

“Los trabajadores lo saben todo”: atención, necesidad y política en Simone Weil

*“The Workers Know Everything”: Attention,
Necessity and Politics in Simone Weil*

CRISTINA BASILI

Universidad Complutense de Madrid
cbasili@ucm.es
ORCID: 0000-0003-4283-3484

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2023.33.009>
Bajo Palabra. II Época. Nº33. Pgs: 213-232



Recibido: 15/05/2023
Aprobado: 07/10/2023

Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31), dirigido por los Profesores José Luis Villacañas y Rodrigo Castro de la Universidad Complutense de Madrid. Agradezco a Laila Yousef Sandoval su atenta lectura y la revisión lingüística del texto.

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo poner de relieve la relación entre trabajo y política en la obra de la filósofa francesa Simone Weil. Con este fin, en la primera parte del texto se analizarán las raíces filosóficas de la reflexión weiliana acerca del trabajo; posteriormente, se profundizará en la crítica del trabajo alienado de la gran industria contemporánea; finalmente, se examinarán los términos de esa síntesis entre trabajo manual y trabajo intelectual que la autora busca en la noción de atención. De esta manera, se demostrará cómo este último aspecto, uno de los rasgos más originales de la reflexión de Weil, permite a su obra seguir dialogando con el pensamiento político contemporáneo.

Palabras clave: Simone Weil, trabajo, opresión, atención, necesidad

Abstract

The aim of this article is to highlight the relationship between labor and politics in the work of the French philosopher Simone Weil. To this end, in the first part of the text I will analyze the philosophical roots of Weil's reflection on labor; second, I will delve into the critique of alienated labor in contemporary industry; finally, I will examine the synthesis between manual and intellectual labor that the author seeks in the notion of attention. In this way, I will show how this last aspect, one of the most original features of Weil's reflection, allows her work to continue an effective dialogue with contemporary political thought.

Keywords: Simone Weil, labor, oppression, attention, necessity

Introducción

El tema del trabajo representa uno de los vectores teóricos fundamentales de la obra de Simone Weil hasta convertirse en el hilo rojo que conecta los distintos momentos de su labor intelectual. Seguir el desarrollo de la reflexión de la filósofa acerca del trabajo –desde sus primeros hasta sus últimos escritos– permite así rastrear una de las “líneas de fuerza” (Chenavier, 2001, pp. 19-20) que sustentan la coherencia interna de su pensamiento. Weil revela tempranamente la cuestión del trabajo como el núcleo teórico de su investigación. Ya desde los primeros escritos es posible detectar las coordenadas de una reflexión original que comprende el trabajo como uno de los aspectos fundamentales de la condición humana (Gabellieri, 2017). En los años posteriores, en diálogo crítico con la tradición marxista, la filósofa analiza las causas de la opresión social, apuntando a la necesidad de revocar el “sometimiento del trabajo vivo al trabajo muerto” (Weil, 2015, p. 27). Estas consideraciones serán el punto de partida para trazar –sobre la base de una experiencia directa de las modalidades del trabajo en las fábricas fordistas– las líneas de una acción política volcada a la emancipación de la clase trabajadora. La apuesta de Weil por la construcción de una civilización basada en la espiritualidad del trabajo, que es posible rastrear en sus últimos escritos, representa así la conclusión de un itinerario intelectual que pone el trabajo en el centro de la política, con el fin de rescatar márgenes de libertad en un contexto determinado por la necesidad (2014a, p. 302).

Con el objetivo de poner de relieve la relación entre trabajo y política en el pensamiento de la autora, en la primera parte del artículo se analizarán las raíces filosóficas de su reflexión acerca del trabajo, prestando especial atención a los primeros escritos, que han sido objeto, en los últimos años, de un renovado interés por parte de la crítica¹; posteriormente, se profundizará en la crítica del trabajo alienado de la grande industria contemporánea; finalmente, se desglosarán los términos de esa síntesis entre trabajo manual y trabajo intelectual que Weil busca en la noción de atención (Weil, 2014a). De esta manera, se pondrá de relieve uno de los aspectos más originales de la obra de la filósofa, así como su interés para el pensamiento político contemporáneo.

¹ Véase, como muestra de ello, Bea (2018), Chenavier (2018), Revello (2004).

1. La condición humana

El tema del trabajo ha sido analizado por numerosos intérpretes, que han destacado la centralidad de esta cuestión en la obra de Simone Weil, hasta el punto de llegar a comprender su pensamiento como “una filosofía del trabajo” (Chenavier, 2001; 2010). Otros estudiosos prefieren matizar esta postura y abogan, como es el caso de Gabellieri (2017), por definir el de Weil como un pensamiento de la articulación entre trabajo y contemplación, en tanto que modalidades fundamentales de la existencia humana. Siguiendo esta última línea interpretativa, es posible destacar cómo uno de los aspectos más interesantes de la conceptualización weiliana del trabajo es justamente su lectura en clave existencial, anterior a cualquier tipo de determinación económica. Es posible destacar este rasgo sobre todo si se presta atención a los primeros escritos que, pese a ser en su mayoría trabajos escolares, permiten observar el delinearse de un pensamiento coherente y original. La joven filósofa –todavía estudiante en la clase de Alain²– desarrolla en ellos, a partir de una revisión crítica de la tradición idealista, una teoría del conocimiento que tiene su centro en la sistematización de la noción de trabajo. Penetrar en el misterio de la condición humana implica, para Weil, en otros términos, la consideración de que el ser humano se desenvuelve en un mundo que es posible conocer solamente por medio de un trabajo (Weil, 2018a, pp. 168-169).

Desde este punto de vista, es especialmente interesante detenerse en el texto “Ciencia y percepción en Descartes” (Weil, 2018a)³. En esta memoria –redactada en el año 1929-1930 con el fin de conseguir el Diploma de Estudios Superiores– Weil realiza un análisis atrevido del pensamiento de Descartes⁴. El punto de partida de la argumentación tiene que ver con la voluntad de comprender los procesos por medios de los cuales el desarrollo del conocimiento ha pasado de ser factor de ilustración a convertirse en factor de oscurantismo. Se trata, por tanto, de entablar un diálogo crítico con la modernidad en su vertiente teórico-política⁵. Según Weil, el

² Pseudónimo del filósofo francés Émile-Auguste Chartier (1868-1951). Sobre los años de formación de Simone Weil, véase, entre otros, el fundamental estudio de Canciani (1983).

³ Sin embargo, Weil aborda el tema del trabajo también en varios otros textos, véase, por ejemplo: (2018b), (2018c), (2018d).

⁴ En este trabajo es posible apreciar la huella de la enseñanza de Alain, que invita a sus discípulos a leer directamente los clásicos del pensamiento buscando con ellos un diálogo no mediado por el filtro de la literatura crítica; por otro lado, el texto tiene que enmarcarse en la escuela francesa de la percepción que determina las problemáticas de estos primeros trabajos weilianos. Para una adecuada contextualización del texto, véase Bea (1992) y (2018).

⁵ Es preciso recordar que este tipo de reflexiones se acompañan a una intensa actividad política; para una reconstrucción del trasfondo intelectual y político de aquellos años, véase Canciani (1983) y (1996). Sobre el problema de la modernidad política, véase Galli (1998).

factor regresivo se halla en el hecho de que la ciencia contemporánea, debido a su complejidad, se ha transformado en el monopolio exclusivo de unos especialistas que quedan así separados del resto de la sociedad, contribuyendo a la creación de jerarquías y desigualdades. Si este dato pertenece al destino de la ciencia moderna o es el resultado de un desarrollo contingente es lo que la memoria se propone determinar sobre la base de un cuerpo a cuerpo con el pensamiento de Descartes (Weil, 2018a, pp. 123-127).

Con esta finalidad, Weil acude a la percepción como forma primera del conocimiento, vinculándola de manera esencial al trabajo por medio del cual el ser humano vence la resistencia de la materia. Es solamente por medio de este trabajo que puede conseguirse un conocimiento cierto, ya que este permite contener el flujo de la imaginación “loca” –desvinculada de la realidad– que queda así redireccionada hacia la consistencia de la *res extensa*⁶. De ello se deriva que cualquier tipo de conocimiento no se desprende del “yo pienso”, sino del “yo puedo”, de la capacidad de actuar que tenemos todos los seres humanos – “[e]xistir, pensar, conocer no son más que aspectos de una sola realidad: poder” (Weil, 2018a, p. 151)– y que esa forma de acción es lo mismo que un trabajo por medio del cual el mundo se conoce transformándolo: “Mediante el trabajo la razón capta el mundo mismo, y se apodera de la loca imaginación. Esto no sería posible si yo conociera el mundo mediante el puro entendimiento” (pp. 168-169).

De esta posición del problema se deriva una filosofía “práctica” que comprende el pensamiento como acción y la acción como forma del trabajo. El conocimiento es en primer lugar un *acto* mediado por el cuerpo, tiene naturaleza física, y no puede desprenderse de ella: “A fin de cuentas la única sabiduría consiste en saber que hay un mundo, es decir, una materia que solo el trabajo puede cambiar, y que, con la excepción del espíritu, no hay nada más [...]. La sabiduría que he buscado laboriosamente la contiene la más simple percepción” (Weil, 2018a, p. 176)⁷. Por ello, Weil puede llegar a afirmar que comprender la realidad implica transformarla y por ello sostiene que “los trabajadores lo saben todo; pero fuera del trabajo no saben que han poseído toda la sabiduría” (p. 176).

La conclusión a la que llega Weil reivindica, frente a las tendencias formalistas de la ciencia contemporánea, la sabiduría inconsciente de los trabajadores⁸ y, con

⁶ Para profundizar en los fundamentos filosóficos del razonamiento weiliano, así como en su concepción de la imaginación, elemento clave de su pensamiento político, véase Tommasi (1993).

⁷ Para un análisis de la concepción weiliana de la percepción que ponga en valor el papel fundamental desarrollado por el cuerpo –una cuestión que vincula su reflexión a la de otro “chartierista”, el filósofo Merleau-Ponty –véase García (2015), McCullough (2012) y Winch (1989)–.

⁸ Se mantiene a lo largo del texto el uso del género masculino como genérico universal, tal como este se encuentra en los textos de Simone Weil; la razón para ello se encuentra en la voluntad de no crear confusión entre los

ella, un método analítico de enseñanza de la ciencia que, permitiendo una mayor difusión del conocimiento, lleve algo de luz a un presente plagado de desigualdades sociales⁹. Por otro lado, la filósofa avala una visión existencialista del trabajo, que lo vincula de manera esencial a la condición humana; así como apunta a una comprensión del trabajo como acción, es más, acción libre –testimonio de un espíritu que domina la necesidad, de un poder de transformar la realidad– que tendrá consecuencias importantes de cara a la politización del trabajo, tal como se verá a continuación¹⁰.

Del análisis de esta memoria se deduce, pues, que el trabajo representa una de las actividades básicas que conforman la condición humana, y que, además, la condición humana se define marxianamente por su capacidad de transformar el mundo por medio del trabajo, entendiendo este último como un actividad metódica y consciente, pero también creativa y generativa. Se trataría de una *poiesis* más que de una *téchne*, en la que el ser humano, que es cuerpo en primera y última instancia, vive transfigurando la materia. Trabajo es, por tanto, el nombre de un contacto auténtico, real con el mundo. La dimensión de la praxis se torna, así, fundamental en un pensamiento que arraiga en ella sus categorías con respecto a la dimensión de la ontología: a saber, el hacer y el actuar tienen, en la propuesta weiliana, una clara primacía con respecto al ser (Radzins, 2016).

2. La condición obrera

Las consideraciones presentes en los primeros escritos resultan fundamentales para comprender los matices del desarrollo de la concepción weiliana del trabajo que

discursos que, en el pensamiento de la filósofa, afectan a todas las personas trabajadoras y las especificidades, en cambio, que afectan a las mujeres trabajadoras. Aun no pudiéndose desarrollar en este artículo, en los textos de Weil sobre la condición obrera se encuentran varias consideraciones sobre este tema; véase, por ejemplo, Weil (2014a, p. 179).

⁹ Sobre la crítica weiliana a la ciencia contemporánea, remito a las consideraciones que he desarrollado previamente en Basili (2015), así como a los estudios ahí recogidos. La cuestión de la difusión del conocimiento y, en particular, del conocimiento científico entre las clases trabajadoras es, para Weil, una de las tareas pendientes del socialismo: “En términos más generales, todo privilegio y, por tanto, toda opresión depende de la existencia de un conocimiento esencialmente impenetrable para las clases trabajadoras, que se ven así obligadas a creer, del mismo modo que se ven obligadas a obedecer. La religión, en nuestros días, no basta para desempeñar ese papel, y la ciencia ha ocupado su lugar. Por eso la bella fórmula de Marx, sobre la crítica de la religión como condición de toda crítica, debe extenderse también a la ciencia moderna. El socialismo no será ni siquiera concebible mientras la ciencia no se vea despojada de su misterio” (2020, p. 68). No se trata, por tanto, para la filósofa de rechazar la modernidad, ni el desarrollo científico y tecnológico, sino de redireccionarlo hacia fines “humanos” y emancipatorios, llevando a cabo las premisas fallidas de la Ilustración. La tesis sobre Descartes anuncia, en este sentido, un proyecto teórico-práctico cuyo núcleo permanecerá intacto en los escritos posteriores.

¹⁰ Sobre estas cuestiones, entre los primeros escritos, véase también Weil (2018b) y (2018c).

se articulará, en los años posteriores, en diálogo crítico tanto con el pensamiento marxista como con su recepción en los ambientes de la izquierda comunista y revolucionaria contemporánea¹¹. En el momento en que Weil publica sus primeros artículos a comienzos de los años treinta, en sintonía con el desarrollo de su militancia política, la cuestión fundamental se vuelve la de rescatar el trabajo “vivo” de la objetivación que este sufre como efecto del desarrollo del modo de producción capitalista (Weil, 2015, pp. 25-40). El primer obstáculo que la filósofa encuentra en su investigación tiene que ver con las limitaciones del marxismo que, según ella, ha proporcionado herramientas de enorme valor para el estudio científico de la sociedad, obviando no obstante una cuestión fundamental:

La fuerza para explotar y oprimir a los obreros que posee la burguesía reside en los fundamentos mismos de nuestra vida social y no puede ser aniquilada por ninguna transformación política y jurídica. Esta fuerza es, ante todo y esencialmente, el régimen de producción moderno, es decir, la gran industria. A este respecto abundan en Marx vigorosas expresiones relativas al sometimiento del trabajo vivo al trabajo muerto, “la inversión de la relación entre el objeto y el sujeto”, “la subordinación del trabajador a las condiciones materiales del trabajo” [...] Por tanto, la total subordinación del obrero a la empresa y a quienes la dirigen reposa en la estructura de la fábrica y no en el régimen de propiedad. Así, “la separación entre fuerzas espirituales que intervienen en la producción y el trabajo manual” o, según otra expresión, “la degradante división del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual”, es la base misma de nuestra cultura, que es una cultura de especialistas (Weil, 2015, p. 27).

Estas líneas apuntan al centro del problema social y político para Weil: se trata de buscar las condiciones que permitan pensar la manera en que la necesaria división del trabajo no produzca una fractura entre trabajo manual y trabajo intelectual, una separación —en la raíz de todas las desigualdades— entre los que mandan y los que ejecutan, como se ha visto en la tesis sobre Descartes, entre los que saben y los que actúan. Si no se satisfacen estas condiciones, un mero cambio de régimen basado en la expropiación de los medios de producción implicará, con toda probabilidad, la sustitución de una forma de opresión por otra, habiendo dejado intacto el corazón del problema: la supremacía de las cosas sobre los seres humanos, de la lógica de la producción sobre la lógica de la vida, característica fundamental de las sociedades capitalistas.

Una revolución política que no tenga en cuenta la necesidad de una transformación del modo de producción capitalista, sentando las condiciones para una emancipación real de los trabajadores, no es más que una quimera para Weil: el término instrumental de un afán de poder que deja intacto el problema del trabajo alienado y

¹¹ Para una reconstrucción del contexto histórico-político en el que se desenvuelve el pensamiento weiliano, véase el ya mencionado Canciani (1996). Para un análisis exhaustivo de la relación de Weil con el marxismo, véase Blum y Seidler (1989).

asalariado. Este es el núcleo de la crítica weiliana al marxismo, sobre todo en su versión leninista, que se desarrolla a partir de una profunda decepción con el estalinismo en tanto que resultado de la revolución rusa (Weil, 2015, pp. 23-25). De ello se deriva asimismo la exigencia de una adecuación de los medios a los fines de la lucha, un elemento que vertebra el conjunto de la obra de la pensadora —huella de una concepción prefigurativa de la política que testimonia de sus raíces libertarias (Zani, 2001)—.

Frente a las necesidades de expansión que asemejan las sociedades comunistas a las capitalistas, y someten el bienestar de los trabajadores a las exigencias de la producción, la verdadera revolución puede darse solamente aboliendo el sometimiento de los seres humanos a las cosas, liberando el potencial emancipador del trabajo mismo:

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. No tiene nada que ver con la religión de la producción que reinaba en América durante el período de prosperidad o que reina en Rusia desde el plan quinquenal, porque esta religión tiene como objeto verdadero los productos del trabajo y no al trabajador, las cosas y no al hombre. El trabajo manual debe llegar a ser el valor más alto no por su relación con lo que produce, sino por su relación con el hombre que lo lleva a cabo; no debe ser objeto de honores o recompensas, sino constituir para cada ser humano aquello de lo que, más esencialmente, tiene necesidad para que su vida tome por sí misma un sentido y un valor ante sus propios ojos (2015, p. 69).

La cuestión fundamental se vuelve así —más allá de la toma del poder político y de la expropiación de los medios de producción— la de empoderar a los trabajadores, devolviéndoles, en primera instancia, el poder sobre su trabajo: “[l]a cuestión, de momento, es saber si, en las condiciones actuales se puede llegar en el marco de una fábrica a que los obreros cuenten y tengan conciencia de contar para algo” (Weil, 2014b, p. 170). Los escritos sobre la condición obrera, resultado de la experiencia directa de las modalidades de trabajo en las fábricas de la época pueden interpretarse como una articulada reflexión alrededor de este asunto de base¹². Por ello, Weil distingue claramente entre dos cuestiones: “la explotación de la clase obrera que se define por el beneficio capitalista, y la opresión de la clase obrera en el lugar de trabajo que se traduce en sufrimientos prolongados [...] que pueden prolongarse aún fuera de la fábrica durante el resto del día” (2014c, p. 277). De esta

¹² Los textos sobre la condición obrera no son otra cosa que una recopilación de diarios, notas, apuntes, artículos, cartas que, en muchos casos, no están pensados para su publicación, pero tienen el valor inestimable del testimonio; permiten observar la labor de un pensamiento *in fieri*, que se alimenta de la experiencia sin la pretensión de dominarla ni agotarla, dejándose plasmar por la irreducible complejidad de lo real. Sobre la relevancia de esta experiencia clave en el desarrollo de la trayectoria intelectual de la filósofa, véase Gaeta (1994).

manera, Weil apunta a la relevancia de lo que el lenguaje teórico-político corriente deja fuera de la ecuación: el sufrimiento –el *malheur*– en tanto que elemento clave de la condición obrera¹³.

Para la filósofa, la desgracia “muda” de los obreros es difícil de comunicar, ya que “la desgracia misma impide la actividad del pensamiento, y la humillación siempre tiene por efecto crear zonas prohibidas en las que no se aventura el pensamiento y que están cubiertas ya de silencio ya de mentira” (Weil, 2014d, p. 251). Asimismo, la desgracia es difícil de conocer, ya que “no está hecha nada más que de impresiones” y puede captarse solamente si se presta atención “a los rostros contraídos por la angustia de la jornada”, “a la mirada dolorida en el metro por la mañana”, al “cansancio profundo, esencial, el cansancio del alma aún más que el del cuerpo, que marca las actitudes, las miradas y el pliegue de los labios, por la tarde, a la salida”, a “las miradas de animales enjaulados” (Weil, 2014d, p. 251).

La observación atenta, la captura de una miriada de detalles y gestos, de significados simbólicos permite a Weil realizar un cambio de perspectiva que se encarna en la forma misma que asume su pensamiento¹⁴. La atención se mueve del objeto de investigación, el trabajo, a los sujetos en su irrepetible singularidad: las páginas del *Diario de fábrica* se llenan de los rostros de Eugénie, Mimi, Nénette, de escenas de vida cotidiana, de las historias de cada una, los dolores, los sufrimientos, las risas. Weil retrata escenas –*esquisses*– impresionistas testimonios de un mundo vivaz y popular donde la observación de la condición obrera devuelve la realidad de la condición humana:

Lo que cuenta en una vida humana no son los acontecimientos que dominan el curso de los años –o incluso de los meses– o incluso de los días. Es la forma como se enlaza un minuto con el siguiente, y lo que esto supone a cada cual en su cuerpo, en su corazón, en su alma –y por encima de todo, en el ejercicio de su capacidad de atención– para efectuar minuto a minuto ese encadenamiento (2014e, p. 143).

En consecuencia, la “humanización” del trabajo en el marco de la industria moderna implica propiciar que la atención –en tanto que conexión entre pensamiento y acción– forme parte de la experiencia cotidiana de la clase trabajadora, ya que “lo

¹³ Esta atención a las condiciones inmateriales del trabajo, que enseña las limitaciones de las reivindicaciones que se ciñen meramente a las condiciones materiales, es quizás el rasgo del pensamiento político de Weil que más intensamente dialoga con la sensibilidad ético-política contemporánea, atenta a los marcos que posibilitan la vulnerabilidad y precariedad de la vida; véase Butler (2006), Guaraldo (2012). Sobre la cuestión de la “expulsión” del sufrimiento del proletariado en el ámbito de la teoría marxiana, véase Galli (2018).

¹⁴ La prosa de Weil no tiene meramente rasgos literarios, como se ha hecho notar a veces, sino que esa atención al detalle, esa capacidad de retratar el “misterio” de la desgracia es justamente aquello que determina la originalidad de su enfoque.

que rebaja la inteligencia, degrada a todo el hombre” (2014b, p. 179). La condición básica para la dignificación del trabajo consistiría, así, en la estimulación de la inteligencia, lo que conlleva la toma de consciencia con respecto a la necesidad a la que se está sometidos: “[m]e parece que cualquier sufrimiento es menos abrumador, tiene menos riesgo de degradar, cuando se conoce el mecanismo de las necesidades que lo causan” (Weil, 2014b, p. 171). Esto se debe a que el problema del trabajo asalariado es que la esclavitud ya no está en las circunstancias externas, sino que se traslada al propio trabajo, en el que se da una privación de todo poder y, por tanto, de toda capacidad de acción: “Sentimiento de estar entregado a una gran máquina que ignoramos. No se sabe a qué responde el trabajo que se hace. No se sabe lo que se hará mañana. Ni si serán reducidos los salarios. Ni si nos despedirán” (2014e, p. 153). Poner al trabajador en el centro de la política entraña, así, restablecer, más allá de los estragos producidos por el fordismo y el taylorismo, las condiciones que posibiliten su atención y, con ella, el sentimiento y la conciencia de estar desarrollando una actividad no solamente útil, sino creativa y libre, en la medida en que la verdadera libertad, según Weil, es aquella que se deriva de la conciencia de estar sometidos a la necesidad (Weil, 2015, p. 57).

3. El trabajo de la política

Para comprender el alcance filosófico-político de la perspectiva weiliana resulta interesante compararla, como han apuntado varios intérpretes¹⁵, con las reflexiones que Hannah Arendt desarrolla en su libro *La condición humana* (2009). Esta comparación entre las dos autoras resulta significativa no solamente porque la propia Arendt retoma algunas de las ideas weilianas, sino porque la perspectiva arendtiana ayuda a iluminar –por contraste¹⁶– las especificidades del planteamiento de Weil. En este sentido, una de las dos menciones a Weil que encontramos en la obra en cuestión, referida a continuación, proporciona un punto de partida interesante:

Quizás no sea exagerado decir que *La condition ouvrière* (1951), de Simone Weil, es el único libro en la enorme literatura sobre la cuestión laboral que trata del problema sin prejui-

¹⁵ Véase, por ejemplo, Chenavier (2010), Leibovici (2001) y Fuster (2013).

¹⁶ Es Roberto Esposito quien, en su libro *El origen de la política*, apunta de forma sugerente a la peculiar relación de reciprocidad que puede establecerse entre las dos filósofas: “La una reflexiona en el envés del pensamiento de la otra, a la sombra de su luz, en el silencio de su voz, en el vacío de su plenitud. Medita lo que el pensamiento de la otra excluye no como lo que le es ajeno, sino, antes bien, como lo que se manifiesta impensable y, por eso mismo, queda por pensar” (1999, p. 12).

cio ni sentimentalismo. Como lema de su diario, que relata día a día sus experiencias en una fábrica, escogió esta frase de Homero *poll'alkadzomenê, kraterê d'epikeisê'anagkê* ("mucho contra tu propia voluntad, ya que la necesidad pesa más poderosamente sobre tí"), y concluye diciendo que la espera de una liberación final con respecto a la labor y a la necesidad es el único elemento utópico del marxismo y, al mismo tiempo, el verdadero motor de todos los movimientos laborales revolucionarios inspirados en el marxismo. Es el "opio del pueblo" que Marx creyó que era la religión (Arendt, 2009, p. 155).

En esta nota, Arendt apunta a dos cuestiones fundamentales: en primer lugar, destaca el papel central que ocupa la categoría de necesidad en la ontología de Weil; en segundo lugar, señala el elemento utópico de una teoría política –como la marxista– que sueña con la abolición del trabajo y, por ende, de la necesidad en la vida humana¹⁷. Se vuelve relevante, entonces, profundizar acerca de la vinculación entre trabajo y necesidad.

Para Weil, ya desde los primeros escritos, se trata de desarrollar una fenomenología del trabajo que lo ancle de manera esencial a la condición humana, otorgando centralidad al cuerpo que percibe en tanto que punto de partida no solo de toda actividad, sino de todo pensamiento (McCullough, 2012). Este gesto teórico permite la dignificación del trabajo y de los trabajadores, detentores inconscientes de la sabiduría que encierra el contacto *real* con el mundo, en línea con su intento de convertir la cuestión social en el eje central de la teoría y de la praxis política. Para Arendt, en cambio, es justamente la vinculación entre cuerpo y trabajo la que aliena esta actividad de la esfera pública y, por ende, de la política. Para comprender este aspecto bastará con recordar cómo, en *La condición humana* –cuyo título podría evocar, como se ha hecho notar de forma sugestiva, *La condición obrera* de Weil (Fuster, 2013, p. 34)– Arendt divide el ámbito de la actividad humana en tres grandes grupos: la labor (*labour*), el trabajo (*work*) y la acción (*action*)¹⁸. La "labor de nuestro cuerpo" resulta distinta del "trabajo de nuestras manos" (Arendt, 2009, p. 98), en tanto que el primero

¹⁷ Para comprender la sintonía de las dos autoras sobre este aspecto es interesante tener en mente sus respectivas elaboraciones alrededor de la categoría de totalitarismo; véase Forti (2008). Sobre la crítica arendtiana del marxismo, véase Arendt (2007). Especialmente útiles para comprender este aspecto anti-utópico del pensamiento arendtiano son también las reflexiones que esta desarrolla acerca del tema de la revolución (2013). Para una discusión más detenida de los diferentes matices del pasaje citado, véase Fuster (2013). Sobre la debilidad de esta interpretación "utópica" del pensamiento de Marx, véase Galli (2018).

¹⁸ Se recoge aquí la traducción castellana de los términos presente en Arendt (2009), aunque esta pueda generar algo de confusión, ya que es la noción de "labor" (*labour*) la que responde a la categoría weiliana de trabajo (*travail*). Desde el punto de vista léxico, que Arendt utiliza para marcar sus distinciones, *travail* representa la traducción francesa de *labour*, no de *work*, aunque veremos que la conceptualización weiliana pretende unir ambos significados rescatando, en términos arendtianos, el trabajo de su reducción a labor. He tratado brevemente estas cuestiones también en Basili (2017). En este texto reviso y amplío aquellas consideraciones.

está relacionado con la esfera de la reproducción, mientras que el segundo está relacionado con el ámbito de la producción. Lo que caracteriza la labor es el hecho de estar vinculado a la dimensión corporal, al mantenimiento del nivel elemental, primitivo y biológico de la vida humana y, por tanto, de pertenecer a la dimensión de la necesidad, entendida como opuesta a la dimensión política de la libertad. El trabajo, en cambio, quedaría vinculado con la producción de aquellos objetos que nos permiten, en tanto que seres humanos, construir un mundo (pp. 101-103).

Lo que resulta evidente en esta distinción es, en primer lugar, que la labor y el trabajo se consideran distintos en función de la diferente relación que tienen con el metabolismo del cuerpo; en segundo lugar, que ambos quedan atados a la necesidad, siendo excluidos de la esfera de la acción propiamente dicha, la única que, relacionándose con la libertad, pertenece a la esfera política. Así, por medio de la distinción entre *animal laborans*, *homo faber* y *animal rationale* (el que se dedica a la actividad política), Arendt pretende separar el ámbito de lo político —concebido como aquella esfera en la que, a través de la acción, se ejerce la libertad— del ámbito de lo social, en el que se ejercen las actividades productivas y reproductivas relacionadas con la necesidad. La pensadora propone, de esta manera, una representación de la libertad como característica de la condición *humana* en cuanto distinta de la necesidad que vincula al ser humano a su condición *animal*; por otro lado, en su concepción de la necesidad como fuerza natural y brutal que lo reduce a su fisicidad y, en consecuencia, a su animalidad, Arendt parece tener en mente las reflexiones del Weil sobre el tema (Fuster, 2013, pp. 40-42).

Sin embargo, en este punto los caminos de las dos autoras divergen de forma sustancial. Para Weil, el trabajo (*le travail*) reúne tanto las actividades del *animal laborans*, que tienen como objeto la reproducción de la vida biológica, cuanto aquellas del *homo faber*, dirigidas a la creación y a la fabricación de objetos cuyo destino va más allá de la urgencia metabólica del consumo. No obstante, el trabajo, para Weil, no se reduce exclusivamente a eso, sino que también representa la actividad que acoge el potencial transformador de la acción política. Tal como apunta Esposito (1999), el trabajo asume en el pensamiento weiliano la función simbólica que Arendt busca, en cambio, en la acción consistente en la capacidad de establecer una relación con el mundo distinta de la biológico-natural, algo en condiciones de superar la “dimensión fáctica de la ‘vida desnuda’” (p. 14). Esto es posible porque, para Weil, el trabajo es la única acción que puede abstraerse del arbitrio de la pura decisión subjetiva, gracias al contacto que proporciona con la materia: “trabajo: sentir en todo uno mismo la existencia del mundo” (Weil, 2001, p. 20). En consecuencia, la política misma pasa a entenderse como un

trabajo, en tanto es una acción metódica que no debe desprenderse de las coordenadas de la realidad (Gabellieri, 2017). La política es en Weil un trabajo, pues implica la elaboración de una teoría que apunte no a una utopía, sino a un ideal, consciente –como enseña Platón– de la distancia que necesariamente separa el modelo de la copia¹⁹. Una polémica idea que se expresa bien en las siguientes palabras de la autora: “[l]a acción política podría llegar a ser algo análogo a un trabajo, en lugar de ser, como hasta ahora, bien un juego, bien una rama de la magia” (2015, p. 39).

La antítesis entre las dos pensadoras, que sería simplista reducir a una oposición frontal, sino que forma parte de un diálogo sobre un terreno común (Esposito, 1999, p. 13-14), pone en evidencia un contraste en la forma de conceptualizar la libertad y, por ende, la política. La posibilidad de relacionar acción y trabajo, *praxis* y *poiesis*, esfera política y esfera social, se halla en la posición espinosista de Weil, que es la clave también para comprender sus escritos sobre el trabajo: la libertad es el consentimiento de aquello a lo que estamos obligados por necesidad. Según esta perspectiva, la única libertad *real* es la que se sabe limitada, que asume su propia finitud: “La libertad es un límite [la libertad entendida como necesidad superada, porque la libertad de indiferencia no es más que un sueño]. La esclavitud también. Toda situación real se ubica entre ambas” (Weil, 2001, p. 38). De esta posición del problema se deriva una determinación de los límites de la acción política en clave anti-utópica y anti-ideológica, según la línea que estructura la revisión crítica de las tesis marxianas, pero también un posible camino de emancipación que empieza por un movimiento interior: “[t]odo hombre es esclavo de la necesidad, pero el esclavo consciente es muy superior” (2001, p. 57).

En consecuencia, el desafío de la política para Weil no pasa por rescatar una noción de libertad distinta del concepto de liberación, como es el caso de Arendt, sino por reflexionar sobre la manera según la cual la *experiencia* de la libertad se torna posible para los trabajadores –esclavos contemporáneos, meros engranajes de una cadena en la que “las cosas juegan el papel de los hombres, los hombres juegan el papel de las cosas” (Weil, 2014d, p. 247)–, a pesar del efecto devastador del trabajo racionalizado y automatizado sobre el cuerpo y la mente. Resulta clara, así, la divergencia fundamental entre las dos pensadoras: si, para Arendt, la condición obrera representa la *verdad* del trabajo, lo que provoca su expulsión de la esfera pública, para Weil esta representa, en cambio, su *negación*, una perversión a la que hay que poner remedio. Para esta última, no se trata, por tanto, de separar la esfera social de la esfera política, sino de “rescatar” el trabajo de su deterioro a manos del sistema ca-

¹⁹ Sobre el platonismo de Weil, véase Narcy (2004).

pitalista, que lo vuelve generalizado, universalizado e intercambiable, determinando la pérdida de su dimensión artesana y creativa, a saber, de su dimensión humana²⁰.

Entendido en estos términos, como necesidad de devolver al trabajo su humanidad o, en palabras de Weil, su cariz espiritual²¹, el problema del trabajo se configura como el problema político fundamental de nuestra época: “El hecho esencial es este: la descalificación del trabajo es el fin de la civilización” (Weil, 2001, p. 59). La filósofa, que conecta la falta de una solución a la cuestión social con el desencadenamiento de los totalitarismos en Europa, reafirmará con más fuerza todavía esta convicción en sus últimos escritos: “es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual” (Weil, 1996, p. 129).

El imperativo de restablecer el poder del obrero sobre su trabajo hace evidente que no se trata, en un anhelo anti-moderno, de rechazar las formas contemporáneas de trabajo y producción, sino de propiciar los cambios que puedan convertir el *animal laborans* en *homo faber*. Esta intencionalidad explica no solamente el interés, sobre todo en los escritos tardíos, por las artes, las actividades y las sociedades premodernas –“gotas de pasado vivo” (Weil, 1998, p. 54) de las que se puede traer inspiración para el presente– sino la centralidad que asume la noción de atención en este contexto (McCullagh, 2020). Si en la vida de los trabajadores “la necesidad está en todas partes, la finalidad en ninguna” (Weil, 2014a, p. 302), será en el propio trabajo donde haya que buscar los medios para su liberación. Por ello, “el peor atentado [...] es el atentado contra la atención de los trabajadores” (Weil, 2014a, p. 311).

Sin embargo, ese “régimen de atención”, al que Weil apunta de manera tentativa en varios lugares de su obra, representa una tarea pendiente tanto para la teoría como para la política. Para captarlo, en su *Diario de fábrica*, la filósofa recurre a

²⁰ Weil que, contrariamente a Arendt, se inscribe –aún de forma excéntrica– en la tradición marxista, mantiene firme la perspectiva sobre la productividad política de lo social, mientras que Arendt desecha esa posibilidad y, de esa manera, trata de superar la concepción moderna de la política. Efectivamente, desde el punto de vista arendtiano, Weil reproduciría un defecto típico de la tradición filosófica occidental negando la autonomía de la esfera política. Sin embargo, es justamente la valorización del trabajo la que le permite a Weil rescatar políticamente aquel ser humano reducido a su animalidad que el sistema capitalista reproduce sin parar. Sobre el compromiso de Weil con el marxismo, véase Ritner (2020), aunque la hipótesis ahí desarrollada debería matizarse valorando la presencia de elementos anárquicos y libertarios en su pensamiento; sobre este aspecto, véase Zani (2001). Para un análisis detenido de la interpretación weiliana de la obra de Marx, véase Sparling (2012). Sobre la crítica del marxismo por lo que concierne la cuestión del trabajo, véase Noël-Lemaître y Di Ruzza (2014).

²¹ Aquí la cuestión de la espiritualidad no ha de entenderse en sentido inmediatamente religioso; se trata, para Weil, en primer lugar, de recuperar una perspectiva humanista en la concepción del trabajo que, solamente en la última fase de su pensamiento, se alimentará también de símbolos e ideas derivadas de la mística y el cristianismo. Sobre la cuestión de la espiritualidad del trabajo, véase Revilla (2000) y Forte (2017).

una imagen derivada de la obra de Conrad²²: se trata de “la unión entre el verdadero marino (jefe, evidentemente...) y su barco, tal que cada orden debe venir por inspiración, sin dudas ni incertidumbre” (2014e, p. 143). La cuestión fundamental es entonces saber cuáles son “las condiciones de tal unión”, ya que “esta unión es, evidentemente, la condición de una felicidad plena. Solo ella hace del trabajo un equivalente del arte” (2014e, p. 143). Resulta claro que, para Weil, se trata de liberar el trabajo liberando su potencial creativo, algo que requiere determinadas condiciones, entre ellas, la desarticulación de la lógica de la racionalización, de la competencia y del beneficio que vertebra las economías capitalistas e incluso a las socialistas. Pero no basta con aliviar el sufrimiento de los obreros, “habría que querer su alegría” (2014a, p. 312):

La fábrica debería ser un lugar de alegría, un lugar donde, aun siendo inevitable que el cuerpo y el alma sufran, el alma pudiera saborear también las alegrías, alimentarse de alegrías. Para eso haría falta cambiar, en un sentido pocas cosas, en otro sentido muchas. Todos los sistemas de reforma o de transformación social incitan engañosamente [...] Si hay un remedio posible, es de otro orden y más difícil de concebir. Exige un esfuerzo de invención. Hay que cambiar la naturaleza de los estímulos del trabajo, disminuir o abolir el hastío, transformar la relación de cada obrero con el funcionamiento del conjunto de la fábrica, la relación del obrero con la máquina, y la manera como transcurre el tiempo en el trabajo (Weil, 2014d, pp. 251-252).

Ese “esfuerzo de invención” pasa, como se ha visto, por reestablecer una conexión con la atención que es asimismo la facultad que permite la conexión con una finalidad superior —con la belleza que se encuentra en los símbolos, en la materia y en las herramientas de trabajo y que cada artesano experimenta en su creación— y finalmente le otorga a la existencia humana su sentido. En sus ensayos finales, Weil encontrará la ansiada conexión entre trabajo intelectual y trabajo manual en ese nivel de atención superior que no es otra cosa que una forma de contemplación (2014a).

Conclusiones

Al final de su recorrido, la filósofa vuelve así a cerrar el círculo entre acción y pensamiento, trabajo y contemplación, que había abierto en su comienzo. La continuidad del itinerario trazado queda determinada por la búsqueda de una emancipación

²² Numerosos intérpretes han destacado importancia de la literatura en el pensamiento de Simone Weil; véase Bea (2015).

de facto basada en el empoderamiento de los trabajadores por medio de un replanteamiento de los modos de vida y de producción que preserven la facultad de atención. Sin embargo, en la evolución de su itinerario, el problema de la emancipación se transforma gradualmente en el de la ‘espiritualización’ del trabajo, un ideal que registra los efectos des-humanizantes y alienantes del desarrollo contemporáneo de la técnica y de la pérdida de la dimensión sagrada de la trascendencia. Más allá de las limitaciones de esta perspectiva, resulta interesante apuntar a los problemas y caminos que señala como tareas pendientes para el pensamiento político contemporáneo.

A pesar de las profundas variaciones sufridas por el régimen actual del trabajo y las formas de producción, el problema de la destrucción de la atención sigue configurándose como una de las cuestiones fundamentales a los que se enfrentan las subjetividades y las colectividades plasmadas por el capitalismo global y la teología política neoliberal (Villacañas, 2020). Es más, haciéndose cargo de la necesidad de “humanizar” el trabajo, Weil lanza una invitación a repensarlo desde el punto de vista de los trabajadores, asumiendo el *malheur* como clave de su condición. De esta manera intercepta la necesidad presente de “prestar atención” para atender al sufrimiento social allá donde se manifiesta (Sánchez Madrid, 2021).

Asimismo, las reflexiones weilianas sobre la intrínseca politicidad del trabajo invitan a repristinar su centralidad en el pensamiento contemporáneo, a través de un enfoque capaz de problematizar la racionalidad política moderna, centrada alrededor de las categorías del poder, o confinada en los términos de la economía política. Junto con la invitación a considerar la política como una forma de trabajo, de acción metódica e inspirada, esta perspectiva abre la posibilidad de articular un discurso alrededor de la alegría, la cooperación y la belleza como punto de partida de horizontes diversos (Rozelle-Stone, 2020). Generar otro mundo posible no tiene que ver, desde esta perspectiva, con dirigir la acción política en pro de un futuro imaginado, sino con exaltar el valor de aquellas experiencias que dan acceso a otro orden de la realidad “aquí y ahora”. Esa es la fuente “espiritual” de la que bebe el pensamiento weiliano y que permite conectar su pasado con el presente de los movimientos y las luchas globales.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Encuentro.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Basili, C. (2015). Simone Weil e la scienza greca: verso l'utopia di una società radicata. En P. Olmos y F. Pezzoli (eds.), *Imaginario científico. Conocimiento, narraciones y utopías* (pp. 193-205). Ediciones Clásicas.
- Basili, C. (2017). El cuerpo de Electra. Una lectura política de la tragedia. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, pp. 857-866. <https://doi.org/10.6018/daimon/268901>
- Bea, E. (1992). *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Ediciones Encuentro.
- Bea, E. (2015). Decir la belleza del mundo. Simone Weil y la responsabilidad de la literatura. *Lectora. Revista de dones i textualitat*, 21, pp. 111-27. DOI: 10.1344/105.000002452.
- Bea, E. (2018). Prólogo. En S. Weil, *Primeros escritos filosóficos* (pp. 9-20). Trotta.
- Blum, L. A. y Seidler, V. (1989). *A Truer Liberty: Simone Weil and Marxism*. Routledge.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Canciani, D. (1983). *Simone Weil prima di Simone Weil*. Cleup.
- Chevanier, R. (2001). *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Cerf.
- Chenavier, R. (2010). Simone Weil, ¿la última filósofa del trabajo? En E. Bea (ed.), *Simone Weil: la conciencia del dolor y de la belleza* (pp. 187-206). Trotta.
- Chenavier, R. (2018). Comment lire les premiers écrits de Simone Weil? *Cahiers Simone Weil*, 4, pp. 369-374.
- Esposito, R. (1999). *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós.
- Forte, M. (2017). *Simone Weil. Umanizzare il lavoro*. Pazzini Editore.
- Forti, S. (2008). *El totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Herder.

- Fuster, Á. L. (2013). Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil. En F. Birulés y R. Rius Gatell, *Lectoras de Simone Weil* (pp. 29-50). Icaria.
- Gabellieri, E. (2017). *Penser le travail avec Simone Weil*. Nouvelle Cité.
- Gaeta, G. (1994). La fabbrica della schiavitù. En S. Weil, *La condizione operaia* (pp. 295-310). SE.
- Galli, C. (1998). *Modernità. Categorie e profili critici*. Il Mulino.
- Galli, C. (2018). *Marx eretico*. Il Mulino.
- García, E. A. (2015). *Percepción y lectura en la filosofía de Simone Weil*. Editorial Teseo.
- Guaraldo, O. (2012). *Comunità e vulnerabilità: per una critica politica della violenza*. ETS.
- Leibovici, M. (2001). Comment lutter contre le dragon sans devenir soi-même un dragon?. En M. Nancy y E. Tassin, *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt* (pp. 307-335). L'Harmattan.
- McCullagh, S. (2020). Labor, Collectivity, and the Nurturance of Attentive Belonging. En S. Bourgault y J. Daigle (eds.), *Simone Weil, Beyond Ideology?* (pp. 207-226). Palgrave Macmillan.
- McCullough, L. (2012). Simone Weil's Phenomenology of the Body. *Comparative and Continental Philosophy*, 4, pp. 195-218. <https://doi.org/10.1179/ccp.4.2.y052837782363051>
- Nancy, M. (2004). The Limits and Significance of Simone Weil's Platonism. En E. Jane Doring y Eric O. Springsted(eds.), *The Christian Platonism of Simone Weil* (pp. 23-42). Notre Dame University Press.
- Noël-Lemaître, Ch. y Di Ruzza, R. (2014). Weil critique du marxisme: leçons pour repenser l'organisation du travail. *Actuel Marx*, 2, pp. 133-146. <https://doi.org/10.3917/amx.056.0133>
- Radzins, I. (2016). Simone Weil's Political Theology. *Political Theology*, 3, pp. 226-242. <https://doi.org/10.1080/1462317X.2016.1187907>
- Revello, R. (2004). La formazione di un lessico: i primi scritti di Simone Weil. *Rivista di neo-scolastica*, 4, pp. 699-738.
- Revilla, C. (2000). Habitar el universo. El tema del trabajo en el pensamiento político de Simone Weil. *Convivium*, 13, pp. 109-128.

- Ritner, S. B. (2020). Simone Weil's Heterodox Marxism: Revolutionary Pessimism and the Politics of Resistance. En S. Bourgault y J. Daigle (eds.), *Simone Weil, Beyond Ideology?* (pp. 185-205). Palgrave Macmillan.
- Rozelle-Stone, R. (2020). Simone Weil, Sara Ahmed, and a Politics of Hap. En S. Bourgault y J. Daigle (eds.), *Simone Weil, Beyond Ideology?* (pp. 61-82). Palgrave Macmillan.
- Sánchez Madrid, N. (2021). Algunas claves para abordar el sufrimiento social contemporáneo. El diseño político de la precariedad. En N. Sánchez Madrid (ed.), *La filosofía social ante la precariedad* (pp. 69-90). Catarata.
- Sparling, R. (2012). Theory and Praxis: Simone Weil and Marx on the Dignity of Labor. *The Review of Politics*, 74, pp. 87-107. doi: 10.1017/S0034670512000058
- Tommasi, W. (1993). *Simone Weil: segni, idoli e simboli*, FrancoAngeli.
- Villacañas, J.L. (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo tardío*. NED.
- Weil, S. (1998). *Echar raíces*. Trotta.
- Weil, S. (2001). *Cuadernos*. Trotta.
- Weil, S. (2014a). Condición primera de un trabajo no servil. En S. Weil, *La condición obrera* (pp. 301-312). Trotta.
- Weil, S. (2014b). Cartas a Victor Bernand. En S. Weil, *La condición obrera* (pp. 162-188). Trotta.
- Weil, S. (2014c). Principios de un proyecto para un régimen interior nuevo en las empresas industriales. En S. Weil, *La condición obrera* (pp. 271-277). Trotta.
- Weil, S. (2014d). Experiencia de la vida de fábrica. En S. Weil, *La condición obrera* (pp. 241-258). Trotta.
- Weil, S. (2014e). Diario de fábrica. En S. Weil, *La condición obrera* (pp. 61-156). Trotta.
- Weil, S. (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Trotta.
- Weil, S. (2018a). Ciencia y percepción en Descartes. En S. Weil, *Primeros escritos filosóficos* (pp.121-179). Trotta.
- Weil, S. (2018b). El trabajo y el derecho. En S. Weil, *Primeros escritos filosóficos* (pp. 197-201). Trotta.

Weil, S. (2018c). La división del trabajo y la igualdad de los salarios. En S. Weil, *Primeros escritos filosóficos* (pp. 202-208). Trotta.

Weil, S. (2018d). Funciones morales de la profesión. En S. Weil, *Primeros escritos filosóficos* (pp. 214-228). Trotta.

Weil, S. (2020). Sobre el libro de Lenin “Materialismo y empiriocriticismo”. En S. Weil, *Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política* (pp. 59-70). Página Indómita.

Winch, P. (1989). *Simone Weil: The Just Balance*. Cambridge University Press.

Zani, M. (2001). Un pensiero inquieto. En S. Weil, *Incontri libertari* (pp. 9-20). Elèuthera.