

LA JUSTÍCIA I LA MESURA PENSAR LA JUSTÍCIA I LA INJUSTÍCIA A PARTIR DE SIMONE WEIL I PLATÓ*

Pau Matheu Ribera

Universitat de Barcelona
paumatheu@gmail.com

Resum:

El present article analitza els conceptes de justícia i injustícia a partir de les obres de Simone Weil i Plató. Definides a partir de la seva relació amb altres conceptes com els de mesura, proporció o límit, la justícia, d'una banda, se'ns apareix com un bé per l'ànima d'aquella persona que la practica, atès que permet la llibertat; la injustícia, de l'altra, com un mal en ella mateixa, perquè implica l'esclavatge de les persones injustes. L'article pretén també mostrar que aquesta conceptualització de la justícia i la injustícia proporciona eines teòriques que poden ser útils per analitzar la societat actual.

Paraules clau:

Justícia, injustícia, mesura, llibertat, esclavatge, lluita pel poder, Simone Weil, Plató.

Abstract:

The present article analyses the concepts of justice and injustice from the works of Simone Weil and Platon. Defined by their relation with other concepts such as measure, proportion or limit, justice shows up as a good thing for the soul of the just, because it lets freedom be possible, and injustice as a bad thing in itself, because it brings slavery to those who are unjust. Also, the article wants to show that this conceptualization of justice and injustice gives us theoretical tools that can be useful in order to analyze today's society.

Key words:

Justice, Injustice, Measure, Freedom, Slavery, Struggle for Power, Simone Weil, Plato.

* Aquest article és resultat de la recerca realitzada al projecte "Simone Weil: una filosofia política sorgida del compromís radical de no mentir-se", inscrit al projecte de recerca consolidat "La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino" (FFI2015-63828-P).

Rebut: 10/02/2017

Acceptat: 10/03/2017

EL REPTE PLATÒNIC. PENSAR LA JUSTÍCIA DES DE SI MATEIXA

Com és sabut, el tema principal de *La República* de Plató és la qüestió de la justícia. Els primers dos llibres serveixen, sobretot, per clarificar què és exactament el que hem de respondre i impedir que ens donem per satisfets amb una resposta falsa o inadequada. Molta gent ha fet una defensa de la justícia, però “mai ningú”, adverteix Adimant a Sòcrates, “no ha menyspreat la injustícia o ha lloat la justícia si no és per la bona fama, o els honors o les recompenses que d’això en resulten.” Caldria, en lloc d’això, que Sòcrates mostrés “què fan la injustícia i la justícia per la seva potència pròpia, inherent a l'ànima de qui les posseeix”, i que, si vol defensar la justícia enfront de la injustícia, mostrés que “la injustícia és el màxim mal que l'ànima pot tenir en ella, i la justícia el màxim bé” (*República*: 366e). Amb això Adimant completa la petició de Glaucó, l'altre interlocutor de Sòcrates en el diàleg, que li havia dit que, per defensar la justícia, havia de demostrar que és millor la vida d'una persona vertaderament justa, però aparentment injusta, que la vida d'una persona injusta, però aparentment justa. A l'home injust, donem-li tot allò que desitgi aconseguir: honors, riquesa, poder, amistats, la dona que vulgui. Al just, en canvi, “caldrà despullar-lo de tot, tret de la justícia”, ja que, si no ho féssim així, “fóra incert que fos tal [és a dir, just] per la justícia o pels honors i dons que ser just comporta” (*República*: 361c). L'injust s'enriquirà, aconseguirà el màxim poder de la ciutat, es casarà amb qui vulgui. A més, com que serà ric, podrà mantenir les aparences encara més fàcilment, oferint sumptuosos sacrificis als déus com si fos vertaderament pietós. El just, en canvi, cal que ens l'imaginem aparentant la màxima injustícia: “serà assotat, torturat, tancat a la presó, li cremaran els ulls, i després de sofrir tots aquests martiris l'empalaran, i així s'adonarà que no cal ésser bo, sinó només fer-ho veure” (*República*: 361e-362a).

La qüestió, penso, està ben plantejada i és important. Si la justícia no és defensable per ella mateixa i és desitjable només per les recompenses que ens aporta, llavors esdevenir persones justes és raonable només per aquelles que no poden aconseguir aquestes recompenses per altres vies. La crítica perspectivista de Nietzsche, aleshores, mostra que la justícia és desitjable només des de la perspectiva dels febles. Glaucó, a *La República*, ho expressa clarament posant de manifest que la teoria contractualista de la justícia no compleix els requisits que demanàvem:

és ben cert que es diu que cometre injustícia és bo per naturalesa, i sofrir-la és un mal. El patir-la és més gros i excedeix el bé que comporta fer-la, de manera que quan uns es fan injustícia mútuament i la sofreixen tasten una cosa i l'altra; als qui no són capaços de defugir una cosa i obtenir l'altra els sembla més profitós pactar mútuament no fer i no sofrir la injustícia. I d'aquí ve que comencessin a establir lleis i a fer pactes els uns amb els altres, i anomenaren legal i just el prescrit per llei. [...] La justícia, per tant, [...] no l'apreciem per tal com és un bé, ans l'honorem per la incapacitat de cometre injustícia, perquè el capaç de fer-la, que és sempre

un home de debò, mai no pactarà amb ningú no fer o no sofrir injustícia; si ho fes no estaria bé del cap (*República*: 358e-359b).

Les teories contractualistes, doncs, des de la de Hobbes fins a la de Rawls, no compleixen els requisits demanats per Glaucó i Adimant: les persones capaces de realitzar la injustícia sense patir-la no tindrien cap motiu per continuar respectant el contracte. Per superar aquestes dificultats cal que ens cenyim a les exigències de Glaucó i Adimant: cal que mostrem per què la injustícia és per si mateixa un mal i la justícia per si mateixa un bé. Penso que Plató mateix, però també Simone Weil (1909-1943), van intentar donar una resposta a aquesta qüestió tot defensant les bondats d'una justícia "nua" (Greco, 2010: 213). En els següents apartats discutim algunes de les qüestions que ens semblen rellevants d'aquesta resposta, si bé no podem esgotar-les totes en l'espai d'aquest article. Esperem, tanmateix, que les qüestions tractades ajudin a clarificar aquestes nocions de justícia i injustícia i permetin tenir-les en compte tant per l'anàlisi de l'obra de Simone Weil com per la seva aplicació en les anàlisis de la nostra societat actual.

ESBÓS TEÒRIC D'UNA SOCIETAT LLIURE

Penso que és necessari desviar-nos un moment per exposar la noció weiliana de llibertat. Tot i que ens basarem en un text relativament primerenc de Weil, les *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, de 1934, creiem que algunes qüestions d'aquesta noció de llibertat es mantenen inalterades al llarg del seu pensament. Per altra banda, la mateixa Weil va considerar aquest escrit com la seva "gran obra" i el 1940, quan en confia el manuscrit a un amic, diu que "valdria la pena que no es perdés" (Revilla, 2015: 14).

En aquest text Weil diu que "la llibertat veritable no es defineix per una relació entre el desig i la satisfacció, sinó per una relació entre el pensament i l'acció"¹ (2012: 88). Algú que tingués prou poder com per satisfer tots els seus desitjos no seria per això més lliure; ans al contrari, esdevindria esclau d'aquests desitjos. Seria lliure, en canvi, aquella persona de la qual totes les accions procedissin d'un judici previ en què hagués considerat la finalitat de l'acció i l'encadenament adequat dels mitjans per assolir-la (Weil, 2012: 88). Un individu actua lliurement quan actua segons un mètode que ha elaborat pensant per si mateix; és per això que per Weil una acció lliure és sempre una acció metòdica.

Si és lliure aquell ésser humà les accions del qual són ordenades segons el propi pensament, "un home seria completament esclau si tots els seus gestos procedissin d'una font diferent del seu pensament, a saber, o bé les reaccions irracionals del cos, o bé el pensament d'altri" (Weil, 2012: 89). L'esclavatge, doncs, es defineix com aquella situació en què l'home actua sense pensar. El pensament, per Weil, és quelcom diferent del cos: les necessitats i desitjos del cos se'ns imposen i no poden ser mai la font d'on procedeix una acció lliure. Com en Plató, el cos no és immediatament accessible al pensament. Al *Timeu*, Plató ens diu que "l'ànima, quan

¹ De Simone Weil hem utilitzat, quan ha estat possible, la traducció catalana de les seves obres. Pel que fa a les obres no traduïdes al català, les hem consultat en la seva llengua original, el francès, i hem traduït les citacions.

és confinada en un cos mortal, es troba primer privada de raó" (*Timeu*: 44a-b), perquè és arrossegada pels moviments de la matèria. El cos no ens pertany, el cos pertany al món: les passions i reaccions del cos se'ns imposen igual com les lleis de la natura. No està a la nostra disposició de forma natural, sinó que hem de prendre'n possessió (Weil, 1988: 211).

Ara bé, per Weil aquesta presa de possessió del cos no pot donar-se teòricament, sinó només a través d'una experiència anàloga al treball, i, en particular, a aquell treball en què intervé el cos, el treball manual. Per això diu que "una vida en què la noció mateixa de treball hagués gairebé desaparegut seria lliurada a les passions i potser a la follia" (Weil, 2012: 86). Així doncs, segons Weil, una persona que mai no ha treballat ni ha exercitat el cos, per molt ben formada que estigui intel·lectualment, mai no podrà ser lliure. I això és així perquè el pensament es dirigeix de debò al món quan es troba amb un obstacle, quan xoca amb el que ens impedeix realitzar directament el que volem (1988: 372): el nostre pensament troba el seu objecte real en l'obstacle del cos. Només coneixem vertaderament quan coneixem la necessitat, allò que se'ns imposa, i coneixem la necessitat a través del cos, pels obstacles que trobem i que cal superar en el treball. "Els esforços procedents únicament de la fantasia no constitueixen per a l'home un mitjà per dominar les seves pròpies fantasies. Són els obstacles amb què es topa i que cal superar els que procuren l'ocasió de vèncer-se a si mateix" (Weil, 2012: 86-87). Quan el nostre cos és en tensió per les passions o l'instint, l'atenció no pot centrar-se en un objecte exterior. En canvi, en el treball, "el cos, esdevingut com fluid per l'hàbit, segons la bella expressió de Hegel, fa passar simplement als instruments els moviments concebuts per l'esperit. L'atenció es dirigeix exclusivament a les combinacions formades pels moviments de la matèria inerta, i la noció de necessitat apareix en tota la seva puresa, sense cap barreja de màgia" (Weil, 2012: 96). L'atenció veritable dirigida a la necessitat, és a dir, al món real, només pot donar-se quan el cos, gràcies a l'hàbit, ha esdevingut penetrable al pensament. L'objectiu de l'hàbit, segons Weil, no és tensar aquest o aquell altre múscul del cos, sinó més aviat relaxar-los tots, eliminar totes les tensions del cos i, així, eliminar la influència que el món té sobre ell. "En realitat no es tracta de crear connexions, sinó de desfer connexions establertes per l'instint o el costum. Desfer els nusos" (Weil, 1988: 276-277). Només gràcies a aquesta presa de possessió no discursiva de si mateix que dóna l'hàbit (Weil, 1988: 275) és possible l'atenció veritable i, amb ella, el pensament veritablement lliure, no dominat per res aliè a si mateix.

Aquestes consideracions relatives al cos ens serveixen per posar de manifest dues afirmacions molt importants, a parer nostre, del pensament de Weil. La primera és que sense una experiència anàloga a la del treball manual no podem conèixer la necessitat ni prendre possessió del nostre cos. Weil, després d'escriure les *Réflexions*, va treballar com a obrera a diferents fàbriques. En una carta enviada a una amiga seva diu: "aquesta experiència, que es correspon en molts aspectes al que jo esperava, en difereix tanmateix per un abisme: és la realitat, i ja no la imaginació" (Weil, 2002: 52). Sense el treball quedem atrapats en la fantasia. Això vol dir que no hi ha llibertat vertadera sense una experiència anàloga al treball: creient-nos lliures, en realitat estaríem dominats per les passions del nostre cos. Sense aquest contacte amb la necessitat que procura el treball, no hi ha contacte amb la veritat.

La segona afirmació és que les condicions materials tenen efectes sobre el pensament. És l'altra cara de la moneda del que acabem de dir: si el pensament lliure només és possible en tant que prenem possessió del nostre cos, llavors les seves passions, reaccions i limitacions afecten el nostre pensament. Si bé el pensament, en Weil, no és el cos, pensem amb el cos. Això és important, perquè aleshores té sentit preguntar-se per les "condicions materials del pensament clar" (Chenavier, 2002: 36), pregunta que, com veurem, caracteritzarà el particular "materialisme" weillià.

L'experiència del treball fa possible una atenció dirigida a l'objecte, ja no al nostre propi cos, i això ens permet conèixer la necessitat, llei del món material. Conèixer la necessitat vol dir conèixer les condicions concretes que determinen el que és possible i el que és impossible. La llibertat seria una noció buida de significat si volgués dir l'absència de necessitat, atès que el nostre cos no deixa ni un sol segon de dependre de la necessitat a què està sotmès pel fet de ser un fragment de l'univers (Weil, 2012: 87). L'acció metòdica de què parlàvem més amunt consisteix en conèixer, gràcies a una mirada atenta, les condicions concretes que ens imposa la necessitat; planificar els moviments que el nostre cos ha de realitzar per aconseguir la finalitat buscada; i, finalment, realitzar amb el cos aquests moviments. L'acció lliure és, per tant, una acció indirecta, que s'inscriu en la necessitat per aconseguir, a través d'ella, l'objectiu marcat. És més lliure, ens diu Weil, un navegant que controla el rumb d'un vaixell aconseguint indirectament, mitjançant les veles i el timó, que el vent i les corrents l'arrossequin vers la direcció desitjada, que no una persona que passeja sense ni adonar-se per on passa. La llibertat, així, no és la negació de la necessitat, sinó l'obediència conscient a la necessitat. És per això que per Weil la màxima de Bacon, "l'home dirigeix la natura obeint-la", hauria de constituir "la Bíblia de la nostra època." Aquesta màxima sola "és suficient per definir el treball veritable, el que fa lliures els homes, i això justament en la mesura en què és un acte de submissió conscient a la necessitat" (Weil, 2012: 122).

Una societat seria lliure si garantís el compliment de les condicions materials d'un pensament clar, d'una acció metòdica tal i com l'hem descrita. Aquesta societat hauria de tenir "el treball manual per centre", el treball hauria de constituir-ne el "valor suprem": seria una societat de treballadors i treballadores on tots els treballs serien anàlegs al treball manual metòdic i conscient. El treball ens fa lliures, com s'ha dit, però només si aquest treball consisteix en una acció metòdica, és a dir, una acció dirigida pel pensament. L'acció metòdica no consisteix en aplicar cegament unes fórmules preconcebudes: això és una acció conforme un mètode, però no una acció metòdica (Weil, 2012: 98). Hem vist que una persona és esclava si les seves accions procedeixen d'una font diferent del seu propi pensament, encara que aquesta font sigui el pensament d'algú altre. L'acció metòdica tal i com la descrivíem abans és contrària a l'acció exercida mecànicament, és a dir, sense pensar, sense entendre ni l'encadenament de les accions ni la finalitat buscada. En un treball lliure, les dificultats haurien de ser suficientment variades com perquè no poguéssim aplicar regles ja establertes, sinó que ens hi haguéssim d'enfrontar amb el pensament (Weil, 2012: 103). El temps per resoldre aquestes dificultats hauria de ser proporcional al que el pensament humà necessita (Weil, 2012: 126). Així mateix, la finalitat del treball, fins i tot quan aquest fos un treball col·lectiu, i la coordinació entre els diferents treballs haurien de poder ser enteses per la intel·ligència de tots els treballadors i treballadores,

per tal que l'obediència a les persones que coordinen i dirigeixen els treballs pogués ser una obediència conscient i no una submissió inconscient i cega (Weil, 2012: 110). En general, com que el pensament és essencialment individual, caldria garantir que en aquesta societat la vida col·lectiva estigués sotmesa als éssers humans considerats com a individus, en lloc de sotmetre'ls (Weil, 2012: 109). Per aquests motius, Weil creu que una societat com aquesta, vertaderament lliure, seria una societat on "els homes s'agruparien en petites col·lectivitats de treballadors, on la cooperació seria la llei suprema, i on tothom podria comprendre clarament i controlar la relació de les regles a què la seva vida seria sotmesa amb l'interès general" (Weil, 2012: 121). En tal societat hi hauria obediència, segur: el que caldria assegurar, però, és que aquesta obediència no fos mai cega. En definitiva, la societat menys dolenta és aquella en què la majoria dels individus es troba el més sovint possible amb l'obligació de pensar mentre actua, té les màximes possibilitats de control sobre el conjunt de la vida col·lectiva i posseeix el màxim grau d'independència (Weil, 2012: 116-118). Com que aquestes tres condicions no es poden complir absolutament, cal un equilibri que garanteixi que es puguin complir totes tres al màxim.

El que caracteritzaria principalment la societat que hem descrit és la joia. Influenciada segurament per Spinoza, per Weil una acció vertaderament lliure implica la màxima joia i la màxima plenitud (Weil, 2012: 118).

La societat màximament lliure, doncs, és una societat a la mesura de les possibilitats d'acció i pensament humanes: es caracteritza per un equilibri entre els límits del pensament humà i la necessitat de coordinar-nos col·lectivament. Aquesta societat és molt lluny de la nostra. Tot i això, pot fer-nos servei com a punt de referència ideal per a l'anàlisi i la valoració de formes socials reals. Ens permet dissenyar un nou mètode d'anàlisi que és materialista perquè parteix de les condicions materials de producció, però diferent del marxista perquè no les valora en funció del grau de desenvolupament de les forces productives que representen, és a dir, segons el rendiment; sinó en funció del grau de llibertat que permeten, o sigui, com hem vist, segons les possibilitats que donen als individus d'actuar metòdicament (Weil, 2012: 111-112).

Una anàlisi de la nostra societat mitjançant aquest mètode proposat per Weil mostra que estem màximament allunyats d'aquest ideal. Si la societat ideal era una societat mesurada, la nostra societat es caracteritza perquè tot supera la mesura de l'ésser humà: vivim en una societat desmesurada, on no hi ha proporció entre les possibilitats d'acció individuals i el desenvolupament col·lectiu (Weil, 2012: 125). No hem de pensar, però, que aquesta desmesura té a veure amb el fet que els éssers humans de la modernitat som especialment malvats, i que podria solucionar-se amb una reforma moral dels costums: la causa d'aquesta situació cal trobar-la en les condicions materials de producció, i no podem canviar-la fins que no les transformem:

Aquest desequilibri és essencialment una qüestió de quantitat. La quantitat es transforma en qualitat, com digué Hegel, i en particular una simple diferència de quantitat és suficient per transportar del camp de l'humà al camp de l'inhumà. En abstracte, les quantitats són indiferents, perquè podem canviar arbitràriament la unitat de mesura; però, en concret, certes

unitats de mesura són donades i s'han mantingut fins ara invariables, com ara el cos humà, la vida humana, l'any, el dia, la rapidesa mitjana del pensament humà. La vida actual no és organitzada a la mesura de totes aquestes coses (Weil, 2012: 125-126).

Reprenem així el que hem dit: hi ha certes condicions de possibilitat del pensament humà que tenen a veure amb condicions materials, concretes, del cos. Si aquestes condicions no són respectades, el pensament esdevé impossible i la llibertat desapareix.

Les condicions materials de producció de la nostra societat impedeixen l'acció metòdica i ens encadenen a una acció cega i mecànica, no guiada pel pensament. Esdevenim esclaus, ja que el que regula la vida en la nostra societat és quelcom aliè al nostre pensament. Per una banda, la ciència ha esdevingut tan vasta que ningú no és capaç de recórrer-la amb el pensament: els avenços científics consisteixen en introduir una petita nova veritat en una màquina que funciona gràcies a engranatges conformats per una enorme massa de coneixements donats per vertaders sense anàlisi (Weil, 2012: 130). Així mateix, el treball dels obrers a les fàbriques no és treball, tal i com l'hem definit, sinó només esclavatge: es veuen obligats a realitzar un conjunt de moviments de forma cega i mecànica, sense poder entendre la relació entre aquests moviments i el resultat final, i segons un ritme que no s'adequa a les necessitats del pensament, sinó a les possibilitats de les màquines. Les funcions de coordinació han esdevingut impossibles perquè el nombre de coses que s'han de tenir en compte supera de molt les capacitats de control del pensament humà (Weil, 2012: 127-128). D'altra banda, els economistes liberals han renunciat des de fa temps a exercir aquesta funció pel que fa a l'economia, persuadits que el mercat sol "té la virtut d'establir relacions harmonioses entre les diverses funcions econòmiques" (Weil, 2012: 129). L'economia, així, deixada en mans de les necessitats de reproducció del capital, condueix, com ja va preveure Marx, a períodes destructius deguts a la necessària sobreproducció generada per la competència. En els períodes destructius, "sembla que la lluita econòmica hagi deixat de ser una rivalitat per esdevenir una mena de guerra. Es tracta ja no d'organitzar bé el treball, sinó d'arrabassar la part més gran possible del capital disponible dispers per la societat venent accions, i d'arrabassar després la màxima quantitat possible dels diners escampats per tot arreu venent productes; tot es juga en el camp de l'opinió i gairebé de la ficció, a cops d'especulació i de publicitat" (Weil, 2012: 135). Els obrers, però també els pagesos, depenen cada vegada més, per viure, de la gran indústria, la qual cosa els fa absolutament dependents dels moviments d'aquestes grans màquines col·lectives (Weil, 2012: 131).

Quan l'economia entra en aquesta fase destructiva, diu Weil, tota la vida econòmica i social passa necessàriament pels Estats, de qui depèn, en últim terme, la regulació formal d'aquestes vides (Weil, 2012: 136-137). I la centralització del poder en Estats, d'altra banda, desplaça la lluita econòmica progressivament vers la lluita entre Estats, és a dir, vers la guerra (Weil, 2012: 137-138).

En resum: "en tots els camps el pensament, patrimoni de l'individu, és subordinat a enormes mecanismes que cristal·litzen la vida col·lectiva, i això fins al punt que gairebé s'ha perdut el sentit del que és el veritable pensament" (Weil, 2012: 129).

Hem de treure'ns del cap qualsevol teoria de la conspiració: no hi ha ningú movent els fils d'aquesta societat, funciona sola segons lleis mecàniques, naturals i alienes al pensament. La vida humana ha passat a estar subordinada a les lleis internes d'aquestes grans col·lectivitats que funcionen soles. L'amargor que hauríem de sentir davant d'aquesta societat és la mateixa que s'expressa en la *Illiada*, la que "remet a l'única causa justa d'amargor, la subordinació de l'ànima humana a la força, és a dir, en definitiva, a la matèria" (Weil, 2003: 106). Aquesta subordinació, però, que "fa, de qualsevol que li és sotmès, una cosa", tot i mantenint-lo viu (Weil, 2003: 79-81), és deguda a les condicions materials. Cap dels obrers xinesos que fabriquen els nostres aparells electrònics en condicions tan dures que han estat obligats a comprometre's per escrit a no suïcidar-se (Sacom, 2010: 3) no decideix convertir-se en cosa, com tampoc cap dels miners que, esclavitzats, extreuen el coltan necessari per als nostres telèfons mòbils, cosa que, en certa mesura, ja havia predit Weil (2012: 34). Aquesta transformació en cosa és inevitable si no canviem les condicions materials que la provoquen: és tan necessària com la llei de la gravetat. Weil mateixa diu que l'ha patida durant la seva experiència a la fàbrica. Dues d'aquestes condicions materials que condueixen necessàriament a l'esclavatge són, diu, la velocitat i les ordres:

La velocitat: per "arribar-hi" [a les cotes mínimes de producció] cal repetir moviment rere moviment seguint una cadència que, sent més ràpida que el pensament, prohibeix donar curs no només a la reflexió, sinó fins i tot al somieig. Cal, posant-se davant la màquina, matar la pròpia ànima durant 8 hores cada dia, el propi pensament, els propis sentiments, tot. [...] Les ordres: des que es fitxa en entrar fins que es fitxa en sortir, es pot rebre en tot moment qualsevol ordre. I sempre cal callar i obeir. L'ordre pot ser penosa o perillosa d'executar, o fins i tot inexecutable; o pot ser que dos caps donin ordres contradictòries; tot això és igual: callar i obeir. Adreçar la paraula a un cap [...] vol dir sempre [...] exposar-se a que t'escriassin; i quan això passa, també cal callar (Weil, 2002: 60).

I continua dient: "aquesta situació fa que el pensament es recargoli, es contragui, com es contrau la carn davant d'un bisturí. *No es pot ser 'conscient'*" (Weil, 2002: 60). És Weil mateixa qui destaca aquest "*no es pot*". És impossible continuar pensant per si mateix: el pensament es fa materialment impossible i, amb ell, també la llibertat. Ja el 1935 Weil entén que el salari no és més que un xantatge que fa que els obrers es conformin amb aquesta situació d'esclavatge (2002: 75).

Queden exposats, doncs, els dos models de societat: l'un, proporcional a les possibilitats de pensament i acció de l'ésser humà; l'altre, desproporcionat, desmesuradament gran. El primer permet la llibertat perquè permet que els individus hi intervinguin a través d'una acció metòdica guiada pel pensament; el segon implica necessàriament l'esclavatge perquè, essent impossible per al pensament tenir en compte tots els factors implicats en el seu funcionament, es desenvolupa seguint unes lleis pròpies, mecàniques, cegues, igual com passa amb la natura: funciona per gravetat. Com ha arribat l'ésser humà a ser desposseït d'aquesta manera dels mitjans d'acció? Per respondre a aquesta pregunta, tornarem de nou a Plató.

LA INJUSTÍCIA. LA LLUITA PEL PODER I LA DESMESURA

L'exigència del requeriment que Adimant i Glaucó han dirigit a Sòcrates és clara: cal que demostrem que la justícia és bona en si mateixa i la injustícia dolenta en si mateixa. El just torturat i humiliat ha de ser més feliç que no l'injust ple de riqueses i honors. Davant d'aquesta exigència, Sòcrates reconeix que no té resposta. Així i tot, no vol per res del món renunciar a defensar la justícia. Per tal de poder entendre millor què és la justícia, proposa d'analitzar-la a les ciutats, perquè, sent més grans que un ésser humà, potser així podrem comprendre-la millor (*República*: 368d-e). Proposa, llavors, que intentem entendre com es funda una ciutat i intentem identificar d'on sorgeixen la justícia i la injustícia.

Una ciutat sorgeix, diu Sòcrates, perquè els éssers humans no som autosuficients i ens necessitem els uns als altres. La ciutat "la fundaran [...] les nostres necessitats" (*República*: 369c). A partir d'aquestes, Sòcrates enumera les persones que serien necessàries per cobrir-les. Ens caldrà menjar, habitatge i vestit, i per tant ens faran falta un pagès, un paleta, un teixidor i un sabater; potser també algun metge. Tot i això, aquestes persones es dedicaran al seu ofici, i per tant necessitarem artesans perquè els facin les eines, i bovers i pastors per fer servir els animals per treballar al camp i per transportar el material dels paletes. Caldran mercaders i marxants per intercanviar els diferents productes; si la nostra ciutat té costa, també necessitarem tots els oficis necessaris per a la construcció de vaixells i la navegació. Finalment, també ens faran falta obrers que aportin la seva força a canvi d'un salari. Un cop han aparegut aquestes professions, Sòcrates dóna la ciutat per "completa" i "perfecta" (*República*: 371e). Amb elles, totes les necessitats han estat cobertes. La ciutat que ha sorgit no és massa gran i serà habitada per persones que treballaran, no menjaran carn, viuran austerament i "es protegiran contra la pobresa i contra la guerra" (*República*: 372c). Aquesta ciutat, on no hi ha ni esclaus ni governants, crec que té les característiques del que, més amunt, anomenàvem societat lliure.

Glaucó, però, protesta: una ciutat tan austera no faria feliç ningú! "Crec que haurien de reclinar-se", diu, "als divans no pas per turmentar-s'hi, sinó per menjar de les taules cuinats com els que avui tenen, i postres." "D'acord, t'entenc", li contesta Sòcrates, "no ens limitem a veure com neix una ciutat, sinó una ciutat opulenta. I això segurament no està gens malament, perquè en eixamplar-la potser podrem veure per on, a les ciutats, broten la justícia i la injustícia. La que ara acabem de descriure em sembla una ciutat veritable, una ciutat sana, però si ho volem contemplar també en una ciutat malalta de febres, res no ens en priva" (*República*: 372e). La ciutat mesurada que havíem fundat ja no ens serveix: necessitarem noves professions, nous menjars, or i iveri. D'altra banda, si volem menjar carn, necessitarem molt més bestiar que abans, i, per tant, "haurem de retallar per a nosaltres territori dels veïns, si és que n'hem de tenir prou per a pasturatges i terres conradisses, o els altres a nosaltres si es lliuren també a una adquisició il·limitada de riqueses, traspasant les fronteres de les seves necessitats" (*República*: 373d).

Abans de parlar amb Glaucó i Adimant, Sòcrates havia parlat amb Trasímac. I ja aleshores Trasímac havia dit que, així com el just no vol "ultrapassar la justícia", l'injust, en canvi, "s'esforça per tenir més que tothom" (*República*: 349b-c). La justícia, doncs, està caracteritzada per la mesura, la proporció i la limitació, mentre que la

injustícia es caracteritza per la desmesura, la desproporció i la il·limitació. La mesura i la proporció, com se'ns diu al *Fileb*, són expressió del Bé (*Fileb*: 64d-65a).

Plató només ha definit, fins aquí, què són la justícia i la injustícia, però no ha dit encara per què l'una hauria de ser desitjable i l'altra no. Sòcrates ens ha dit que si ens lliurem a una adquisició il·limitada de riqueses, traspasant les fronteres de les nostres necessitats, aleshores haurem de prendre terres als nostres veïns. Ara bé, si els nostres veïns s'hi lliuren, aleshores ens les voldran prendre a nosaltres. "Tot això se'ns imposa molt", diu Glaucó després. En grec, Plató escriu: "πολλή ἀνάγκη", és a dir, molt necessàriament, segons la necessitat, "ἀνάγκη", mot que per Weil té molta importància, especialment, com veurem, si està escrit en grec. "Doncs amb tot això", continua Sòcrates, "farem la guerra, Glaucó. O hi ha altres solucions?" "Farem la guerra", respon ell. "De moment no aclarim res de l'aspecte", afegeix Sòcrates, "de si la guerra fa bé o mal; pensem només fins aquí que hem trobat ja l'origen de la guerra en aquesta passió que és per les ciutats i pels particulars la pesta més funesta cada vegada que els percuteix" (*República*: 373e).

La desmesura, doncs, fa néixer la guerra. I un cop una ciutat entra en guerra, la resta de les ciutats es veuen forçades, "πολλή ἀνάγκη", pressionades per la necessitat, a fer la guerra si no volen ser destruïdes o esclavitzades per la primera. La injustícia és "la pesta més funesta" perquè introdueix al món la guerra, i amb això força el món sencer a entrar en guerra. Un cop la guerra apareix, l'ésser humà deixa de poder controlar el seu destí: la vida se li escapa de les mans. Només farà, a partir d'aleshores, allò que li serà imposat segons la necessitat, allò que la guerra li exigeixi. Aquest és, segons Weil, el coneixement profund que tenia Grècia: un cop la guerra apareix, l'ésser humà passa a ser-li esclau. "El veritable tema de la *Ilíada* és la influència de la guerra sobre els guerrers i, a través d'ells, sobre tots els humans" (Weil, 2012: 60). A partir d'aleshores, qui mana és la força, i l'ésser humà esdevé un objecte que obeeix les seves lleis cegues i mecàniques, exactament igual com una fulla arrossegada pel vent. La injustícia no la constitueixen els crims, sinó aquesta esclavització de l'ésser humà que converteix els crims en inevitables.

La guerra, però, és només l'extrem més terrible del mecanisme que s'inicia per la injustícia i que desposseeix l'ésser humà de la seva vida. Un cop apareix la injustícia, tothom intenta fer el possible per no sofrir-la. I què podem fer per no sofrir-la, o sofrir-la al mínim? Plató, al *Gòrgias*, fa dir a Sòcrates que, per aconseguir-ho, "cal governar personalment o ésser amic del govern que hi hagi" (*Gòrgias*: 510a). Per tant, el que fa aparèixer la injustícia és la lluita pel poder.

En l'anàlisi de l'opressió que fa Weil a les *Réflexions*, hi llegim que l'opressió prové exclusivament de condicions objectives. Una d'elles és l'existència de privilegis, de monopolis, que fan que unes persones depenguin d'unes altres. Tot i això, la desigualtat produïda pels privilegis podria ser "endolcida" per la bona voluntat dels privilegiats o la lluita dels desposseïts si no fos per la intervenció del que ha fet néixer la injustícia: la lluita pel poder (Weil, 2012: 54-55). Si hi ha lluita pel poder, necessàriament hi haurà opressió, tan necessàriament com cauen els objectes atrets per la llei de la gravetat: "el poder conté una espècie de fatalitat que pesa tan despietadament sobre aquells que manen com sobre aquells que obeeixen; és més, és

en la mesura que asserveix els primers que, per mitjà d'ells, esclafa els segons" (Weil, 2012: 55).

Pels poderosos, conservar el poder, tant en contra dels poderosos rivals com dels seus inferiors, és una necessitat vital. Per tal de competir amb la resta de poderosos, hauran d'aconseguir dels seus inferiors una obediència cega i automàtica; és a dir, com hem vist, els hauran de convertir en esclaus. Els seus inferiors, però, no poden deixar d'aspirar a la llibertat. Fins i tot quan la força ha convertit l'ésser humà en una cosa, "aquesta cosa aspira en tot moment a ser un home, una dona" (Weil, 2003: 83). Un poder necessita esclaus per mantenir-se, però aquests esclaus aspiraran sempre a la llibertat, i tant bon punt el poder redueixi la pressió exercida en contra d'ells, es redreçaran. És així com interpreta Weil les vagues obreres del 1936, després de la victòria del Front Popular a França: quan va arribar el partit socialista al govern, els obrers van sentir que, davant del patró, ja no eren febles. Després d'haver-se plegat sempre, van creure que, per un cop, podien aixecar el cap sense por a les represàlies; podien prendre la paraula, sentir-se éssers humans. Aquesta llibertat, com hem vist, causa joia: "independentment de les reivindicacions, aquesta vaga és en ella mateixa una joia. Una joia pura. Una joia sense barreja" (Weil, 2002: 275).

Així doncs, tot poder haurà d'esdevenir opressiu (Weil, 2012: 56). Per obtenir recursos per a aquesta opressió, però, haurà d'expandir-se i, per tant, créixer més que els altres poderosos, esdevenir més poderós que ells. Per això, haurà d'oprimir més encara els seus esclaus. La lluita pel poder implica doncs un cercle viciós que la fa necessàriament il·limitada. Això no seria així si algú pogués sotmetre tota la humanitat sota el seu poder. Però això és impossible: els instruments del poder, les armes, els coneixements tècnics, la riquesa, existeixen sempre fora d'aquell que en disposa, i poden ser utilitzats per altres. Per aquest motiu, "tot poder és inestable" (Weil, 2012: 58) i la lluita pel poder és necessàriament il·limitada. Cap quantitat de poder no és suficient: sempre en cal més. Aquest caràcter il·limitat de la lluita pel poder provoca una inversió de la relació entre mitjans i fins, ja que la recerca del poder, que és un mitjà, passa a ocupar el lloc de tots els fins. Aquesta inversió és, per Weil, la "follia" que dona compte de "tot el que hi ha d'insensat i sagnant al llarg de la història" (2012: 60-61).

En el moment que la lluita pel poder domina la societat, són les exigències d'aquesta lluita les que li donen les lleis. Així, tota la societat passa a estar dominada per les lleis de la força. La història humana, llavors, no tendeix cap a una societat més lliure, perquè cap de les col·lectivitats en lluita poden voler aquesta societat: l'únic que poden desitjar és el poder. Si el poder els exigeix l'opressió i l'esclavatge, imposaran l'opressió i l'esclavatge. Des d'aleshores la humanitat no podrà escollir la finalitat mitjançant el pensament lliure: la finalitat li vindrà donada de fora, determinada per la força.

I la força és cega. Tot poder, com hem vist, ha de créixer il·limitadament, forçat per la necessitat. Però res no pot créixer il·limitadament; un poder depèn d'unes bases materials que són limitades. Així, per exemple, depèn dels recursos que li permeten obtenir energia, i aquests –com el petroli– són limitats. Tot i això, "no li és permès d'aturar-se; el fibló de la rivalitat l'obliga a anar més lluny i sempre més lluny, és a dir, a superar els límits a l'interior dels quals pot exercir-se efectivament. S'estén més

enllà del que pot controlar; mana més enllà del que pot imposar; gasta més enllà dels seus propis recursos” (Weil, 2012: 72). Passa, amb la lluita pel poder, el mateix que hem vist que, segons Marx, passa amb el capitalisme: les empreses creixen més del que poden créixer, produeixen més del que poden produir, i arriben les crisis econòmiques; el capitalisme no és més que una de les formes de la lluita pel poder. “Aquesta és la contradicció interna que tot règim opressiu porta en si com una llavor de mort; és constituïda per l’oposició entre el caràcter necessàriament limitat de les bases materials del poder i el caràcter necessàriament il·limitat de la cursa pel poder com a relació entre els homes” (Weil, 2012: 72). Aquest creixement portarà necessàriament a una societat desmesurada, sense proporció amb les capacitats d’acció i pensament de l’ésser humà, com la que descrivíem més amunt. Tot poder creix fins a col·lapsar-se. És la naturalesa qui posa límits al creixement del poder. Aquest s’atura amb crisis econòmiques o amb guerres. Marx s’equivocà, segons Weil, en pensar que aquest col·lapse del poder és necessàriament positiu: és un xoc brutal contra les barreres de la necessitat; no ens porta vers un estadi social superior, sinó que ens porta destrucció. El següent estadi no és tampoc pitjor. És, fins a cert punt, igual: qui continua governant el destí dels éssers humans és la força, la gravetat, expressada en forma de lluita pel poder.

LA JUSTÍCIA I LA LLIBERTAT

La injustícia se’ns presenta com aquell acte a partir del qual la vida humana perd el control de si mateixa i el cedeix a les forces cegues de la natura. La injustícia, per tant, implica l’esclavatge de la vida humana a la matèria. Un cop el mecanisme de la lluita pel poder comença a funcionar, oprimits i opressors són esclavitzats al servei d’aquesta lluita. Una persona és injusta quan vol participar d’aquesta lluita, quan admira col·lectivitats o persones simplement pel fet de ser poderoses o quan vol participar ella mateixa d’aquesta lluita per esdevenir-ho. Com volia Glaucó, aquesta injustícia és un mal per l’ànima mateixa del qui és injust: és la pròpia persona injusta la que és esclavitzada. Posa la seva capacitat de pensar, de decidir i d’actuar al servei de lluita pel poder. A partir d’aleshores serà com un objecte dominat per les lleis cegues de la naturalesa. El que constituirà la injustícia no són els crims que pugui cometre en aquest estat: la injustícia, fonamentalment, la constituirà aquesta decisió inicial de participar de la lluita pel poder, aquesta decisió que, en Plató, ha fet aparèixer la guerra. “Aquells que anomenem criminals”, diu Weil a *L’amour de Dieu et le malheur*, escrit alguns anys més tard que les *Réflexions*, “no són sinó teules despreses d’una teulada pel vent i caient a l’atzar. La seva única falta és l’elecció inicial que ha fet d’ells aquestes teules” (Weil, 1962: 96). Així mateix, també per Plató el mal de la injustícia és l’esclavatge que comporta a la pròpia persona injusta. Al llibre IX de *La República* es resol el problema de la injustícia i la justícia amb la teoria de les tres parts de l’ànima: la racional, la irascible i la concupiscible, representades per un ésser humà, un lleó i una quimera de múltiples caps. Cometre injustícia voldria dir obeir la quimera i el lleó, i a l’ésser humà, en canvi, “matar-lo de fam i aflaquir-lo, de manera que sigui arrossegat cap on el portin l’un o l’altre d’aquells dos” (*República*: 588e-589a). Algú que actua injustament “esclavitzava la part més bona d’ell a la més jussana”, o bé “asserveix el seu fill o la seva filla [...] a uns homes salvatges i perversos” (*República*: 589e).

És així també, segons Plató, al nivell de la societat: els sofistes creuen governar, però en realitat és com si fossin esclaus d'una "bèstia grossa i robusta": el sofista diu admirar allò que ella admira i menysprear allò que ella menysprea, "i això, ho anomena bo perquè plau a la bèstia, allò dolent perquè la bèstia ho avorreix", però és com si "de res en absolut no en pogués donar cap altra raó que no fos que el que és forçós ho anomena just i bell, per separades i allunyades que estiguin la naturalesa del forçós i del bell" (*República* : 493a-c). El que és just, pel sofista, és el que és forçós per la bèstia, el que la lluita pel poder imposa com a necessari. Admira la força i justifica allò que ella ordena. Weil donà molta importància a aquesta imatge platònica. És, per ella, l'analogia de la pèrdua de la possibilitat de pensar i actuar que s'esdevé quan cedim a la injustícia. "La Bèstia social és l'única que té la força" (Weil, 2009: 422): és l'analogia perfecta de la història i la dinàmica de la societat (Weil, 2009: 86-88).

La justícia, per contra, consisteix en el coneixement d'aquesta tragèdia que engendra la injustícia. La justícia té a veure amb refrenar-se, amb mantenir-se dins d'uns límits, en adequar-se a allò mesurat, però això perquè es coneix l'esclavatge que implica la desmesura. Aquest és, segons Weil, el coneixement de Grècia: aquesta és la lliçó que ens donen la *Ilíada* i les tragèdies àtiques. Fins i tot la seva geometria, basada tota ella en la noció de mesura, l'expressa: els grecs aplicaven la geometria prioritàriament a les seves vides, més que no a l'espai (Larrauri, 2003: 11). Per això Sòcrates li diu a Cal·icles, en el *Gòrgias*: "tu creus que cal exercitar l'ambició: és que no cultives la geometria" (*Gòrgias*: 508a). També és el coneixement de la civilització occitana dels segles XII i XIII: "L'essència de la inspiració occitana és idèntica a la de la inspiració grega. La constitueix el coneixement de la força" (Weil, 2009: 419). Quan cedim a la desmesura, cedim la nostra llibertat a les lleis cegues de la naturalesa i som arrossegats per elles fins a la destrucció, fins al col·lapse. Per això Plató diu, a l'inici de *La República*, que la injustícia, "quan es posa en una sola persona [...], la farà inútil per obrar" (*República*: 352a). Cedint a la injustícia, a la desmesura, perdem la possibilitat d'actuar vertaderament, d'actuar metòdicament: renunciem a la llibertat.

La justícia consisteix en entendre aquest mal que engendra la desmesura, però implica també un compromís de no participar d'aquest mal. Aquest compromís és el que expressa amb precisió Plató en el *Gòrgias*: "hi ha, doncs, aquests dos mals, el cometre injustícia i el sofrir-la, i diem que és un mal pitjor cometre-la i inferior sofrir-la" (*Gòrgias*: 509c). Si entenem que la injustícia és el major dels mals, cal preocupar-se per no cometre-la ni ser-ne còmplice. Per ser just cal reconèixer que la força és qui governa la societat, que és la força qui dóna poder, i, així i tot, renunciar-hi. "Conèixer la força és, tot i reconeixent-la com a sobirana gairebé absoluta d'aquest món, refusar-la amb fàstic i menyspreu. Aquest menyspreu és l'altra cara de la compassió per tot el que s'exposa a les ferides de la força" (Weil, 2009: 419). Cal "no admirar mai la força, no odiar els enemics i no menysprear els malaurats" (Weil, 2003: 109). No odiar els enemics, els poderosos o els injustos, sinó plànyer-los, atès que la injustícia és un mal per a ells mateixos: a l'injust cal intentar "convèncer-lo amb dolcesa, ja que s'equivoca no pas de grat" (*República*: 589c). Cal no odiar tampoc aquell que és arrossegat per la lluita pel poder, perquè, com hem vist, la lluita pel poder arrossega per necessitat, forçant. Resistir-se a cedir davant la Bèstia social requereix un "coratge sobrenatural" (Weil, 2009: 419). Recordem el que hem dit sobre el cos: per poder

actuar vertaderament cal, primer, desfer tots els nusos, totes les tensions que apareixen en el cos quan es posa a la defensiva: cal no respondre a les amenaces i provocacions que ens encadenarien a la lluita pel poder, tot i sabent el que podem perdre. Només qui es resisteix a participar de la lluita pel poder pot respondre, després, amb una acció lliure, amb una acció metòdica amb efectes sobre el món que no comporti la pèrdua del món que implica la injustícia. Només el just actua lliurement i sent la veritable joia.

Aquest compromís pot expressar-se en un estudi de la societat que permeti entendre com podríem actuar-hi metòdicament per tal d'aconseguir que s'acosti a aquella societat adequada a la mesura humana. La societat continuarà dominada per la lluita pel poder, no podem pretendre fer-la desaparèixer. Això, però, té alguna cosa bona: si està dominada per la lluita pel poder, està dominada per la necessitat, per unes lleis naturals. Això implica, com hem vist, que podem actuar sobre ella tenint consciència d'aquestes lleis: és possible la política entesa com un treball (Revilla, 2015: 17), és a dir, com una acció metòdica que es fa tenint consciència de la finalitat buscada –l'ideal d'una societat lliure– i els mitjans necessaris per assolir-la. És per aquest motiu que Weil admira Maquiavel: la ciència política maquiavel·liana intenta entendre les lleis de la lluita pel poder per actuar amb consciència. És per això que Weil digué que a Léon Blum, president socialista de la república francesa, li faltà ser Maquiavel (Fraisie, 1989: 15).

Caldria dissenyar també una nova "ciència de les màquines" (Chenavier, 2002: 33) des d'un punt de vista que "ja no seria el del rendiment, sinó el de la relació del treballador amb el seu treball" (Weil, 2012: 151). Les lluites obreres haurien d'anar dirigides sobretot a aconseguir una transformació de les condicions de treball que assegurés que l'ésser humà és lliure en i durant el treball, en lloc de dirigir-se exclusivament a aconseguir millores salarials. No és possible una revolució política i econòmica sense una revolució tècnica de les condicions de treball (Revilla, 2015: 19).

Així mateix cal, en general, aconseguir una "descentralització progressiva de la vida social" (Weil, 2012: 144), ja que la centralització del poder redueix les possibilitats de limitar-lo i controlar-lo. "Un poder que no és aturat per cap límit legítimament imposat tendeix necessàriament a créixer cap a dins i cap a fora" (Weil, 1989: 217), i això és vàlid tant pel poder econòmic com pel poder de l'Estat. Cal lluitar per la descentralització de tot poder: per això la descolonialització va ser, per Weil, una de les màximes prioritats polítiques (Fraisie, 1989: 22).

És impossible que aquestes mesures siguin preses per part del poder, ja que són mesures dirigides a afeblir-lo. La proporció, mesura i limitació són necessàriament alienes al poder. Han de venir de fora. "El que és legítim, vital, essencial, és la lluita eterna dels que obeeixen contra els que manen quan el mecanisme del poder social significa l'aixafament de la dignitat humana per als de sota. Aquesta lluita és eterna perquè els que manen sempre tendeixen, ho sàpiguen o no, a trepitjar la dignitat humana dels de sota" (Weil, 2003: 39). El mitjà per assolir aquestes reformes és la lluita de classes, sempre i quan aquesta sigui la lluita dels que obeeixen contra els que manen i no una lluita entre col·lectivitats enfrontades per aconseguir el poder, cadascuna amb els seus manaires i els seus esclaus. La justícia té a veure amb

comprometre's amb aquesta "lluita eterna", fins i tot si aquest compromís pot portar-nos a patir la injustícia. La lluita continua existint, com existirà sempre: existeix encara en les lluites obreres, en les de les treballadores de la indústria tèxtil dels països del Sud global, indústria que va generar la pitjor tragèdia de la seva història l'any 2013²; en les lluites dels camperols i camperoles i comunitats indígenes que resisteixen per impedir que les seves terres comunals passin a estar en mans d'empreses multinacionals; en totes les lluites d'arreu del món que, en general, resisteixen contra la centralització massiva del poder dels Estats i del capital. Si no posem límits a la lluita pel poder, aquesta tendeix a desposseir-nos absolutament de la vida. La justícia té a veure amb posar aquests límits. La passivitat, en la mesura que deixa créixer desmesuradament el poder, és còmplice de la força: és injusta ella mateixa en tant que participa de l'esclavització de l'ésser humà a les lleis cegues de la força. No pot haver-hi justícia, per tant, sense compromís amb aquestes lluites.

BIBLIOGRAFIA

- CHENAVER, Robert (2002). "Introduction", a WEIL, Simone (2002). *La Condition ouvrière*. París: Gallimard.
- FRAISSE, Simone (1989). "Avant-propos", a WEIL, Simone (1989). *Œuvres complètes, vol. II: Écrits historiques et politiques, 3: Vers la guerre (1936-1940)*. París: Gallimard.
- GRECO, Tomasso (2010). "Derecho y justicia en Simone Weil", a BEA, Emilia (ed.) (2010). *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*. Madrid: Trotta.
- LARRAURI, Maite (2003). "Geometria de la virtut", traducció d'Antoni Fornes, introducció a WEIL, Simone (2003). *Escrits sobre la guerra*, traducció d'Anna Berenguer Català i Isabel Ortega Rion. Alzira: Bromera.
- PLATÓ (1986). *Diàlegs vol. VIII. Gòrgias*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (1989). *Diàlegs vol. X. La República (llibres I-IV)*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (1990). *Diàlegs vol. XI. La República (llibres V-VII)*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (1992). *Diàlegs vol. XII. La República (llibres VIII-X)*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.

² Es tracta de la tragèdia de Rana Plaza, a Dacca, Bangla Desh, on van morir 1.138 treballadores i 2.000 més van resultar ferides el 24 d'abril de 2013. No era, però, la primera tragèdia laboral de la indústria tèxtil en aquest país que produeix per les grans marques europees i, en particular, espanyoles, com Inditex, Mango o El Corte Inglés. El president d'Inditex, Amancio Ortega, és la persona més rica d'Espanya. Per més informació sobre la indústria del tèxtil pot consultar-se, encara que va ser escrit abans de Rana Plaza, el llibre SALES, Albert (2011). *Moda: indústria i drets laborals*. Barcelona: Setem.

- (1998). *Diàlegs vol. XVII. Fileb*, traducció de Manuel Balasch. Barcelona: Bernat Metge.
- (2000). *Diàlegs vol. XVIII. Timeu*, traducció de Josep Vives. Barcelona: Bernat Metge.
- REVILLA, Carmen (2015). “Bajo el peso de la espera”, introducció a WEIL, Simone (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, traducció de Carmen Revilla Guzmán, Madrid: Trotta.
- SACOM (2010). *Workers as Machines: Military Management in Foxconn*. Consultat el 29 de gener de 2017 a: http://sacom.hk/wp-content/uploads/2010/11/report-on-foxconn-workers-as-machines_sacom.pdf.
- SALES, Albert (2011). *Moda: indústria i drets laborals*. Barcelona: Setem.
- WEIL, Simone (1962). *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. París: Gallimard.
- (1988). *Œuvres complètes, vol. I: Premiers écrits philosophiques*. París: Gallimard.
- (1989). *Œuvres complètes, vol. II: Écrits historiques et politiques, 3: Vers la guerre (1936-1940)*. París: Gallimard.
- (2002). *La Condition ouvrière*. París: Gallimard.
- (2003). *Escrits sobre la guerra*, traducció d'Anna Berenguer Català i Isabel Ortega Rion. Alzira: Bromera.
- (2009). *Œuvres complètes, vol. IV: Écrits de Marseille, 2: Grèce, Inde, Occitanie (1941-1942)*. París: Gallimard.
- (2012). *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*. París: Gallimard.