

# HABITAR EL UNIVERSO: EL TEMA DEL TRABAJO EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE SIMONE WEIL

CARMEN REVILLA

## RESUMEN

La densidad de la biografía intelectual de Simone Weil encuentra su expresión en una obra difícilmente clasificable, cuya riqueza de matices y el rigor de sus análisis y planteamientos conviven con una excepcional capacidad de percepción de los problemas a los que se ha enfrentado el siglo XX, así como de coherencia comprometida con las propuestas que ante éstos ella misma ofrece.

Las páginas que siguen pretenden abordar el tema del trabajo, central en la vida y el pensamiento de esta autora, destacando, por una parte, la apertura de su perspectiva a cuestiones decisivas en la filosofía de este siglo, por otra, el modo en el que su experiencia se entretreje en la reflexión sobre este tema, entendido como actividad mediadora en la que se cifra la posibilidad de la existencia humana.

INHABITING THE UNIVERSE. THE THEME OF WORK IN THE POLITICAL  
THOUGHT OF SIMONE WEIL

## SUMMARY

The density of the intellectual biography of Simone Weil finds its expression in an oeuvre that is difficult to classify but is at all times characterized by a wealth of nuance, the rigour and perceptiveness of her analyses of the problems of the twentieth century, and the consistency and validity of her proposals.

This study analyses the theme of work, which plays a key role in Weil's life and in her intellectual production. We stress her current philosophical perspective, and discuss the way in which her experience is mixed with a reflection on work, understood as a mediating activity on which the human existence itself depends.

Como se recordará, la reflexión gadameriana en torno a *Los fundamentos filosóficos del siglo XX*<sup>1</sup> conduce, entre otras cosas, a la recuperación de Hegel, preguntándose si “no sabía, tal vez, algo más que la ciencia que se burló de él”. ¿Por qué este recurso a Hegel, a pesar de la fuerte y dilatada corriente de reacción que su propuesta suscitó? ¿Qué es lo que Hegel supo frente a la ciencia que, al confirmar la validez de su investigación, lo desdijo? y, sobre todo, ¿en qué sentido estamos necesitados en nuestro siglo, que “ha descubierto la unilateralidad del metodologismo científico”, de aquella aportación hegeliana? Gadamer observa cómo el auge de la ciencia en el siglo XIX se sustentaba en la admisión, en buena medida ingenua, de un orden moral socialmente sancionado; posteriormente, sin embargo, la ausencia o la debilidad de estructuras estables -como lo fueron la Iglesia, el Estado nacional o la moral establecida- se suple con el recurso a una ciencia hipostasiada, de tal manera que este recurso es paralelo a un creciente “volvérseos extraño” todo lo humano que, ante la conciencia metódico-científica, aparece en su dura y desnuda facticidad. Si Hegel puede seguir abriendo un camino es porque su obra permite a la realidad humana la posibilidad de la autocomprensión, al mostrar que conciencia y objeto no son mundos separados.

A lo largo del siglo XX se ha ido confirmando no sólo este diagnóstico, central en la orientación hermenéutica, sino la relevancia y problematicidad de este aspecto nuclear de la herencia hegeliana. Recientemente, por ejemplo, Agnes Heller publicaba un pequeño escrito, “¿Dónde estamos en casa?”<sup>2</sup>, en el que recordaba que “la filosofía es ‘nostalgia del hogar’, dijo Novalis. Cuando la experiencia temporal del hogar pierde su densidad, los hombres y las mujeres aún pueden encontrar su lugar ‘allá arriba’, en las altas regiones del arte, la religión y la filosofía”, para poner en cuestión qué es, en realidad, habitar la región del espíritu absoluto como hogar y qué significa esto para nuestra cultura<sup>3</sup>.

La autora intenta acercarnos al sentido de su pregunta a través de dos anécdotas protagonizadas por ella: la del propietario de una pequeña *trattoria* en el Campo dei Fiori que, al preguntarle por una dirección, respondió no conocerla porque “nunca en su vida había salido de allí” (del Campo dei Fiori); frente a este caso nos narra el de una mujer, con la que conversa durante el trayecto a Australia, la cual, obligada a continuos viajes por su actividad profesional, confiesa estar en su casa “quizá donde vive su gato”. A partir de aquí

<sup>1</sup> Texto traducido al castellano en G. Vattimo (comp.), *La secularización de la Filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992.

<sup>2</sup> Agnes Heller, “¿Dónde estamos en casa?” en *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

inicia una serie de reflexiones en torno a la experiencia del mundo propia de nuestra cultura, así como de los mecanismos mediante los que establecemos vínculos con la realidad que nos permiten encontrarnos en ella, hasta cierto punto, “en casa”. El escrito acaba afirmando los “principios liberales” -que dejarían a cada individuo un margen para decidir y elegir dónde y cómo establecer su hogar- con la doble limitación del reconocimiento -“en un hogar necesita que le acepten, que le reciban o al menos que le toleren”- y de la necesidad de crearlo de algún modo, de contribuir a su configuración -“vivir en un hogar [...] no es sólo una experiencia sino una actividad”-; por ello, finaliza diciendo: “Los hogares en los que uno realmente vive y habita, obligan [...] ¿Dónde estamos en casa? Cada uno de nosotros en el mundo de nuestro destino autoescogido y compartido”<sup>4</sup>.

En el mundo occidental la estrechez espacial se ha vivido como una imposición; de ahí que hayamos privilegiado el tiempo y, como forma de liberación, hayamos abandonado el hogar espacial (el Campo dei Fiori) por un hogar temporal en el que reina la “promiscuidad geográfica”, el “cosmopolitismo” y la “experiencia de la contemporaneidad universal”, de modo que podríamos sentirnos en casa en cualquier lugar. La pérdida, sin embargo, de vinculaciones reales, de puntos de referencia materiales que sustenten la familiaridad, ha convertido este nuevo hogar también en una cárcel: “Los hombres y mujeres modernos están encarcelados en la prisión de la historicidad y son conscientes de ello”. La consecuencia es la aparición de un “tercer hogar”, el de la cultura o el del “espíritu absoluto” que, ahora, y como predijeron Nietzsche o Adorno, está ya al borde del colapso por exceso “de muebles y visitantes”.

Bastante menos optimista que Agnes Heller, Simone Weil considera que la existencia humana transcurre, lejos del lugar del reconocimiento, en un mundo cuyas agresiones improntan nuestro comportamiento, generando mecanismos que impiden que la huella que dejamos en él configure un mundo propiamente humano y habitable por el hombre. No parece fácil, para ella, que el destino pueda “autoescogerse”; las experiencias teóricas y personales en las que su pensamiento se sustenta le confirman la presencia de una contradicción esencial entre el necesario sometimiento del ser humano a una realidad regida por la inexorable ley de la fuerza y el deseo de modificar su mecánica degradante; su proyecto político pretende hacer frente a esta contradicción; en la tarea que emprende de búsqueda y organización de este proyecto posiblemente no sean triviales las indicaciones que, en el último de sus escritos, proporciona al seleccionar entre el patrimonio del tercer hogar el utillaje que juzga imprescindible. Las páginas que cierran *L'Enracinement* nos hablan de aque-

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 159.

llos testimonios que, en el tiempo, no han dejado de mostrar qué nos es realmente necesario: encontrar el equilibrio que pueda satisfacer nuestras necesidades y dejar espacio al pensamiento, algo que sólo el intercambio de energía con la naturaleza a través del trabajo permite cuando se dan determinadas circunstancias<sup>5</sup>.

Simone Weil, siguiendo la inversión propugnada por Marx, parece haber abordado el tema del trabajo reconduciéndolo a aquello que Hegel “sabía” y proporcionando una respuesta a algunos de los problemas que el siglo XXI heredaría del precedente con toda probabilidad, a través de una personal revisión de los planteamientos que sugiere la conveniencia de preguntarse qué es lo que introduce su peculiar versión de este tema y por qué.

### Sobre la unidad del pensamiento weiliano

Una obra como la de Simone Weil, de la que A. Camus, por recordar un ejemplo, dijo que “después de Marx el pensamiento político y social no ha producido en Occidente nada más penetrante y profético”, no es de esperar que hubiera pasado por alto el tema del trabajo. Por otra parte, la más elemental familiaridad con ésta y con su biografía confirma, sin duda, que es éste un problema central en las mismas, cuya presencia, por otra parte, es constante.

Ahora bien, esta centralidad y constancia en su vida y en sus escritos, como tema de reflexión y como experiencia personal, plantea considerables dificultades a la hora de abordarlo, entre otras cosas, por los múltiples contextos en los que aparece como referencia inexcusable: el trabajo es, para la autora, la forma específica de nuestra relación con el mundo -heideggerianamente podría decirse que es el carácter real del *besorgen*, de la realización efectiva de nuestro ocuparnos de todo cuanto nos rodea-, define, por tanto, nuestras condiciones de existencia y articula todas las dimensiones implicadas en su concepción de la realidad.

Por ello, no es sólo la riqueza de la biografía weiliana y el carácter inclasificable de sus escritos, sino el alcance mismo del tema -de implicaciones ontológicas y antropológicas, políticas e, incluso, teológicas- lo que parece impedir la decisión de privilegiar un marco determinado de discusión o, de hacerlo, obliga al lector a ser consciente de que difícilmente podría haber en ello valoración alguna en torno a la relevancia de la opción tomada.

---

<sup>5</sup> Este punto aparece desarrollado por Sylvie Courtine-Denamy en *Trois femmes dans de sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, Paris, Albin Michel, 1997, pp. 83-96.

En esta situación puede ser importante explicitar el propio esquema de lectura. En una de sus últimas obras María Zambrano decía:

“Ha sido una especie de imperativo de la filosofía, desde su origen mismo, el presentarse sola, prescindiendo de todo cuanto en verdad ha necesitado para ser. Mas lo ha ido consumiendo o, cuando así no lo conseguía, lo ha dejado en la sombra, tras de su claridad.

Así es como la experiencia de la vida queda separada del pensamiento, que en su pureza diamantina está destinado a ser consumido por alguien [...] Pues que el pensamiento no sucede a solas en la mente de quien lo acoge, a no ser que lo acoja sin que lo necesite”<sup>6</sup>

Es bastante probable que el imperativo de la autonomía no responda al desconocimiento, por parte de quien intenta filosofar, de que ha necesitado algo para ser, sino más bien a la consciencia del esfuerzo, tal vez la imposibilidad, de sacar a la luz “todo cuanto ha necesitado”: la “experiencia de la vida” que alimenta el pensamiento, que, por tanto, “no sucede a solas en la mente de quien lo acoge”. No es posible, pues, pensar a solas, aunque la exposición de lo pensado no registre otra presencia que la de su misma estructura autónoma.

En este proceso del pensar, se nos advierte, hay un doble riesgo, las dos caras quizá de un mismo peligro que pone en juego la existencia del pensamiento: dejar en la sombra lo que no conseguimos consumir y acoger lo que no necesitamos. En realidad, en la acción del pensamiento necesitamos todo lo que desafía nuestra capacidad de asimilar, lo que choca con nuestras expectativas, lo que, al enfrentárenos, nos obliga a dinamizar nuestros esquemas, en definitiva, la contradicción, dirá Simone Weil, que no rehuyó abordar las contradicciones del pensar y supo hacer de ellas factor de crecimiento y, por ello, se convierte en interlocutora privilegiada a la hora de hacer de la lectura de sus escritos auténtica experiencia.

Ante éstos, pues, ¿qué es lo que deseáramos acoger, porque satisface alguna necesidad? o, lo que es lo mismo ¿qué sorprende especialmente, qué dificultad plantean, prioritariamente, como interpelación desde la que iniciar un diálogo con ella?, y ¿qué lugar ocupa el tema del trabajo en esta suerte de conversación?

A mi modo de ver, hay un rasgo muy característico y muy problemático en la obra weiliana, de cuya dificultad de asimilación ella misma es consciente: la unidad interna que sostiene y articula la totalidad de su pensamiento, una unidad compacta e indistribuable que se esfuerza en transmitir a través de una

---

<sup>6</sup> María Zambrano, *Notas de un método*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 15.

obra enormemente fragmentada, en su contenido y en su forma. Al final de su vida escribe a sus padres:

“Tengo una especie de certeza interior creciente de que se encuentra en mí un depósito de oro puro, que he de transmitir. Solamente la experiencia y la observación de mis contemporáneos me convencen cada vez más de que no hay nadie capaz de recibirlo. Es un bloque macizo. Lo que se añade se une a lo demás. A medida que el bloque crece, se hace más compacto. No puedo distribuirlo en pequeños fragmentos”<sup>7</sup>.

En este bloque se entrecruza su experiencia de la realidad y de la historia, su concepción del mundo y del ser humano, sus proyectos políticos y su reflexión sobre la belleza, la antropología y la religión, la física y la estética; y se entrecruzan a lo largo de un trayecto vital e intelectual muy breve, pero de una densidad considerable. La permanencia de una explícita preocupación política en la que el trabajo constituye un aspecto nuclear -hasta el punto de cerrar la última de sus obras con la propuesta de hacer de él “el centro espiritual” de “una vida social bien ordenada”- no deja de suponer un desafío teórico cuya fuerza apenas puede pasar desapercibida.

Si hay un elemento desafiante en los escritos weilianos es, sin duda, esta unidad interna que concede a sus planteamientos un carácter permanentemente liminar, desajustando todo tipo de sistematizaciones, y surge de una “inflexible correlación entre la contemplación y la acción, la teoría y la práctica, la doctrina y la existencia”<sup>8</sup>.

Cuando se atiende, en concreto, al tema del trabajo como uno de los focos de articulación de su propuesta, los argumentos de esta pensadora política, que no se vinculan sólo a los problemas de las circunstancias que la rodearon, sino que supo sacar de la reflexión sobre éstas un modo de enfrentarse al problema político con carácter universal y extremadamente singular, no pueden dejar de tomarse en consideración: ciertamente, vivimos en una sociedad que, a pesar de su característica “tolerancia” y quizá en virtud de ella misma, es manifiestamente hostil con los seres humanos y es también en el ámbito del trabajo donde su agresividad continúa mostrándose con toda evidencia; el pensamiento de esta autora,

<sup>7</sup> Simone Weil, *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 254.

<sup>8</sup> André Devaux, Prefacio a Adriano Marchetti, *Simone Weil. La critica disvelante*, Bologna, CLUEB, 1989, p. XI. Desde su investigación, como tesis doctoral en 1968, sobre “Poesía e lavoro in Simone Weil”, Marchetti ha acentuado el sesgo sintetizador del pensamiento de la autora, subrayando la centralidad del tema del trabajo en el mismo.

En una perspectiva diversa también se destaca el carácter nuclear del tema en trabajos como el de Mary G. Dietz, *Between the Human and the Divine. The Political Thought of Simone Weil*,

que recupera el trabajo como acción -intercambio de energía o, en expresión de Marx, “metabolismo del hombre con la naturaleza”- capaz de restablecer el equilibrio amenazado por la desmesura característica de la civilización<sup>9</sup> es el intento de hacer del mundo un medio hospitalario, configurando una estructura social que pueda satisfacer nuestras necesidades y dejar espacio al pensamiento.

Muy poco después de su experiencia directa de trabajo en las fábricas, Simone Weil escribe sobre la necesidad de “buscar una forma superior de trabajo mecánico en el que la capacidad creadora del trabajador encuentre una libertad de movimiento más amplia que la que proporciona el trabajo artesanal”; esta liberación de las capacidades propiamente humanas no supone, por tanto, la supresión del “maquinismo”, ni se orienta hacia “la reducción indefinida del tiempo de trabajo en la vida humana, en beneficio de un tiempo libre que no podría satisfacer ninguna de las grandes aspiraciones del hombre”; requiere, sin embargo, una forma de organización que haga del trabajo la mediación adecuada con la naturaleza:

“La organización del trabajo debe poder realizar el equilibrio entre orden y libertad. Las máquinas, en lugar de separar al hombre de la naturaleza, deben proporcionarle el medio para entrar en contacto con ella y para acceder cotidianamente al sentimiento de belleza en toda su plenitud”<sup>10</sup>

Este contacto real con la naturaleza deviene así condición de posibilidad para la subsistencia misma del ser humano y para la realización de su mundo. Es, en este sentido, la forma en la que en sus últimos escritos se llevará a cabo el “arraigo” -“la necesidad más importante y más desconocida del alma humana”- en el universo a través de los diferentes medios de los que el ser humano recibe “la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual”.<sup>11</sup>

## Pensar desde la experiencia

Partiendo de estas premisas, deberían atenderse básicamente dos cuestiones, cuya mutua implicación puede ser esclarecedora y también introductoria:

---

<sup>9</sup> Vid. Sylvie Courtine-Denamy, o.c., p. 96, que concluye así su análisis de la revisión weiliana de la obra de Marx y sus conexiones con el planteamiento de Hannah Arendt.

<sup>10</sup> Carta al ingeniero J. Lafitte en marzo de 1936, cfr. Domenico Canciani, *Simone Weil. Il coraggio di pensare*, Roma, Lavoro, 1996, pp. 171-172.

<sup>11</sup> Este punto, decisivo en el planteamiento de *L'Enracinement*, ha sido destacado recientemente en la presentación de la obra weiliana de Emilia Bea, “Simone Weil. Su filosofía del trabajo y del arraigo” en *El Ciervo*, n° 585, diciembre 1999, pp. 17-19.

En primer lugar, ¿qué dice esta presencia del tema del trabajo respecto a la autora, esto es, respecto a sus preocupaciones y aportaciones, sobre todo, respecto a su forma de enfocar el trabajo teórico y llevarlo a cabo? Para, en un segundo momento, plantearse, teniendo en cuenta las peculiaridades de su forma de proceder, qué nos dice ella en torno al tema en cuestión.

A modo de hipótesis cabría considerar que en la teoría weiliana del trabajo, así como en la importancia y valor que ella le dió, es decisiva su experiencia personal<sup>12</sup>. Si este tema es, ciertamente, constante en sus preocupaciones y central en su trayectoria vital e intelectual, ello se debe a la particular relación que se establece entre su vida y su obra, relación que condiciona la radical vinculación a la experiencia que define su idea de lo que es la filosofía -orientación hacia la verdad propia de la actitud y el comportamiento de quien decide aferrarse a la realidad. En este tejido de implicaciones, cuya circularidad es manifiesta muchas veces, se va acuñando y matizando una idea de lo que es el trabajo en la que, como se verá, pasan a segundo plano aspectos a los que se da un giro, de modo que, aunque habitualmente vienen considerados como básicos e, incluso, preliminares -como, por ejemplo, la distinción entre el trabajo físico e intelectual<sup>13</sup>, a la que la autora dedica, en su momento, importantes consideraciones-, no siempre quedan suficientemente destacados en las consecuencias que el planteamiento weiliano implica.

En su detallado y riguroso estudio sobre el compromiso político de la autora, Domenico Canciani se ha referido a la reflexión sobre el trabajo como “hilo rojo” y núcleo fundamental en su pensamiento, que puede ser tomado como guía en la lectura no sólo de los textos que corresponden a su época de militancia sindicalista (entre 1927 y 1934, año en que finaliza la redacción de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, la obra quizá más valorada por ella misma y que supone un momento decisivo de inflexión en sus planteamientos).

---

<sup>12</sup> S. Courtine-Denamy, o.c., p. 83, por ejemplo, afirma, refiriéndose a su experiencia personal del trabajo, que “de todos sus contactos con el mundo real éste será el más intenso”, y de él obtendrá ciertamente una experiencia que nunca más volverá a ser cuestionada. En este sentido, también A. Marchetti, o.c., p. 126, indica que el período de trabajo en la fábrica no puede considerarse como un momento concluido y aislado en su existencia.

<sup>13</sup> Que esta distinción pase a segundo plano obedece al hecho de considerar el segundo bajo el modelo y como una forma del primero. Lawrence A. Blum y Victor J. Seidler, en *A Truer Liberty. Simone Weil and Marxism*, New York, Routledge, 1989, destacando la actualidad de la revisión weiliana del marxismo y su influencia en la teoría política en relación al tema del trabajo, señalan cómo la categoría central del planteamiento es, justamente, la noción de trabajo manual, p. 143.



De hecho, la afirmación de Canciani la encontramos como comentario a las tajantes afirmaciones weilianas de sus *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne?* del año 1933:

“La única esperanza para el socialismo reside en aquellos que, desde ahora, realicen en sí mismos, en la medida en que es posible en la sociedad actual, esa unidad entre trabajo manual y trabajo intelectual que define la sociedad que proponemos”<sup>14</sup>.

Aunque el testimonio del autor puede considerarse una invitación a comprobar la pervivencia del tema, no sería posible registrar las referencias que la confirmarían, precisamente porque existen y son innumerables<sup>15</sup>. Esta presencia y centralidad del tema del trabajo, pues, ¿a qué responde?, y ¿qué quiere decir?

En primer lugar, recordemos el sentido amplio que la noción de trabajo tiene en Simone Weil que, poco después de su experiencia en la fábrica, escribe:

---

<sup>14</sup> Cfr. Domenico Canciani, o.c., p.51; el autor comenta: “La afirmación citada [...] informa ante todo sobre la existencia de un núcleo fundamental en el pensamiento de Simone Weil [...] En torno a la noción de “trabajo” y, más precisamente, en torno a la búsqueda de una síntesis entre la dimensión manual y la intelectual se origina, se concentra y retorna, lo esencial del pensamiento de Simone Weil”.

<sup>15</sup> Baste recordar que ya en 1925 colabora en la elaboración de un libro sobre Leon Letellier, al que admira como realización del ideal de síntesis entre trabajo manual y pensamiento, y colabora en su granja; los años 31 y 32 -que corresponden al inicio de su actividad docente y a su participación en el movimiento sindical- muestra un interés explícito por el tema de los instrumentos de trabajo paralelo a la preocupación por el acceso de los trabajadores a la cultura; las actividades llevadas a cabo en este sentido la conducirán a optar por dedicarse, al año siguiente, a la actividad teórica, motivo por el que pide un permiso a fin de “investigar el mecanismo de opresión del hombre por el hombre y por la máquina” -investigación que, como es sabido, la conduce a trabajar en las fábricas de Alsthom y Renault (en 1935) (trabajo que, ciertamente, forma parte de un proyecto teórico, como consta en la famosa carta a Alain, recogida en *Sur la science*, que consiste en estudiar la posibilidad de sustituir el álgebra por un método fundado en la analogía y los instrumentos de trabajo en relación con el pensamiento humano): las experiencias acumuladas quedarían resumidas en la consideración de que “la transformación de la ciencia, del trabajo y de la organización social son tres aspectos de un único problema”; al finalizar el verano de 1937 recoge en *La condición obrera* una síntesis de los trabajos elaborados en este sentido. 1938 es el año de la experiencia mística en la Abadía de Solesmes, que marca un hito fundamental en la evolución de sus perspectivas y de sus intereses; sería, sin embargo, erróneo, o al menos muy equívoco, pensar que esta evolución suponga un abandono de éstos (la correspondencia con su hermano en torno a la relación entre matemáticas y opresión, su interés por trabajar en el campo, la forma de realización de su tarea como intelectual y el contenido mismo de sus últimos escritos confirmarían el carácter nuclear del tema al que Canciani se refiere), igualmente ha de tenerse en cuenta que esta experiencia no es ajena a otras, vinculadas a la experiencia del trabajo (la de la esclavitud, por ejemplo, que ella misma vincula a la del cristianismo como “religión de los esclavos a la que es imposible, para éstos, no adherirse”, en Portugal)

“La grandeza del hombre es siempre recrear su vida. Recrear lo que le es dado. Forjar lo mismo que padece. Por el trabajo el hombre produce su propia existencia natural”.<sup>16</sup>

En el trabajo se juega la existencia humana, en su condición de humana, porque, en ausencia del mismo, el hombre deviene un elemento más del mundo material, esto es, queda cosificado. Ahora bien, frente a lo que podría esperarse de una pensadora política, para ella el tema antes de enfocarse en esta esfera conviene considerarlo por su relación a otras actividades humanas: la ciencia y el arte: “Por la ciencia el hombre recrea el universo a través de símbolos. Por el arte recrea la alianza entre su cuerpo y su alma [...] Remarcar que cada uno de estas tres creaciones es algo pobre, vacío y vano, tomado en sí y fuera de la relación con los otros dos. Unión de los tres: cultura obrera”, añade a continuación. Y, en esta perspectiva, en el trabajo como actividad humana quedan vinculados el trabajo físico e intelectual.

La caracterización del trabajo que aquí esboza se aproxima mucho a la que, al comienzo, presentábamos como del pensamiento; en efecto el pensamiento puede entenderse como trabajo teórico, pero trabajo, y esta forma de entenderlo no es extraña a Simone Weil, ni a su modo de llevarlo a cabo, que al respecto indicará bastante más tarde:

“El mundo es un texto de muchos significados y se pasa de uno a otro por medio del trabajo. Un trabajo en el que el cuerpo siempre interviene, como cuando se aprende el alfabeto de una lengua extranjera, este alfabeto debe entrar en la mano a base de trazar las letras”<sup>17</sup>.

El trabajo es, por tanto, la relación física que forma parte de nuestra lectura del mundo, si bien en la medida en que se vincula a la recreación de nosotros mismos y a la recreación simbólica del mundo.

En principio, pues, podemos afirmar que el pensamiento weiliano intentará dar cuenta de estas relaciones -mediación del cuerpo y capacidad simbólica-, empeño cuya primera consecuencia será arraigar toda teoría en la experiencia real.

<sup>16</sup> “Cahier I” en *Oeuvres complètes*, VI, Paris, Gallimard, 1994, p.116.

<sup>17</sup> “Cahier III”, ed. cit., p. 295

## El pacto con el universo

En *Science et perception dans Descartes*, escrito en 1929 para obtener el Diploma de estudios, escribía tras finalizar su análisis de la obra cartesiana: “A fin de cuentas, la única sabiduría consiste en saber que hay un mundo, es decir, una materia que sólo el trabajo puede cambiar”. Es decir, el trabajo define la relación del ser humano con la materia; una relación en la que éste configura el mundo en el que vive; sin embargo, esta relación no es simple: la materia que nos rodea es infinitamente más fuerte y poderosa que los individuos, que precisan de mediaciones cada vez más complejas para habérselas con ella.

Hasta la elaboración de las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, las preocupaciones weilianas parecen dirigirse a la consideración de estas mediaciones que, básicamente, enfoca bajo dos categorías: la máquina (los medios de producción) y la organización (los modos de producción). Pronto percibirá el modo en el que ambas funcionan: mecánicamente, esto es, obedeciendo las leyes de la materia y, por tanto, pueden llegar a ser, y de hecho lo son en la organización actual, dos formas de opresión.

El estudio de los instrumentos de trabajo no puede considerarse secundario en las investigaciones de la autora; desde el punto de vista de una perspectiva general de su obra este tema, sin embargo, queda vinculado a otros que adquieren, sin duda, un mayor desarrollo y entre los que existen conexiones relevantes: el tema del cuerpo -considerado una “fuente de misterio, que no podemos eliminar”<sup>18</sup> y del que los instrumentos vendrían a ser una prolongación; el de la ciencia -dedicada a intervenir en estas mediaciones a fin, precisamente, de paliar esa presencia del “misterio”, esto es, de sustituir la incidencia de la magia, aunque en su desarrollo haya asumido el mismo, o análogo, papel; y, naturalmente, la especialización y distribución del trabajo, es decir, la organización -consecuencia del perfeccionamiento de la máquina.

El interés de la autora por estas mediaciones que intervienen en la relación de los hombres con la naturaleza, es decir, en el trabajo, obedece, en líneas generales, al carácter problemático que han llegado a adquirir en el contexto de la sociedad actual, en el marco de la colectividad y una vez alcanzado un determinado nivel de desarrollo.

De hecho, las notas de sus *Cahiers* dan razón de la perspectiva que adopta respecto al tema, confirmando el sentido de las palabras de Marco Aurelio con las que introduce sus *Reflexiones*:

---

<sup>18</sup> *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 108.

“El ser dotado de razón puede hacer de cualquier obstáculo materia de su trabajo, y sacar partido de ello”:

La razón sería, pues, la capacidad de hacer del obstáculo materia de trabajo, y éste, en consecuencia, la actividad mediante la cual “el ser dotado de razón” asimila, propiamente, el obstáculo: hace de la energía cinética, energía potencial<sup>19</sup>.

Esta transformación de la energía que corresponde a la realización del trabajo<sup>20</sup>, en la medida en que define la naturaleza del ser humano, la satisface también; por ello “el signo de que el trabajo [...] está hecho para nosotros es la alegría, alegría que ni siquiera disminuye el agotamiento...”<sup>21</sup>, porque la alegría es “sentimiento de la realidad” y el trabajo es “sentir en la totalidad de uno mismo la existencia del mundo”<sup>22</sup>.

Por ello también, “el secreto de la condición humana es que no hay equilibrio entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza que le rodean y “le sobrepasan infinitamente” en la inacción”, de ahí la necesidad del trabajo, “la acción por la que el hombre recrea su propia vida”<sup>23</sup>, para restablecer el equilibrio.

Como es sabido, Simone Weil tiene una concepción materialista de la realidad, inspirada en Marx, del que juzga particularmente provechosa la aportación de su método:

“La gran idea de Marx es que en la sociedad, igual que en la naturaleza, todo se efectúa por transformaciones materiales. “Los hombres hacen su propia historia, pero en condiciones determinadas”. Desear no es nada, hay que conocer las condiciones materiales que determinan nuestras posibilidades de acción”<sup>24</sup>.

Las leyes que rigen el mundo material rigen también el mundo humano, igualmente la acción que media nuestra relación con el mundo está sometida a necesidades geométricas y mecánicas.

En el despliegue mecánico de la fuerza el hombre es depositario también de un centro de fuerza: el pensamiento “en la medida en que interviene en la vida material”<sup>25</sup>. El trabajo, pues, o los “modos de producción”, es la forma en la que el individuo “obedece a la necesidad atendiendo a sus propias necesi-

<sup>19</sup> Simone Weil, “Cahier inédit I”, ed. cit., p. 160.

<sup>20</sup> “Cahier inédit II”, ed. cit., p. 193.

<sup>21</sup> “Cahier I”, p. 77, aunque se refiere al trabajo “siempre que no sea inhumano”

<sup>22</sup> Ibid., p. 79.

<sup>23</sup> “Cahier I”, ed. cit., p. 87.

<sup>24</sup> *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 53.

<sup>25</sup> “Cahier I”, ed. cit., p. 78.

dades”, en la que establece un equilibrio con el entorno que le permite vivir: esto sólo es posible si el pensamiento encuentra un lugar, ya que, por otra parte, el trabajo es la forma en la que el pensamiento queda inserto en el juego de fuerzas que constituye la realidad.

Las *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* comienzan, sin embargo, llamando la atención sobre el problema de la situación actual: “la fuente de actividad y de esperanza está envenenada” y “la espera de lo que vendrá ya no es esperanza sino angustia”, hay una “carencia de fuerza” originada en la estructura que sostiene la vida social. Ahora bien, ¿cuál podría ser este origen?: ¿la organización del trabajo, que no deja espacio al pensamiento?, ¿o la de la sociedad, que lejos de satisfacer necesidades las crea, y cada vez más acuciantes en número e intensidad?, ¿la organización del pensamiento mismo -en la ciencia, por ejemplo- progresivamente distanciado de la realidad? La obra es un análisis de esta estructura, en su existencia actual y en sus posibilidades, que finaliza con una apelación teñida de individualismo:

“Los destinos futuros de la humanidad no son el único objeto que merece consideración. Sólo los fanáticos pueden conceder valor a su propia existencia sólo en la medida en que sirve a una causa colectiva; reaccionar contra la subordinación del individuo a la colectividad implica comenzar por rechazar la subordinación del propio destino al curso de la historia. Para decidirse a semejante esfuerzo de análisis crítico basta con comprender que permitiría a quien lo emprendiese escapar al contagio de la locura y el vértigo colectivo, renovando por su cuenta, por encima del ídolo social, el pacto original del espíritu con el universo”<sup>26</sup>.

Con estas aparentemente desesperanzadas palabras cierra las “conclusiones” en las que ha propuesto, como única vía de subsistencia de nuestra civilización, salvar la “capacidad individual de pensar y actuar” que la sociedad actual aplasta, atendiendo, en un trabajo que será a todas luces incomprendido, a las semillas de liberación que la ciencia y la técnica pueden contener; se trataría, dice, de “hacer el inventario de nuestra civilización” para preparar el futuro, “separar lo que sirve al individuo de lo que da armas a la sociedad contra él”.

Prescindiendo de las propuestas concretas de organización (en torno a la necesidad de obreros cualificados, a la conveniencia de dispersión de la industria etc.) que son siempre excesivamente discutibles, el cuadro que va dibujando en sus reflexiones y que culmina en el llamamiento a pactar con el universo por cuenta propia no parece especialmente optimista y resulta difícil imaginar qué lugar deja a un proyecto político.

<sup>26</sup> *Reflexiones ...*, ed. cit., p. 150.

## Indicaciones para un proyecto político

En el despliegue necesario y mecánico de las fuerzas de la naturaleza, que nos sobrepasan infinitamente, el ser humano sólo puede situarse haciendo uso de su centro de fuerza -el pensamiento que es trabajo-, para intercambiar energía: lo hace obedeciendo a la necesidad para satisfacer sus necesidades -y éste es el fin del trabajo, que requiere, en consecuencia y en primer lugar, el reconocimiento de la necesidad. He aquí, pues, un primer factor a tener en cuenta: saber reconocer la necesidad -y encontrar el modo de entenderse con ella-; un factor que la autora retomará desde el comienzo de *L'Enracinement* y desde el que establecerá su teoría de los deberes respecto a los hombres, también respecto a aquellos a los que no se les reconoce prácticamente derecho alguno.

Sin embargo, el trabajo moderno, en su organización, ha sustituido el fin por el medio -el rendimiento-, y lo ha hecho sirviéndose de una ciencia que, al sustituir el significado por el signo, cubre la necesidad natural de opacidad, de modo que la naturaleza deviene caprichosa y el hombre esclavo<sup>27</sup>. Es la sociedad, que hace de pantalla entre la naturaleza y el hombre, el origen de la esclavitud generalizada actualmente:

“El hombre es esclavo cuando entre el esfuerzo y la obra se encuentra situada la intervención de *voluntades* extrañas. Este es el caso tanto para el esclavo como para el señor en nuestros días. Nunca se enfrenta el hombre a las condiciones de su propia actividad. La sociedad hace de pantalla entre la naturaleza y el hombre”<sup>28</sup>.

Por tanto, un segundo factor decisivo de lo que será su propuesta política apunta a la necesidad de restablecer la relación con la naturaleza; ahora bien, ¿en qué sentido?; ¿con qué aspecto y dimensión de la naturaleza?; ¿cómo hacerlo?

La consecuencia de la opacidad, propiciada por la sociedad, es la presencia de una naturaleza caprichosa y que esclaviza porque niega la posibilidad de disponer del tiempo:

---

<sup>27</sup> Sobre este aspecto el libro de Wanda Tommasi, *Simone Weil: Segni, idoli e simboli*, Milano, Franco Angeli, 1993, ofrece un análisis particularmente interesante.

<sup>28</sup> “Cahier I”, ed. cit., p. 89. Poco antes ha recordado a Marco Aurelio al decir: “Quien se cree sometido a una naturaleza caprichosa es esclavo, quien se sabe sometido a una naturaleza determinada por leyes rigurosas es ciudadano del mundo”, porque la “ley es la única fuente de libertad”, es decir, el reconocimiento de la necesidad.

“¿Por qué la subordinación al capricho esclaviza? La causa última reside en la relación entre el alma y el *tiempo*. Quien está sometido al arbitrio está suspendido del hilo del tiempo; *espera* ( la situación más envilecedora!...) lo que traerá el instante siguiente; recibe lo que trae el presente. No dispone de sus instantes; el presente no es para él una palanca pesada sobre el futuro”<sup>29</sup>.

En la oscuridad nos encontramos en el tiempo del sueño y la única forma de sustraerse al sueño de un futuro que impide el contacto con lo real -el presente-, y así esclaviza, pasaría por el trabajo -que es “el tiempo que penetra en el cuerpo”-, siempre que fuese posible evitar la forma de organización que lo impide, esto es, la sociedad.

¿Tiene sentido, ante estas perspectivas, seguir luchando por elaborar un proyecto político, por la reforma de la estructura social? Simone Weil debió pensar que sí, e incluso mantuvo el trabajo en el centro de su proyecto.

Ciertamente entre las conclusiones de las *Reflexiones* y los escritos elaborados en Londres median circunstancias, calificables de excepcionales, en la trayectoria personal de la autora que dan lugar a la incorporación de innumerables temas y referencias nuevas. Con todo, y teniendo en cuenta la permanencia de sus preocupaciones políticas y la centralidad del trabajo en la tematización de las mismas, habría que insistir en la importancia que en esta evolución tiene la experiencia directa del mismo -una experiencia que, hay que señalarlo, emprende con carácter casi de experimento: decide trabajar en una fábrica para estudiar el mecanismo que allí tiene lugar, esperando controlar de algún modo las consecuencias de su decisión, pero se convierte en auténtica experiencia, es decir, en el encuentro con algo imprevisto que modifica no sólo sus expectativas sino a ella misma: La experiencia de la fábrica, dirá a continuación, “ha hecho cambiar [...] mi perspectiva total sobre las cosas”<sup>30</sup>, “de estos meses de trabajo [...] he salido muy distinta de como era cuando entré”, “unas semanas me habían casi transformado en una dócil bestia de carga”, en fin, “allí recibí para siempre la marca de la esclavitud”.

Si se recuerda la importancia, por una parte, de encontrar un espacio al pensamiento -lo que supone modificar la estructura social- y, por otra, de conseguir que intervenga en la realidad -lo que supone modificar el pensamiento mismo-, puede decirse que la experiencia en la fábrica tiene para Simone Weil un doble papel:

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> Carta a Albertine Thévenon, 1935, en *Ensayos sobre la condición obrera*, Barcelona, Nova Terra, 1963, pp. 15-16.

Según sus propios testimonios, recogidos en *La condición obrera*, los días transcurridos en la fábrica los vive bajo el peso de la obsesión del tiempo -en distintas formas, sin duda, pero principalmente en la necesidad de adquirir una velocidad que sobrepasa sus posibilidades físicas y en la distribución arbitraria, reiterada, monótona e inconsciente de la jornada que no deja espacio al pensamiento. Esta es, sin embargo, para ella una experiencia de la realidad, de su necesidad y de su fuerza.

Crear en el tiempo, aferrándose a la imposición del presente a través del cuerpo -que es nuestro límite- es el modo de no soñar. Asumir la corporalidad, enfrentada a la materia, mediante la experiencia real del trabajo físico que impide toda pretensión de dominio al atarnos al ahora, ocasiona simultáneamente un contacto efectivo con la realidad y una ruptura con los fantasmas de la imaginación: "Perder la ilusión de que se posee el tiempo. Encarnarse. El hombre debe realizar el acto de encarnarse, pues está desencarnado por la imaginación". Es ésta una tarea que implica violencia, la violencia originaria que produce el trabajo: "Por el trabajo el hombre se hace materia [...] es como una muerte".

Esta violencia, o esta suerte de muerte que permite despojarse de la perspectiva personal y, en una aparente paradoja, al encarnarse posibilita la adhesión a lo eterno, resulta necesaria para romper con el universo ficticio de las ensoñaciones y de la imaginación. Aunque, ¿por qué renunciar al sueño?, ¿a qué se debe esta elección de la realidad -que define la filosofía para ella- a toda costa?, ¿cuál podría ser su compensación?

En 1941 escribirá sobre la *Condición primera de un trabajo no servil* lo siguiente:

"Los únicos objetos sensibles a los que (los trabajadores) pueden dirigir su atención, son materia: los instrumentos y los gestos de su trabajo. Si estos objetos no se transforman en espejo de la luz, es imposible que durante el trabajo la atención se oriente a la fuente de toda luz. [...] No es posible encontrar en la materia, tal como se ofrece al trabajo de los hombres, una propiedad reflectora. Pues no se trata de fabricar ficciones o símbolos arbitrarios. La ficción, la imaginación, el sueño con nada tienen menos que ver que con lo que concierne a la verdad. Pero, por fortuna para nosotros, hay una propiedad reflectora en la materia. Esta es un espejo empañado por nuestro aliento. Sólo hay que limpiar el espejo y leer los símbolos que están escritos en la materia desde toda la eternidad"<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> *La condition ouvrière*, p. 266.



Nos encontramos ante el tercer punto de referencia que resultará esencial en el planteamiento weiliano: aferrarse a las cosas, descubrir su sentido y el sentido del mundo de los objetos, aprender a leerlo.

En realidad, estas palabras corresponden a la concepción de la realidad en la que la autora incorpora ya la presencia de lo trascendente en la naturaleza, es decir, la existencia de algo supranatural que establece el orden necesario en el universo, impidiendo que la fuerza ciega de la naturaleza sea soberana. Son palabras posteriores a la experiencia mística que impronta el desarrollo de su pensamiento a partir de un determinado momento. En ellas queda claro que, para abrir un espacio a esos momentos en los que desciende una fuerza de orientación inversa a la de la materia, es decir la “gracia”, deteniendo la caída de la gravedad, es necesario un vacío que pasa por esa especie de muerte que el trabajo proporciona.

La valoración de la violencia y la muerte en esta perspectiva propiamente religiosa ¿corresponde a su experiencia, anterior, del trabajo en la fábrica - metáfora de nuestra sociedad, en cuanto creación paradigmática suya y calificada por la autora de infernal? En otras palabras, fuera del marco de una concepción religiosa de la realidad ¿a qué pueden corresponder estos momentos de “gracia”?

A mi modo de ver, hay una lógica interna que vincula ambas experiencias -y que incorpora otras, como la experiencia también vivida de la guerra, en cuyo escenario aparecen igualmente momentos de “gracia” similares, o bien la experiencia intelectual del arte y de la necesidad de las relaciones geométricas, por ejemplo. Se trata de una lógica según la cual Simone Weil habría encontrado en la fábrica la base de su ontología dinámica, habría visto, y vivido, el devenir de la materia guiada por la fuerza y la fragilidad del ser humano ante ella, su puesto en este devenir. De acuerdo con esta lógica, sin embargo, queda excluida la justificación de cualquier estructura opresora y, por tanto, se explica que, aunque a través de esta misma estructura para ella ha resultado evidente que el *malheur* -la experiencia de la necesidad, en definitiva- es esencial a la condición humana, la autora no haya abandonado su incansable lucha por modificar esas condiciones de existencia, e incluso haya encontrado cada vez más urgente la elaboración de un proyecto político. Cabe preguntarse, una vez más, ¿por qué?

En la “Expérience de la vie d’usine”, también el año 1941, intenta que su descripción de la misma sea un acercamiento al “*malheur* misterioso” que allí se vive y es tan difícil de comunicar, precisamente porque su experiencia “crea una zona de silencio donde los seres humanos se encuentran encerrados como en una isla”<sup>32</sup>: hay, pues, vacíos que cierran, en lugar de abrir un espacio libe-

---

<sup>32</sup> O.c., p. 252.

rador. Intenta comprender escudriñando los rostros, las miradas, los gestos que allí encuentra, porque sabe que hay una diferencia esencial entre quien, como ella, entra en una de esas islas voluntariamente y por un tiempo y aquéllos para los que es su condición de existencia, sabe que para sus compañeros, y especialmente para sus compañeras, la fábrica invade sus vidas y no podrán incorporar momento alguno de vacío.

El primer efecto, nos dice, de este “*malheur* misterioso” es que “el pensamiento se evade” porque “no quiere considerar lo que le hiere”: en esto consiste la fragilidad, en primer lugar, en un estar expuesto al golpe que produce retraimiento y, en último término, aniquilación; el misterio está, sin embargo, en que no sólo se produce una ausencia de pensamiento, sino en que en virtud de esta ausencia nuestra existencia queda incorporada al movimiento de la materia, es decir, reaccionamos mecánicamente: si se recibe un golpe, se golpea, transmitiendo el mismo movimiento, cuyo dolor se intenta atenuar, también mecánicamente, produciendo ficciones -“las ficciones son muy poderosas en la fábrica”-: se vive pues en un mundo ficticio como protección a los sufrimientos inútiles, a la falta de comunicación y reconocimiento -en la fábrica “no se habla”, “uno no cuenta”-; ahí se pierde, de hecho, todo contacto con la realidad: “los ruidos no hablan de naturaleza ni de vida”, vige un ritmo automático y monótono marcado por las órdenes arbitrarias.

Es la organización lo que impide que ese contacto con la realidad se dé, porque hiere mortalmente al individuo que allí “no está en casa”, no encuentra espacio en el que establecer relaciones naturales: el problema no es, por tanto, el esfuerzo, la monotonía, el tedio o el cansancio, el problema es, ante todo, la carencia de un espacio familiar -el cuarto factor a resaltar en el pensamiento político weilliano-, es decir, un lugar de reconocimiento recíproco, un hogar en el que habitar.

“El tiempo y el ritmo son el factor más importante del problema obrero. Ciertamente el trabajo no es un juego; que en el trabajo haya monotonía y tedio es a la vez inevitable y conveniente; por otra parte, no hay nada grande en esta tierra, en ningún dominio, sin una parte de monotonía y tedio. Hay más monotonía en una misa en canto gregoriano o en un concierto de Bach que en una opereta. Este mundo en el que hemos caído existe realmente; somos realmente carne; hemos sido expulsados de la eternidad y debemos realmente atravesar el tiempo con esfuerzo, minuto tras minuto. Este esfuerzo es nuestra suerte (*partage*), y la monotonía del trabajo es una de sus formas. Pero no es menos verdad que nuestro pensamiento está hecho para dominar el tiempo y esta vocación ha de ser preservada intacta en todo ser humano”<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> O.c., p. 256.

Precisamente por esto “el tiempo y su distribución son el factor más importante del problema obrero”, dirá.

Dominar el tiempo como vocación propiamente humana ligada a la acción del pensamiento es conservar el futuro abierto, libre de ficciones, a pesar, e incluso a través y a causa de la inserción en el presente. Ello -insertarse en el presente- supone responder a la necesidad satisfaciendo las necesidades, de modo que esta acción -el trabajo- libere energía en lugar de anularla.

¿Qué impide dominar el tiempo? De la respuesta a esta pregunta deriva la orientación de la propuesta política weiliana.

El dominio del tiempo, en este sentido, está vinculado a la posibilidad de un pensamiento libre del riesgo permanente de la imaginación que nos sumerge en el sueño y en la mentira. Hemos visto que a este riesgo se sucumbe ante la amenaza de lo que hiere, y lo que hiere, ya en las *Reflexiones* lo había indicado, es la desmesura del entorno, la falta absoluta de relación entre nuestras posibilidades y las imposiciones que del exterior recibimos: “Vivimos en un mundo donde nada es a medida del hombre”. Dejar espacio al pensamiento supone, pues, en primer lugar, restablecer el equilibrio con la naturaleza, “pactar con el universo”, hacer de él un hogar humano.

Esta tarea requiere un compromiso individual que, según la experiencia de la autora y aunque ella no adecuase su comportamiento a la exigencia que supone, apunta al cuidado del cuerpo, quinto factor básico que destaca particularmente:

La causa de que la “máquina social” se haya convertido en una máquina para “aplantar los espíritus” la encuentra en que

“vivimos en un mundo donde nada es a medida del hombre; hay una monstruosa desproporción entre el cuerpo del hombre, su espíritu y las cosas que constituyen actualmente los elementos de la vida humana; todo está desequilibrado [...] Este desequilibrio es esencialmente una cuestión de cantidad” [...] En abstracto las cantidades son indiferentes, puesto que se puede cambiar arbitrariamente la unidad de medida; pero, en concreto, ciertas unidades de medida están dadas y han permanecido hasta ahora invariables, por ejemplo, el cuerpo y la vida humana, el año, el día, la rapidez media del pensamiento. La vida actual no está organizada a la medida de estas cosas; se ha trasladado a un orden de magnitudes completamente distinto, como si el hombre se esforzase en elevarla al nivel de las fuerzas de la naturaleza exterior olvidando tomar en consideración su propia naturaleza”<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, ed. cit., pp. 130-131.

La importancia del cuerpo cuando intentamos definir el abanico de nuestras necesidades y restablecer la relación con las cosas y con los otros hombres, ateniéndonos a la realidad y sin servirnos de la estructura ficticia de la colectividad, resulta esencial.

De su experiencia vivida en la fábrica obtendrá el sentido concreto de su compromiso político, muy concreto también -que la lleva a considerar que la noción de opresión es una “estupidez”: hay que hablar de “estructura opresora” y modificarla-, así como la confirmación de que éste no es viable si no se basa en el reconocimiento de la necesidad y en la escucha del cuerpo, como primera condición -una ética, pues, de la obediencia llevada hasta consecuencias que su urgencia por transmitir sus propias convicciones le obligó a descuidar.

Aunque individualmente restablecer el equilibrio supone atender al propio cuerpo, esta decisión -condición indispensable- no parece viable en la forma que ha tomado la civilización, de no introducir en ella “espacio, calor y silencio” -condiciones materiales también- a través de la configuración de medios alternativos a las colectividades en las que se desarrolla nuestra existencia.

A articular estos medios dedicó Simone Weil su actividad de los últimos años, con un éxito sólo relativo. Sin embargo, en virtud precisamente de su reflexión sobre el trabajo, dejó indicaciones especialmente valiosas en torno a la necesidad de una actividad que nos permita arraigar en el universo y hacer de nuestra relación con él un elemento de liberación, cuando se dan determinadas circunstancias; restablecido el equilibrio que la atención al cuerpo -en la que se concreta el reconocimiento de la necesidad y el respeto a la naturaleza en su configuración y en sus ritmos- hace posible, el universo deviene hogar, lugar de arraigo indefinidamente ampliable en el que participar vitalmente y obtener de esta participación vitalidad, en la medida en que esta vinculación sea real y, por tanto, fuente de energía.