

LA RELACIÓN ENTRE EL TRABAJO Y LA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO  
DE SIMONE WEIL. BASE PARA PENSAR LA EMANCIPACIÓN\*

THE RELATIONSHIP BETWEEN WORK AND POLITICS IN THE THOUGHT  
OF SIMONE WEIL. BASE TO THINK EMANCIPATION

A RELAÇÃO ENTRE O TRABALHO E A POLÍTICA NO PENSAMENTO  
DE SIMONE WEIL. BASE PARA PENSAR EM EMANCIPAÇÃO

*Pamela Jijón\*\**

Enviado: 16/08/2015  
Aceptado: 24/10/2015

**Resumen:**

El trabajo constituye el espacio por excelencia de relación del sujeto con la acción, y con el otro. Es en esta actividad donde los lazos de opresión se han cristalizado con mayor claridad, de ahí que es en el reconocimiento de la naturaleza política del trabajo, por sus propias condiciones de método y temporales, que podemos pensar en él como una posibilidad para pasar de la necesidad hacia la emancipación. El pensamiento de Simone Weil nos permite analizar al trabajo como lugar de la relación entre sujetos, dilucidar en él una naturaleza que conduce al hombre hacia la acción, y ver el carácter político de la misma.

**Palabras clave:** Simone Weil; Trabajo; Emancipación, Necesidad; Política.

**Summary:**

Workplace constitutes the space, by excellence, in which the relation between action and subject and in relation to other develops. It's in it that the bonds of oppression have been crystallised much clearer. It's in the recognition of the political nature of labour, having in mind its methodological and temporal conditions that we can consider it as an opportunity to step away from necessity into emancipation.

The line of thought of Simone Weil allows us to analyse labour as a place where we can relate to others, elucidate in it the nature of humans that drive us into action, and see its political nature.

**Key words:** Simone Weil; Emancipation; Necessity; Politics; Labour; Work.

**Resumo:**

O trabalho constitui o espaço por excelência de relação entre o sujeito, a ação e o outro. É nessa atividade onde os laços de opressão se cristalizam com maior clareza, além de considerar que, é no reconhecimento da natureza política do trabalho, pelas suas próprias condições de método e temporais, que podemos pensar nele como uma possibilidade para passar da necessidade a emancipação. O pensamento de Simone Weil nos permite analisar o trabalho como lugar de relação entre sujeitos, relacioná-lo a uma natureza que conduz o homem a ação, e ver a característica política desta.

**Palavras chave:** Simone Weil; Trabalho; Emancipação; Necessidade; Política.

\* Las citas utilizadas en este artículo son traducciones libres al español de la autora.

\*\* Docente investigador de la Universidad de las Américas de Quito. Inició sus estudios de filosofía en la Universidad Católica de Quito. Realizó su máster en filosofía en la Universidad de París 8, con especialidad en filosofía del lenguaje. En 2012 obtuvo su Phd en Filosofía en la misma universidad, especializándose en filosofía política y del trabajo.

## INTRODUCCIÓN

Si partimos del principio de entender al trabajo no sólo como una actividad de producción, sino como un lugar privilegiado de relación entre los sujetos, podemos entender que es en él dónde se han estructurado las principales relaciones de opresión y, por lo mismo, podemos plantear la hipótesis de encontrar en él posibles vías hacia la emancipación. Esta postura implica el reconocimiento de la unión entre el trabajo y la dimensión política, que fue separada con claridad en la influyente obra de Arendt.

El pensamiento filosófico y político de Simone Weil es fundamental al momento de estudiar lo político del trabajo, a través de la afirmación de una necesidad que puede conducir a la libertad, por la posibilidad de establecer un lazo entre el método y la temporalidad del trabajo con aquellos de la emancipación.

## EL TRABAJO COMO LUGAR DE RELACIÓN

Cuando hablamos del trabajo como lugar de relación entre los sujetos, y ante todo como lugar de manifestación de las relaciones de opresión, nos dirigimos hacia el concepto de alienación propuesto por Marx, en los inicios de su obra, especialmente en los Manuscritos de 1844.<sup>1</sup>

La alienación para Marx tiene cuatro momentos: en el primero, es la esencia de la relación entre el obrero y su objeto de trabajo, que le es extraño. En el segundo, la alienación tiene lugar en la relación del trabajo con el acto de producción intrínseco al trabajo, el obrero es extranjero a su actividad, “la actividad es pasividad, la fuerza impotencia, la procreación castración (...). La actividad se transforma en actividad dirigida contra él mismo, independiente de él, no le pertenece” (Marx 1968, 113).

De estos dos aspectos surge el tercero: la extrañeza que se establece entre el hombre y su esencia humana, “el ser genérico hombre, su naturaleza, así como sus facultades intelectuales genéricas, se transforman en un ser que le es extraño, en un medio de su existencia individual” (Marx 1968, 117). Finalmente, como resultado de estos tres puntos, la alienación se traduce

en la relación del hombre con el otro. “El hombre se opone a sí mismo, se opone al otro (...). La alienación del hombre, de manera más general, su relación consigo mismo, se realiza y se refleja en la relación con el otro” (Marx 1968, 119).

La relación con el otro surge del trabajo alienado del obrero y, así, “la relación del obrero al trabajo engendra la relación con el jefe del trabajo, sin importar que lo llamemos capitalista o lo que fuere” (Marx 1968, 119).

Es entonces en la naturaleza exterior del trabajo que se abren las puertas a la alienación. Como lo indica Dussel en relación a *El Capital* de Marx, el reino de la libertad es pensable únicamente cuando el trabajo no responde a ninguna necesidad exterior. El análisis que el autor hace sobre la alienación como base de las relaciones de producción es lo que permite permite afirmar en los *Manuscritos de 1844*, que la emancipación del hombre pasa por la emancipación del trabajo.<sup>2</sup>

De esta manera vemos que en la obra de Marx el pensamiento de la emancipación social se relaciona

1 En este texto el análisis que hace el autor sobre el concepto de alienación se articula al rededor del concepto de propiedad privada, así “es en el punto culminante de la propiedad privada que el misterio que le es propio reaparece, a saber que por un lado es el producto del trabajo alienado y por otro lado que es el medio por el cual el trabajo se aliena, que ella es la realización de esta alienación” (Marx 1968, 120).

2 La posibilidad de plantear la liberación del trabajo se encuentra desarrollada en los Manuscritos de 1844 y en la Ideología Alemana. En cuanto a su reflexión sobre la emancipación Marx sostiene por un lado la necesidad de liberar el trabajo de la dominación del capital, y por otro lado, afirma que la vía hacia la emancipación se encuentra en la dialéctica entre tiempo de trabajo y tiempo libre. Esta visión de la emancipación en relación al tiempo la encontramos desarrollada en los Grundrisse y en el libro 3 del Capital. Así, aunque el trabajo deba ser libreado de la dominación del capital, la emancipación del sujeto se encuentra por fuera de la esfera del trabajo. El tiempo libre debe ganar espacio sobre el tiempo de trabajo. Este último punto es ya planteado en los Manuscritos cuando afirma que el obrero se siente sí mismo sólo fuera del trabajo, se siente cómodo sólo mientras no trabaja.

directamente con la emancipación de los obreros. La emancipación social se hace posible a través de la emancipación de la clase obrera:

“no sólo como si se tratara de su emancipación particular, sino porque ésta implica la emancipación universal del hombre; ésta última está incluida porque toda la sumisión del hombre está implicada en la relación del obrero con la producción y que todas las relaciones de sumisión son variantes y consecuencias de esta relación” (Marx 1968, 121).

Si la emancipación social depende de aquella de los obreros, es porque las relaciones de servidumbre de las que la sociedad es presa, tienen como origen la relación del obrero con la producción.

Como podemos notar, en el inicio de su obra, Marx plantea una comprensión del trabajo como actividad ligada al sujeto que la ejecuta, de ahí la dimensión antropológica de su planteamiento.

En esta definición del trabajo, su emancipación implica la emancipación del sujeto. Sin embargo, cuando se plantea la diferencia que Marx establece entre la categoría de trabajo y aquella de fuerza de trabajo, siendo entendida esta última como el motor de la actividad del trabajador, que es vendida como una mercancía al capitalista, podemos entender la definición del trabajo como relación social de producción, tal cual es propuesto por el autor en *El Capital*.

Es al interior de esta relación de producción que pone al capitalista por encima del trabajador, y al valor del capital por encima del valor del salario, que Marx puntualiza el problema de la explotación, que se manifiesta, sobre todo, en la apropiación de la plusvalía por parte del capitalista.

El trabajo aparece en el pensamiento del Marx expresado en *El Capital*, no sólo como una actividad del sujeto sino como la relación entre sujetos. Y este punto es fundamental al momento de ver la dimen-

sión política del trabajo. Simone Weil afirma así que Marx “elabora una concepción de la opresión completamente nueva, ya no como usurpación de un privilegio sino como órgano de la función social” (Weil 1999, 47).

Otro punto importante del pensamiento marxista para pensar la dimensión política del trabajo es el concebir a este último como lo que hay en común entre todos los productos intercambiados. Marx critica a Aristóteles afirmando que éste pensaba al interior de una ciudad organizada sobre el principio de la desigualdad, y que reposaba sobre el trabajo del grupo de los esclavos.

Por su parte, Marx afirma que la posibilidad de intercambio entre los trabajos implica que una sociedad acepte la igualdad entre los sujetos y por lo tanto la igualdad entre sus fuerzas de trabajo “la igualdad y la equivalencia de todos los trabajos (...) no pueden ser descifradas sino cuando la idea de igualdad humana haya adquirido la tenacidad de un prejuicio popular” (Marx 1968, 590-591) Es decir, el principio de igualdad es el punto de partida del reconocimiento de la acción del otro, de su trabajo como equivalente al mío, sin hacer referencia a sus objetivos, a sus transformaciones de la materia.

Cuando esta igualdad no se presenta estamos frente a lo que, en términos de Proudhon, serían accidentes. En tanto accidente, la desigualdad llevaría en sí misma la posibilidad de su solución. Sería por la acción del sujeto que se podría restablecer la igualdad. Así, según Proudhon, la desigualdad es un “accidente ante el cual la prudencia del legislador, la habilidad del economista, la sabiduría del pedagogo, están llamadas a presentar un remedio” (en Chenavier 2001, 132).

Simone Weil,<sup>3</sup> retomando la idea de Proudhon<sup>4</sup> –para quien toda sociedad se funda en el concepto de igualdad– afirma en su artículo *La división del trabajo y la igualdad de los salarios*, que en una sociedad justa lo uno se intercambia con su parecido.

3 Cabe señalar que para la autora, al división del trabajo vuelve imposible la medida en relación a la tarea, por lo que para medir y distinguir a los trabajos debemos volcarnos hacia lo que tienen en común: el espíritu (Weil 1999, 250).

4 Por su lado Proudhon afirma que la única medida se encuentra en el trabajo mismo; es el trabajo la medida de todos los trabajos, y no así el talento, como lo podían afirmar Fourier y Saint Simon, por lo que en su texto *¿Que es la propiedad?*, sostiene la necesidad de igualar el talento.

## LO INAPLICABLE DE LA EXCLUSIÓN DEL TRABAJO DE LO POLÍTICO

En su obra *La condición humana*, Arendt se propone pensar lo que hacemos, y desde ahí desarrolla su planteamiento sobre la *vita activa*, al interior de la cual distingue tres tipos de actividades propias a la condición humana: el trabajo, la obra y la acción. Tanto en los griegos como en los romanos, los conceptos de trabajo y obra difieren. Así, para los primeros *ergon* designa la aplicación de la forma a la materia y se diferencia del *ponos*, que está marcado por el aspecto difícil, doloroso, que implica el contacto con la materia. Los romanos, diferencian en cambio *labor* de *opus*.

De la distinción que Arendt hace entre las tres actividades de la *vita activa*, no debemos deducir una separación fijada o absoluta, pues existe una dinámica que hace que no sean “tres realidades separadas, sino tres trazos de la existencia humana que conocen según las épocas o las circunstancias acentuaciones diferentes” (Tassin 1999, 286).

Arendt, siguiendo la concepción griega del trabajo, afirma que éste está relacionado con el ciclo biológico de la vida, entendida como *zoé*. Es la actividad que permite al hombre reproducirse, está, por lo tanto, estrictamente ligada a la necesidad. El desprecio de los griegos por el trabajo, a causa de su relación con la necesidad, movilizó la violencia de la esclavitud ya que “la dominación de los hombres era necesaria ante la necesidad vital” (Tassin 1999, 55).

El trabajo es la actividad que produce aquello que el hombre necesita para subsistir, está ligado al proceso biológico, y, de esta manera, “la condición del trabajo humano es la vida misma”. Las producciones resultantes del trabajo están destinadas al consumo y no tienen ninguna posibilidad de permanencia en el mundo, el acto de producción y de consumo están unidos, no hay duración que se instale entre ellos; “dicho de otra manera, el trabajo es circular, iterativo, cíclico y anónimo” (Amiel 1996, 54).

Al caracterizarse por el consumo inmediato de sus productos, la marca del trabajo consiste en ver “el resultado del esfuerzo consumido casi al momento en que se realiza el esfuerzo” (Arendt 2006, 132), y de, esta manera, por la ausencia de duración, el trabajo a diferencia de la obra no deja nada tras de sí.

En relación a este punto, en su prefacio de *La condición humana*, Paul Ricoeur, refiriéndose a Locke, afirma: “esas cosas buenas que son realmente útiles para la vida del hombre, para la necesidad de subsistir (...) son generalmente de corta duración (...), si no se las consume se corrompen y se pudren” (Arendt 2006, 15).

Por otra parte, nos importa subrayar el carácter aislado del trabajo en el pensamiento de Arendt, quien lo analiza desde su naturaleza antipolítica. El trabajo es antipolítico en el sentido de que no permite el establecimiento de ningún mundo. Éste es, para Arendt, una actividad solitaria, que no permite la revelación del quién (propio de la política). La *poiesis* aparece ante los ojos de la autora como aislante, la fabricación se realiza bien en el aislamiento. De esta manera el *animal laborans* es sujeto de una experiencia desoladora y desolada del mundo, la de la des-obra” (Arendt 2006, 204).

Al contrario, la pertenencia al mundo es dada por la obra, esta está hecha para durar, su objetivo no es el del consumo. Teniendo en cuenta que la centralidad de esta actividad es el objeto a ser producido, la misma tiene un inicio y un fin, lo que la diferencia de la naturaleza circular del trabajo. La obra tiene un límite temporal marcado por la producción del objeto, pero sus producciones están hechas para quedarse en el mundo, al menos por una generación.

La producción de la obra no es solitaria, pero aunque estemos en la esfera de lo público no se trata todavía de un espacio político. “Por ello la obra no es como el trabajo, antipolítico, sino solamente apolítico” (Arendt 2006, 56).

[L]a vida de la gente con oficios puede ser apolítica, pero no es necesariamente antipolítica; a diferencia del trabajo, actividad en la que el hombre no se une ni al mundo ni al resto de hombres, sólo ante su cuerpo, ante la brutal necesidad de permanecer en vida. (Arendt 2006, 274)

La distinción entre obra y trabajo se diluye cuando la autora afirma que “la productividad del trabajo no produce sino sólo de paso, objetos pues, se preocupa

ante todo de medios de reproducción (...), no produce sino vida” (Arendt 2006, 133). A partir de este punto de vista, todo trabajo es productivo, y, para la autora, en una humanidad socializada la distinción entre trabajo y obra desaparece porque el único objetivo es el de garantizar el proceso vital de reproducción. “Todas las cosas toman un sentido ya no por sus cualidades objetivas de cosas-del-mundo, sino como resultados del trabajo vivo en función del proceso vital” (Arendt 2006, 133).

El punto extremo de la relación entre el trabajo y la vida, y su capacidad de contradicción, es subrayada por la autora en relación al sistema de los campos de concentración en el que se vivió “la tentativa totalitaria de una reducción de los hombres a la especie animal” (Tassin 1999, 197). En efecto, la existencia en los campos de concentración se reduce sólo a la dimensión de la vida, que está a su vez sometida al trabajo.

Una contradicción aparece como consecuencia de la dominación que caracteriza los campos de concentración; la dominación vigente en los campos, contradice al trabajo mismo, ya que éste ya no está para garantizar la sobrevivencia de los hombres: “los campos reducen al hombre a la actividad del trabajo, pero dan la vuelta a la condición vital del trabajador contra ella misma” (Tassin 1999, 198).

En el pensamiento de Arendt, esta crítica vehiculizada por la lectura de la realidad de los campos de concentración reduce al trabajo sólo a una condición vital, y de ahí surge, no sólo su posición en la relación entre trabajo obra y acción, sino también su punto de vista crítico hacia el pensamiento de Marx, que se-

gún Arendt atribuye un puesto demasiado central al trabajo. Pero, como lo señala Tassin, la autora ignora

“casi totalmente el análisis por el cual Marx exhibe en el trabajo, lugar y modo de la alienación humana, el movimiento de transformación del trabajador, de transformación de la relación de explotación que aliena a los hombres y por lo tanto, el movimiento por el que la emancipación humana está entendida como emancipación política del modo de producción capitalista” (Tassin 1999, 200).

Volviendo a la exclusión que Arendt opera del trabajo en la política, podemos decir que para la autora la política nace en el espacio entre los hombres, en el mundo entendido como espacio de las producciones y las relaciones humanas que sobrepasan las relaciones ligadas al trabajo. La crítica que realiza de la sociedad moderna se levanta por el hecho de constituirse por la masa de *animal laborans* y cuya “absorción de toda actividad en aquella, vital, del trabajo erige el consumo en el desafío último de toda producción, y a la abundancia en el único criterio de evaluación de las actividades” (Arendt 2006, 227).

Es en la época moderna que, para Arendt, el trabajo fue elevado al rango de actividad pública, y de esta manera librado a su monótona periodicidad cíclica. El desprecio que el mundo antiguo manifestaba hacia el dominio privado por ser el lugar en que el trabajo se hacía cargo de las necesidades de la vida, determinaba que el hombre “no exista en esta esfera en tanto ser humano sino como espécimen de la especie” (Arendt 2006, 85).

## LA NECESIDAD DE ESTABLECER UN PENSAMIENTO POLÍTICO DEL TRABAJO

Para fundamentar la idea de la centralidad de lo político del trabajo nos referiremos al pensamiento de Simone Weil, quien, a diferencia de Arendt que afirma que “nunca las relaciones de trabajo entre los hombres pueden constituir un espacio de apariencia” (Leibovici 2001, 310), sostiene que “aunque siendo por excelencia el vector de la opresión humana, el trabajo es la actividad suprema. Acción metódica del hombre sobre la naturaleza, es el acceso a la realidad” (Leibovici 2001, 316).

En esta naturaleza del trabajo como actividad suprema podemos identificar su dimensión política

[l]a finalidad del trabajo, es el ejercicio de la potencia metódica por la cual cada uno puede ser reconocido como similar por los otros por el hecho de que también trabajan. Hay entonces una función política del trabajo, que es fundador del lazo de amistad entre los hombres, que

los iguala, entregándoles sus derechos y pacificando sus relaciones” (Chenavier 2001,139)

En la definición que Simone Weil da de la libertad, afirmando que el hombre libre sería aquel cuyas acciones provendrían de un juicio anterior concerniente a la finalidad que se propone y la cadena de medios para llegar a la misma, podemos leer la unión que establece entre ésta y el trabajo, pues ve en el trabajo la posibilidad para pasar de la necesidad a la libertad. De esta manera la libertad puede encontrarse en el trabajo bajo la forma de un “acto de sumisión consciente ante la necesidad” (Leibovici 2001, 308-309).

### La afirmación de la necesidad

La asociación entre la necesidad y la ausencia de libertad, la restricción, nos parece, en un primer instante, una realidad que no podemos evitar. Podemos seguir el razonamiento de Aristóteles para establecer la relación entre restricción y voluntad, para quien todo aquello que es involuntario parece restricción, y es, por lo tanto, desagradable.

Aparece para el lector una relación inseparable entre el acto involuntario y la restricción, o la necesidad. Si trasladamos este pensamiento al contexto del trabajo, el instante en el que éste deja de ser un acto voluntario, como se observa en un sistema de dominación y de dependencia, se vuelve nada más que la respuesta a una restricción, al principio externo: la necesidad, “y como lo dijo Evenus: todo negocio/comercio necesario es desolador” (Aristóteles 1984, II,7,1223a30)

La necesidad, tanto en el ámbito social como biológico, aparece como un núcleo de la opresión, y así “no encarna más ese algo en contra del cual se construyó la humanidad, sino que se convierte en una producción de la historia (...). La necesidad es reconstituida en el juego de la opresión, donde la fuerza logra transformar al hombre en una cosa” (Lecerf 2002, 119).

Los individuos *inferiores* en la escala social son explotados en el nombre de la garantía de vida del resto de la sociedad. Un grupo se apropia de la vida de los

hombres explotados, toma sus cuerpos, sus fuerzas, su tiempo. Es un tipo de intercambio donde el trabajo de unos es el precio para garantizar la libertad de otros.

De esta manera, las relaciones de interdependencia se estructuran a partir de la existencia de la organización social de la ciudad, dado que el hecho mismo de vivir en comunidad implica la imposibilidad de ser autosuficiente.<sup>5</sup>

Para Aristóteles, la esclavitud permite al resto de la sociedad consagrar su tiempo a las actividades liberadoras, ejercer su humanidad. La sociedad se divide: un grupo tendrá el derecho de tener una vida que se construye libremente por las actividades que la ocupan, mientras que la parte sometida de la sociedad, reducida a la cualidad de *instrumento animado*, será completamente excluida de dicha esfera: “al contrario de la esfera de la libertad, que nos acerca a lo divino, se despliega la esfera de la necesidad, la del trabajo, y en primer lugar del *ponos*, del trabajo penoso, de las tareas degradantes, por esencia serviles” (Méda 1995, 41-42).

Por el contrario, para Arendt y Weil, la libertad y la necesidad no se oponen. Así, en las *Reflexiones*, Weil afirma que si entendiéramos por libertad la simple ausencia de toda necesidad, dicha palabra estaría vacía de toda significación concreta. Es decir, es imposible afirmar una negación de la necesidad al interior de la libertad, lo que nos impediría hablar de ambos términos como contrarios.

Por su parte, Arendt en *La condición humana* sostiene que la eliminación de la necesidad, lejos de provocar automáticamente la instauración de la libertad, no hace más que borrar la línea que distingue la libertad de la necesidad. Es decir, que no existe una relación de causalidad entre la eliminación de la necesidad y el advenimiento de la libertad; y, además, esta eliminación provocaría la imposibilidad del juicio que separaría ambas condiciones.

Sin embargo, como Lecerf afirma en su artículo *El arco de Filoctetes*,

<sup>5</sup> La pertenencia a la ciudad, según Aristóteles, implica una condición de insuficiencia individual: “El hombre que no puede vivir en comunidad o que no tiene ninguna necesidad de hacerlo, porque es autosuficiente, no forma parte de la ciudad; por tanto, es un monstruo o un dios” (Aristóteles 1960, Libro I, 1253<sup>a</sup> 14).

si ambas establecieran una misma relación entre libertad y necesidad, quizás no sería igual cuando la libertad acaba de sustituir a su contrario (...) para la primera (Arendt) la necesidad se sustituye a la violencia, mientras que para la segunda (Weil), es la violencia, en la cual la opresión social no es más que una encarnación, la que sustituye a la necesidad (Lecerf 2001, 267).

De la definición que Weil da de la libertad, retenemos la importancia acordada al trabajo. Éste puede ser visto como el lugar de paso de la necesidad hacia la libertad; no podemos negar su relación con la necesidad, que hace del trabajo una actividad indispensable para la vida. Así, en *Echar raíces*, Simone Weil afirma: “el trabajo y la muerte son cosas de necesidad y no de elección”; “inmediatamente luego del consentimiento ante la muerte, el consentimiento ante la ley hace del trabajo algo indispensable para la vida”.

Para Weil, la necesidad está ligada a lo inmediato; por su parte, el trabajo como actividad indirecta, da lugar a una brecha entre la necesidad y la satisfacción, no se lo realiza como consecuencia de una necesidad sino como la búsqueda de un fin. Así, trabajar en miras de la sola existencia, representa la esclavitud. El trabajo obedece a la necesidad, pues él es la acción de recorrer todos los puntos intermediarios, lo cual es llamado por la autora la “necesidad geométrica” (Weil 1999, 135).

Si ponemos al trabajo en el centro de la construcción de una organización social liberadora, es porque hemos aceptado en un inicio la definición de Weil de la libertad, como la relación entre el pensamiento y la acción. Esta relación apunta a la destrucción de la división entre trabajo manual y trabajo intelectual, responsable en gran parte de la opresión del sistema.

Es en el trabajo que la posibilidad de acuerdo entre pensamiento y acción puede realizarse de la mejor manera. En los *Cuadernos*, Weil afirma que: “lo que hace falta intentar enseñar a los obreros es a transportar la noción de necesidad que encuentran en su trabajo a los negocios humanos” (Weil 1994, 95). Por

tanto, la consciencia del sujeto se forma en la experiencia del trabajo.

Es decir, sostenemos que la actividad del trabajo es el lugar privilegiado para que el sujeto pueda entablar un camino de liberación, que se construye cada vez que la acción responde directamente al pensamiento. En el cuaderno 1 se lee:

definición concreta de la libertad: cuando el pensamiento de la acción precede a la acción (...) podemos decir “huyo, entonces tengo miedo” pero no “tengo miedo, entonces huyo”. (Weil 1994, 95)

Más tarde en el texto, Weil se pregunta sobre los contenidos de dicho pensamiento:

“Ahora, ¿cuál será el contenido de este pensamiento? Sólo puede ser la necesidad, ya que el pensamiento no tiene otro objeto que el mundo”. (Weil 1994, 96)

### La formulación de un método

Pensar las líneas de un método de liberación nos puede permitir salir del impase que nos había señalado Simone Weil en su texto *Noción del socialismo científico*: “la lucha contra la opresión social se condujo, hasta los últimos tiempos, sin ningún método” (Weil 1994, 315).

El objetivo que Simone Weil nombra al final de sus *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, es el de “renovar el pacto del espíritu con el mundo”, pasando “por la extensión del modelo del trabajo a todas las actividades” (Chenavier 2001, 302). Se trata, primero, de saber si las necesidades sociales están fuera del alcance de la “buena voluntad iluminada de los hombres”<sup>6</sup>. De ser el caso, habría que “definir a título de límite ideal las condiciones objetivas que darían lugar a una organización social absolutamente pura de opresión” y, de esta manera, intentar acercarnos a este ideal, lo cual implica “definir el poder de acción y las responsabilidades de los individuos considerados como tales” (Weil 1995, 47).

6 Esta voluntad es percibida por Weil como “único principio del progreso social” (Weil 1995, 46).

Para Simone Weil, la noción del límite es fundamental y podemos, como afirma Lecerf, encontrar esta noción también en la obra de Arendt, incluso si el origen es distinto, ya que para Weil el límite no nos pertenece y para Arendt no es más que una categoría de acción. Además, en la primera encontramos la noción de límite ideal, la cual no encontramos en Arendt.

La noción de límite ideal se relaciona con la noción de revolución, ya que ésta última es vista por Weil como un “límite teórico de las transformaciones sociales” que expresa la idea de una “organización social absolutamente llena de opresión” (en Lecerf 2001, 273). La revolución se presenta como un límite que plantea la ilusión de una sociedad no opresora y que motiva la acción del hombre por la transformación del mundo.

El límite ideal es la libertad, “un límite ideal que nos hace recordar la definición del mito que Sorel pidió prestado a Vico” (Lecerf 2001, 273), pues, “para Sorel, el mito es lo que jamás podrá ser alcanzado y que, sin embargo, conducirá a las masas a querer derrocar las situaciones existentes” (Lecerf 2001, 273). Simone Weil nombra este mito ideal como “lo que nos permite establecer las prioridades en lo que respecta a las acciones por emprender, lo cual, por consiguiente, nos conduce a asociar en el presente la idea de una potencialidad y no de lo dado” (Lecerf 2001, 274).

En esta noción del límite ideal y del camino que hace falta recorrer para alcanzarlo, leemos la ausencia de la inmediatez que caracteriza justamente al trabajo; para Weil, la necesidad es inmediata, mientras que el trabajo es justamente lo que es mediato, lo que es testigo de una brecha entre el momento del inicio de la actividad y el alcance del objetivo. Existe en el trabajo un movimiento que perdura y, en esta brecha temporal, encontramos la posibilidad de transformar lo que nos fue dado, al mismo tiempo que nos acercamos a sus límites. Así, “la libertad, ‘límite ideal’, permanece fuera de nuestro alcance, pero el movimiento que nos conduce a buscar el advenimiento nos permite, no obstante, empujar aún más lejos las fronteras de la opresión” (Lecerf 2001, 274).

Esta comprensión de la brecha temporal, ve en el movimiento un acto liberador: “este camino hacia la libertad sería en sí mismo una primera libertad ro-

bada a la opresión, y quizás incluso la más esencial” (Lecerf 2001, 275). Para Simone Weil existe entonces una concepción de la libertad ligada a la práctica, al trabajo.

El hecho de no seguir este método que permite develar las posibilidades de realización de un ideal “claramente y concretamente concebido” (Weil 1995, 48), permite a aquellos que poseen la fuerza, el imponer un mal real como si se tratara de un mal menor. Este método, propio del trabajo, en su temporalidad, acerca para Weil la política al trabajo: “bajo esta condición, solamente la acción política podría convertirse en un análogo del trabajo, en lugar de ser, como fue el caso hasta ahora, ya sea un juego o una rama de la magia” (Lecerf 2001, 47). Simone Weil mira en el trabajo la posibilidad de hacer existir la libertad y la igualdad:

“Ni la libertad ni la igualdad tienen sentido como simples reivindicaciones. Hay que hacerlas existir. Por una parte, cada hombre debe conformar sus acciones por la virtud; por otra parte, los trabajadores deben conformar la sociedad haciendo de las relaciones sociales relaciones entre trabajadores como tales.” (Weil 1999, 272)

Se debe comprender la acción política como un trabajo, es decir, como algo metódico, ya que la acción política que es solamente espontánea está condenada a morir, pues los sujetos que la conducen a un momento o a otro deberán responder a su necesidad de supervivencia y deberán detener la acción.

Este método debe también implicar lo que habrá como proposición futura, esto es, definir la acción y la organización una vez que la comunidad tenga en sus manos la dirección política, para no caer en una necesidad administrativa demasiado complicada que forzaría a recaer en una poderosa burocracia. Pero, al mismo tiempo, un método mínimo debe ser establecido para evitar el retorno aún más nefasto de un sistema opresor.

Para Weil, el lugar del trabajador en una organización revolucionaria debe ser buscado en los sindicatos, bajo la condición de que éstos se basen en la analogía de las funciones sociales y no en la analogía de las opiniones. En efecto, cuando los trabajadores no



logran relacionar “su deseo de una sociedad menos oprimida y la conciencia misma de su función productiva (...) (ellos) no tienen, en lo que respecta al orden social, más que opiniones desprovistas de eficiencia” (Weil 1955, 73). En consecuencia, la toma de poder por parte de los trabajadores pasa, para Weil, por la unión para el reconocimiento de la analogía de la función social. Así:

“para que el poder pueda pasar efectivamente a los trabajadores, éstos deben unirse, no por el lazo imaginario que crea la comunidad de las opiniones, sino por el lazo real que crea la comunidad de la función productiva”. (Weil 1955, 74)

La conciencia de clase sería, entonces, la conciencia de la analogía de la función social como productores. Sin embargo, Simone Weil, a partir de 1933, señalará la imposibilidad de la acción revolucionaria por las características mismas del trabajo modificado por su racionalización y el maquinismo. De hecho, los trabajadores en estas nuevas condiciones de trabajo ya no pueden transportar la ley del trabajo a la acción política.

### **El paralelo entre la temporalidad de la emancipación y la del trabajo**

Como ya lo hemos dicho, el trabajo no está inscrito en la inmediatez: hay una duración que separa la voluntad de acción de la realización del producto. Cada gesto se inscribe en una duración que hace evidente la extensión temporal de la acción y, en este sentido, permite ver lo que el trabajador consume de sí mismo en esta duración. En este sentido,

“la ley del tiempo, es entonces la ley según la cual el trabajo es el único medio para pasar de un proyecto a la obra. Es por esto que el tiempo es dirigido del proyecto a la obra; dicho de otra manera, e incluso en la memoria, dirigido hacia el futuro”. (Weil 1999, 135)

Esta distancia temporal no se experimenta desde un punto de vista individual, sino desde la interacción con la materia que nos es exterior y que resiste. Esta materia está inscrita en un tiempo que es el de nuestra acción y que apunta hacia su transformación, el im-

pulso de oposición; lo que hace posible el estiramiento de la acción implica, a la vez, también la resistencia.

Así, la tensión entre la materia y el sujeto que la trabaja es un estiramiento temporal, su medida es el tiempo, la lucha se inscribe en él como un elemento que excluye la gratuidad de lo inmediato. Simone Weil afirma a este propósito que “medir el trabajo realizado sería medir la resistencia (...) por la cual la materia extendida me impide producir inmediatamente el cambio que deseo” (Weil 1988, 4). Entendiendo que el trabajo está inscrito en un tiempo que dura, que no produce saltos, podemos decir que su naturaleza es aquella de la resistencia, en el sentido del mantener, del avance progresivo sin saltarse ningún paso. No hay saltos en el esfuerzo, es continuo. El dolor impuesto en el trabajo viene de esta necesidad de vivir la acción en el tiempo como una continuidad que debe ser mantenida. Este sostén de la acción en el tiempo por parte del sujeto, caracteriza el esfuerzo.

La actividad se reencuentra con la vida en la fusión de un tiempo que fluye en una continuidad que no admite relajamiento. Esta continuidad tiene, además, una velocidad precisa, la actividad no puede estar ni por encima ni por debajo de ella sin arriesgarse a destruir la continuidad y volverse ineficaz. El ritmo llega entonces a ubicarse en la mano de la continuidad, hay que hacer el esfuerzo de sostenerla.

De tal suerte, el paso por los intermediarios constituye la esencia de una actividad que es un trabajo. El orden llega para imponerse a nuestras acciones, el sujeto de una cierta forma se ve subordinado al orden de la secuencia en una continuidad de un ritmo. Sobre esto, Alain afirma que en el trabajo hay “algo de ininterrupción, de seguimiento (...) que no se encuentra ni en el juego, ni en las obras de ocio” (Alain 1960, 102).

Sentimos la presencia del tiempo en cada uno de nuestros actos, como determinante del flujo de nuestra existencia; en otros términos, el tiempo nos pesa, ya que no se separa jamás de nuestras acciones. Entonces, el sujeto existe en el tiempo. Simone Weil da una importancia particular al futuro en su análisis del tiempo como condición de nuestras acciones. En efecto, para ella el futuro no puede darse en el inmediato, está separado de nosotros; esta separación nos

recuerda su definición del trabajo. Existe entonces un lazo entre el trabajo y el *yo*, lazo que pasa por el tiempo que está definido por Weil como la “separación entre lo que soy y lo que quiero ser, de tal manera que el único camino de mí hacia mí, es el trabajo” (Weil 1999, 142).

Este punto nos importa particularmente en cuanto a la “separación entre lo que soy y lo que quiero ser”, puesto que tal separación implica, en primera instancia, la toma de conciencia de las condiciones de la existencia presentes y la evaluación de lo que quisiéramos cambiar en ellas. En esta toma de conciencia se elabora la posibilidad de cambio. El cambio no llega como una inmediatez que revelaría la magia, ya sea de la acción o de la palabra. Estamos efectivamente lejos de poder plantear un lenguaje que por su carácter performativo pueda modificar en el instantáneo nuestra existencia, nuestras condiciones. Estamos al interior de la comprensión del tiempo extendido, como compuesto de intermediarios, como el lugar de la mediación del trabajo.

Entonces, el tiempo nos separa de nosotros mismos, pues no existe la inmediatez entre nuestro presente y nuestro deseo de modificarlo, no podemos cambiar ni transformarnos en el inmediato. Este tiempo, que es una condición de nuestro trabajo, que lo moldea, nos es exterior, y es esta constatación de exterioridad lo que nos pone en relación con el mundo. Nuestra relación con el mundo pasa por la constatación del tiempo como condición y como exterioridad.

El tiempo entendido como mediato nos permite trazar el paso del proyecto a la obra. Así, se introduce la noción de espera, que es fundamental para el tema que nos ocupa; de hecho, a propósito de la obra de arte, la espera está definida por Weil como la “continuación de un espacio del tiempo donde todas las fuerzas del cuerpo tienden hacia el futuro” (Weil 1999, 76). La idea de tensión deja entrever un sujeto

inscrita en el tiempo, en una proyección hacia el futuro, que puede ser ocupada sólo por el paso por todos puntos intermedios, por la aceptación del carácter inmediato de su existencia y, sobre todo, de su acción.

Si el sujeto tiende en el tiempo, es su acción la que está inscrita en dicha tensión. Ante la impotencia que sentimos frente al tiempo, podemos oponer el poder de la acción. Si “lo que soy, lo sufro”, puedo cambiar esta condición de existencia por la acción: “mi definición es, de alguna manera, la de actuar, existo en la medida en la que puedo” (Weil 1999, 33).

El futuro se presenta ante nosotros mediante los trabajos comenzados, llegamos a trazarlo en lo que se anuncia en la acción específica del trabajo que es comenzado en el presente.

Así, es solamente por la prueba del trabajo que me son dados, siempre en conjunto, tiempo y extensión, el tiempo como condición, la extensión como objeto de mi acción; la ley del trabajo encierra, en cuanto a mi acción, que dura, y en cuanto al mundo, que se extiende. (Weil 1999, 145)

Así, la posibilidad de ser para el sujeto es la de poder, de hacer; y esta se realiza principalmente en el trabajo. Este último no debe ser entendido sólo como la actividad de producción, tal como lo lee Marx en *El Capital*, sino como la actividad máxima de creación de relaciones y también de sí mismo.

Es en el reconocimiento de que el sujeto tiene una temporalidad que tiende hacia el futuro y que, por lo tanto, está marcada por el esfuerzo y la aplicación de un método; que podemos contemplar la idea de la transformación. En esa tensión el sujeto puede abrir un mundo de posibilidades y encontrar el lugar central de la acción, que en este sentido no puede sino ser de naturaleza política.

## BIBLIOGRAFÍA

- Chartier, Emile *Alain*. 1960. *Les passions et la sagesse*. Paris : Gallimard.
- Amiel, Anne. 1996. *Hannah Arendt politique et événement*. Paris : PUF.
- Arendt, Hannah. 2006. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aristóteles. 1984. *Éthique à Eudème*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- , 1960. *Politique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Chenavier, Robert. 2001. *Simone Weil, une philosophie du travail*. Paris: Cerf.
- Dussel, Enrique. 1984. *Hacia una filosofía de la producción*. Bogotá: Nueva América.
- Lecerf, Eric. 2002. *Le sujet du chômag*. Paris: Harmattan.
- Leibovici, Martine. 2001. *Catégories de l'universel*. Paris: Harmattan.
- Marx, Karl. 1968. «Manuscrits 1844, Ebauche d'une critique de l'économie politique ». En *Œuvres, Economie II*. Paris: Gallimard.
- Marx, Karl. 1968. « Le Capital ». En *Œuvres I*. Paris: Gallimard.
- Méda, Dominique. 1995. *Le travail une valeur en voie de disparition*. Paris: Flammarion.
- Tassin, Etienne. 1999. *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot & Rivages.
- Tassin, Etienne. 2001. *Les catégories de l'universel. Simone Weil et Hannah Arendt*, dirigido por Nancy M. Paris: Harmattan.
- Weil, Simone. 1999. *Œuvres*. Paris: Quarto Gallimard.
- , 1994. « Cahiers (1933-septembre 1941) ». En *Œuvres complètes, Tomo VI*. Paris: Gallimard.
- , 1988. *Écrits historiques et politiques. L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*. Paris: Gallimard.
- , 1955. *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. Paris: Gallimard.