerón Arjona, Barcelona, Tusquets Editores, 2022.
- 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.
- CANCIANI, D.: *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, Roma, Lavoro, 1996.
- CHENAVIER, R.: *Simone Weil. Una philosophie du travail*, París, du Cerf, 2001.
- DIOTIMA GRUPO: *Simone Weil. La provocazione della verità*, Nápoles, Liguori, 1990.
- CARR, E.H., CROCE, B., GANDHI, M., HUXLEY, A., MADARIAGA, S., H.J. LASKI, TEILHARD DE CHARDIN, P. y otros: *Los derechos del Hombre*, su origen está en la investigación realizada por la UNESCO, Barcelona, Laia, 4ª edición, 1976.
- CLAUSEWITZ, C.V.: *De la Guerra*, Barcelona, Labor, 1976.
- CLAUSEWITZ, C.V.: *De la guerra*, Caracas (Venezuela), Fondo Editorial Hormiguero-Universidad Militar, 2016.
- BEA, E. (ED): *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, Madrid, Trotta, 2010
- BEA, E.: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*, Madrid, Encuentro, 1992, págs. 269 y sigs.;
- ESPOSITO, R.: *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- GUTIÉRREZ, G.: *Teología de la liberación*, Salamanca, 16ª edición, Salamanca, Eds. Sígueme, 16 edición, 1999.
- GUTIÉRREZ, G.: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Ed. Sígueme, 5ª ed., 2002.
- GURVITCH, G.: *La déclaration des droits sociaux*, New York, Éditions de la Maison Française, 1944; 2ª ed., en París, Librairie Philosophique J. Vrin, 1946.
- GURVITCH, G.: *Éléments de sociologie juridique*, París, Éditions Aubier Montaigne, 1940. Edición alemana con prefacio del autor: *Grundzüge der Soziologie des Rechts*, Neuwied, 1969. Versiones en Castellano: Argentina: *Elementos de Sociología Jurídica*, Buenos Aires, Cajica, 1965. España: *Elementos de Sociología Jurídica*, Edición crítica española y Estudio preliminar, “Pluralismo jurídico y Derecho Social: La sociología del Derecho de Gurvitch” (pp.XIII-CXLVI), a cargo de J.L.Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2001.
- GURVITCH, G.: *La idea del Derecho Social*, trad., edición y estudio preliminar, “La idea del Derecho Social en la teoría general de los derechos: El pensamiento de Gurvitch” (pp.

- VII-LV), a cargo de J.L. Monereo Pérez y A. Márquez Prieto, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2005.
- KIRCHHEIMER, O.: *El empleo de procedimientos legales para fines políticos*, edición y estudio preliminar, "Estado y democracia en Otto Kirchheimer" (pp. 17-185), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2001.
- KIRCHHEIMER, O.: "The transformation of the Western European party systems", en *Political Parties and Political Development*, editado por Joseph LaPalombara y Myron Weiner, 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.
- 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, págs. 61 y sigs., 239 y sigs., y 275 y sigs.
- KÜNG, H.: *Ser cristiano*, trad. J.M. Bravo Navalpotro, Madrid, Cristiandad, 1977.
- KÜNG, H.: *El cristianismo. Esencia e Historia*, trad. V.A. Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 7ª ed., 2019.
- METZ, J.B.: "El problema de una teología política". Madrid, *Concilium* 36, (1968), págs. 385-403.
- METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, trad. D. Romero Álvarez Madrid, Trotta, 2002.
- METZ, J.B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979; METZ, J.B.: "La teología en la lucha por la historia y la sociedad", en VV. AA.: *Teología y liberación, perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Perú: Centro de Estudios Públicos, 1989, págs. 285-296.
- METZ, J.B.: *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid, Trotta, 2002.
- METZ, J.B.: "Hacia una cristología después de Auschwitz", España, *Selecciones de Teología*, 158, (2001), págs. 111-116.
- METZ, J.B.: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.
- CALVEZ, J-Y.: *El Padre Arrupe. Profeta de la Iglesia del Concilio*, Bilbao, Mensajero, 1998.
- MÉLICH, J.-C.: *Ética de la compasión*, Barcelona, Herder, 2010.
- LEVI, P.: *Si esto es un hombre*, Barcelona, El Aleph, 1988.
- FELDHAY BRENNER, R.: *Resistencia ante el Holocausto: Edith Stein, Simone Weil, Ana Frank y Etty Hillesum*, Madrid, Narcea, 2005.
- LUKÁCS, G.: *Ontología del ser social: el trabajo*, edición al cuidado de A. Infranca y M. Vedda, Buenos Aires, Herramienta, 2004.
- LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase (1923)*, 2 vols., trad. M. Sacristán Luzón, Barcelona, Grijalbo-Orbis, 1975.
- METZ, J.B.: *Teología del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1970.
- METZ, J.B.: *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979

- REVILLA, C. (ED): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 51 y sigs.
- ROTZETTER, A., VAN DIJK, V. y MATURA, T.: *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy*, Madrid, trad. M. Antolín Guerra, Ediciones Paulinas, 1984
- BECK, U., y BECK-GERSHEIM, E. (Eds.): *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1994.
- BECK, U.: *La Sociedad del Riesgo Global*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 2002.
- BECK, U.: *Poder y contra poder en la era global. La nueva economía política mundial*, Barcelona, Paidós 2004.
- BOFF, L.: *Teología desde el lugar del pobre*, trad. J. García-Abril, Santander, Sal Terrae, 1986.
- BURAWOY, M.: *El consentimiento en la producción* (1979), Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1989.
- GRAMSCI, A.: *Materialismo histórico, filosofía y política moderna*, edición y estudio preliminar, “La construcción de la hegemonía en Gramsci: la política como lucha por la hegemonía” (pp.IX-CI), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2017;
- GRAMSCI, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado Moderno*, traducción y notas de J. Aricó, revisión, edición y estudio preliminar, “El espacio de lo político en el pensamiento de Antonio Gramsci” (pp.IX-LIV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2018.
- GRAMSCI, A.: “Americanismo y fordismo”, en GRAMSCI, A.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado Moderno*, traducción y notas de J. Aricó, revisión, edición y estudio preliminar, “El espacio de lo político en el pensamiento de Antonio Gramsci” (pp.IX-LIV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2018, Capítulo 4, págs.183 y sigs
- GRAMSCI, A.: *La formación de los intelectuales*, edición y estudio preliminar, “El sistema educativo y la función de los intelectuales en una nueva sociedad regulada” (pp. VII y ss.), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2020.
- HONNETH, A.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.
- HONNETH, A.: *Reconocimiento y menosprecio. Sobre los fundamentos normativos de una teoría social*, Buenos Aires, Katz-CCB, 2010.
- HONNETH, A.: *El derecho de libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires-Madrid, Katz 2014.
- JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*, trad. F. Vela, Madrid, Alianza, 1980.
- LÖWY, M.: *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, trad. M.L. Veuthey, Biblioteca Nueva, 2012.
- MASLOW, A.H.: *El hombre autorrealizado. Hacia una psicología del Ser* (1968), trad. R. Rinbé, 10ª ed., 1993.
- MASLOW, A.H.: *Motivación y personalidad* (1954-1987), trad. C. Clemente, Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1991.

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. V. García Yebra, Madrid, Gredos, 4ª ed., 1961, págs. 281-321.

MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (1954), trad. A. Elorza, Barcelona, Ariel, 1984.

MARCUSE, H.: *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1978;

MARCUSE, H.: *Ensayos sobre política y cultura*, trad. J-R. Capella, Prólogo de M. Siguán, Barcelona, Ariel, 1970.

MARITAIN, J.: *Los derechos del hombre y la ley natural & Cristianismo y democracia*, trad. A. Esquivias, Presentación, E. Pérez Olivares, Ediciones Palabra, 2001.

MARX, K.: *Manuscritos de economía y filosofía* (escritos en 1844), trad. Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza editorial, 2013.

MARX, K.: *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Tomo I. El proceso de Producción del Capital, traducción, advertencia y notas de Pedro Scaron, Siglo Veintiuno editores, México, vigesioctava reimpresión, 2008, Vol. 1. Libro I, Capítulo I, Apartado IV (“El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”), págs. 87-102.

MASLOW, A.H.: *La personalidad creadora* (1971), trad. R. M. Rourich, Barcelona, Kairós, 5ª ed., 1994,

MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984;

MERLEAU-PONTY, M.: *Lo visible y lo invisible, seguido de Notas de Trabajo*, texto fijado por Claude Lefort, acompañado de un Prólogo y un Epílogo, trad. J. Escué, Barcelona, Seix Barral, 1970.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *Democracia pluralista y Derecho Social. La teoría crítica de Georges Gurvitch*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2021, espec., págs. 63 y sigs., y 151-181.

MONEREO PÉREZ, J. L.: “De las declaraciones a la garantía multinivel de los derechos sociales fundamentales: la aportación de Georges Gurvitch. *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 12(1), (2022), pp. 166–273. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.6323>

MONEREO PÉREZ, J.L.: *La dignidad del trabajador. Dignidad de la persona en el sistema de relaciones laborales*, Murcia, Laborum, 2019.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *El catolicismo social conservador: Eduardo Sanz y Escartín*, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho. Sección Derecho Vivo), 2010.

MONEREO PÉREZ, J.L.: “La política social en el Estado del Bienestar: los derechos sociales de la ciudadanía como derechos de “desmercantilización””, en *Revista de Trabajo y Seguridad Social*, núm. 19 (1995), págs. 7-46.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *Derechos sociales de la ciudadanía y ordenamiento laboral*, Madrid, Consejo Económico y Social de España, 1996.

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*, 12(2), (2022), 1–65, y la bibliografía allí citada. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.7369>.

MONEREO PÉREZ, J.L.: “Por una teoría general de los derechos sociales fundamentales que garanticen su plena efectividad”, en *Derecho de las relaciones laborales*, núm. 8 (2017), págs. 698-762.

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.

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), págs.173-228.

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, págs. 17-185.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *La defensa del Estado Social de Derecho. La teoría política del Hermann Heller*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2009.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *Los fundamentos de la democracia. La teoría político jurídica de Hans Kelsen*, Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo, 2013.

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.: *La metamorfosis del Derecho del Trabajo*, Albacete, Bomarzo, 2017.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *Razones para actuar: solidaridad orgánica, anomia y cohesión social en el pensamiento de Durkheim*, estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *Sociología y filosofía*, trad. J.M. Bolaño (hijo), revisión, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2006, págs.VII-LXVI.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *Cuestión social y reforma moral: Las ‘corporaciones profesionales’ en Durkheim*, estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho*, trad. Estela Canto, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2006, págs. VII-LI.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *La sociología política de Durkheim*, Estudio preliminar a DURKHEIM,E.: *Escritos selectos*, Introducción y Selección de A.Giddens, revisión, edición y estudio preliminar, a cargo de José Luis Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2021, págs.XI-LXII.

MONEREO PÉREZ, J.L.: “Crisis de la modernidad y cuestión social: el pensamiento crítico de Tönnies”, en *Civitas. Revista española de derecho del trabajo*, núm. 144 (2009), págs. 793-862.

MONEREO PÉREZ, J.L.: *La era de las masas: El pensamiento socio-político de Gustave Le Bon*, estudio preliminar a la obra de LE BON, G.: *Psicología de las muchedumbres*,

- edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2012
- 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.
- 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.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: *La tradición del marxismo crítico*, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho. Sección Derecho Vivo), 2011.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: “La sociología política de Durkheim: integración social, sociedad civil y democracia”, estudio preliminar a DURKHEIM, E.: *Escritos selectos*, Introducción y selección de A. Giddens, revisión, edición y estudio preliminar, a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2022, págs. XI-LXII.
- MONEREO PÉREZ, J.L.: “Inclusión social, división del trabajo y sistema democrático. Una reflexión sobre la teoría social de Durkheim”, en *Revista de Estudios Jurídico Laborales y de Seguridad Social*, en *Revista De Estudios Jurídico Laborales Y De Seguridad Social (REJLSS)*, (4), 20-73. <https://doi.org/10.24310/rejls.vi4.14214>
- 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>
- MONEREO PÉREZ, J. L.: “De las declaraciones a la garantía multinivel de los derechos sociales fundamentales: la aportación de Georges Gurvitch. *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 12(1), (2022), pp. 166–273, y las referencias bibliográficas allí citadas del propio autor y de la doctrina científica más autorizada. <https://doi.org/10.46661/lexsocial.6323>
- PIORE, M.J.y SABEL, CH.F.: *La segunda ruptura industrial (1984)*, trad. M. E. Rabasco y L. Toharia, Madrid, Alianza, 1990.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS: *Escritos. Biografías. Documentos*, edición preparada por J.A. Guerra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.
- SCHAFF, A.: *La alienación como fenómeno social (1974)*, Trad. A. Venegas, Barcelona, Editorial Crítica, 1979.
- SOLS LUCÍA, J.: *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999.
- SOMBART, W.: *El apogeo del capitalismo*, 2 vols., México D.F., FCE, 1946 (varias ediciones posteriores).
- SOMBART, W.: *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza editorial, 1998.
- SOMBART, W.: *Lujo y capitalismo*, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (otras ediciones, Revista de Occidente, tercera edición, 1965, Sequitur, 2009).
- TAWNEY, R.H.: *La sociedad adquisitiva (1921)*, Madrid, Alianza, 1972.

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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección 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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2020.

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 J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 4ª edición, 1999.

ROTZETTER, A., VAN DIJK, V. y MATURA, T.: *Un camino de evangelio. El espíritu franciscano ayer y hoy*, Madrid, trad. M. Antolín Guerra, Ediciones Paulinas, 1984

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 F. Vazquez Mateo, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1984.

TAYLOR, CH.: *La ética de la autenticidad* (1991), trad. P. Carbajosa Pérez, Introducción de C. Triebaut, Barcelona, Paidós-I.C.E AUB, 2010.

POLANYI, K.: *La Gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1989.

POLANYI, K.: “Marxisme et christianisme” (1933-1946), recogido de *Christian Left Study Circle, Polanyi, sur Marx et le marxisme*, presentación de M. Mendell, *Interventions économiques*, núm. 18.

POLANYI, K.: *La libertà in una società complessa*, a cura di A. Salsano, Torino, Bollati Boringhieri, 1987.

POLANYI, K.: *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, trad. I. López, Introducción de C. Rendueles, Madrid, Capitán Swing Libros, 2014.

IGNAZI, P.: *Partido y democracia. El desigual camino a la legitimación de los partidos*, Madrid, Alianza editorial, 2021.

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,

REVILLA, C. (ED.): *Simone Weil. Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995.

REVILLA, C.: *Simone Weil. Nombrar la experiencia*, Madrid, Trotta, 2003.

SLOTEDIJK, P.: *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna* (2002), Valencia, Pre-Textos, 2011.

SOREL, G.: *Las Ilusiones del Progreso (Estudios sobre el porvenir social)*, trad. de M. Aguilar Muñoz, revisión técnica, edición y estudio preliminar, "El pensamiento socio-político de Georges Sorel" (pp. XI-LXII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011 (Última edición francesa, *Les illusions du progrès*, París, Slatkine, 1981).

- SOREL, G.: *Reflexiones sobre la violencia*, versión castellana de Augusto Vivero, revisión técnica, edición y estudio preliminar, "Teoría e ideología del sindicalismo en Georges Sorel" (pp. XI-LXIV), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2011
- TAMAYO-ACOSTA, J.J.: *Hacia la comunidad. 5. Por eso lo mataron. El horizonte ético de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1998.
- TAMAYO ACOSTA, J.J.: *La compasión en un mundo injusto*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2021.
- TOMMASI, W.: "Más allá de la Ley. Derecho y justicia en la última Weil", en REVILLA, C. (ED): *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Madrid, Trotta, 1995, págs. 62-63
- TÖNNIES, F.: *Comunidad y Asociación*, trad. José-Francisco Ivars, revisión de J.L. Monereo Pérez, edición y estudio preliminar, "La interpretación de la Modernidad en Tönnies: "Comunidad y "sociedad-asociación" en el desarrollo histórico" (pp. XI-XLIX), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2009.
- TÖNNIES, F.: *Principios de sociología*, trad. de V. Lloréns, revisión técnica, edición y estudio preliminar, "La sociología como crítica social: La aportación de Ferdinand Tönnies", a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2009.
- VEBLEN, TH.: *Teoría de la empresa de negocios*, trad. C. A. Trípodí y revisión técnica de J.L. Monereo Pérez, edición y estudio preliminar, "La teoría de la empresa de negocios de Thorstein Veblen" (pp. VII-XXXII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Col. Crítica del Derecho), 2009.
- WEBB, S. Y B. *La democracia industrial*, trad. M. Á. Simón, edición y estudio preliminar de J.J. Castillo y S. Castillo, Madrid, Biblioteca Nueva-Fundación Francisco Largo Caballero, 2004.
- WEBB, S. Y B.: *A constitution for the socialist Commonwealth of Great Britain* (1920), Introducción de S. H. Beer, Londres, London School of Economics and Political Science-Cambridge University Press, 1975.
- WEBB, S. Y B.: *Historia del sindicalismo (1666-1920)*, traducción de la 4ª edición inglesa de 1920, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1990.
- WEBER, M.: *Historia económica general*, México, FCE, 1942.
- WEBER, M.: *Economía y sociedad*, México, FCE, 1944 (Varias ediciones posteriores, en dos o en un solo volumen).
- WEBER, M.: *Política y ciencia y otros ensayos de sociología*, edición y estudio preliminar a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2011.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. L. Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1977.
- WEBER, M.: *Sociología del Derecho*, edición que incorpora *La sociología del Poder* y estudio preliminar, "La racionalidad de Derecho en el pensamiento de Max Weber: Teoría

e Ideología” (pp. IX-CLII), a cargo de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares (Colección Crítica del Derecho), 2001.

WIGGERSHAUS, R.: *La escuela de Fráncfort*, trad. M. Román Hássan, rev. M. Madureira, FCE-UAM, 2009.

ZAGRABELSKY, G.: *La crucifixión y la democracia*, trad. A. Pentimalli Melacrino, Barcelona, Ariel, 1996.

ZAMBRANO, M.: *Persona y democracia* (1958), Madrid, Ciruela, 2ª ed., 2004