

## De Ananké y anankaia. Necesidad(es) y vulnerabilidad en Simone Weil y Hannah Arendt

**Aída Palacios Morales**Investigadora postdoctoral Margarita Salas. Universitat de Barcelona / Universidad Complutense de Madrid. ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.92360>

Recibido: 03/11/2023 • Aceptado: 06/05/2024

**Resumen:** Este artículo aborda la concepción que Simone Weil y Hannah Arendt tienen de la vulnerabilidad a partir de sus aproximaciones a las necesidades humanas. Ambas difieren en qué entienden por necesidad y necesidades y qué se desprende de ellas. Para Weil, existe una necesidad metafísica que se concreta en las necesidades del cuerpo y del alma. Estas, a su vez, generan obligaciones a las que hay que dar respuesta, atendiendo a lo sagrado que habita en cada ser humano. Para Arendt, las necesidades deben circunscribirse a la naturaleza y se traducen en la condición humana de vida. Más allá de la mera oposición entre vida y política, se propone aquí su articulación en una lectura de mundanidad y pluralidad como afines a las necesidades del alma apuntadas por Weil. Aunque tanto Weil como Arendt aceptan la vulnerabilidad surgida de las necesidades como insoslayable, se constata en ambas cierta dificultad por pensarla desde el cuerpo, huyendo la una a lo sagrado, la otra a lo político.

**Palabras clave:** Biopolítica; Cuerpo; Necesidad; Necesidades; Vulnerabilidad.

### ENG About Ananké and anankaia. Need(s) and vulnerability in Simone Weil and Hannah Arendt

**Abstract:** This article discusses Simone Weil's and Hannah Arendt's conception of vulnerability based on their approaches to human needs. The two differ on what they understand by necessity and needs and what follows from them. For Weil, there is a metaphysical necessity which settles on the needs of body and soul. These needs generate obligations to which one must respond, attending to the sacred that dwells in every human being. For Arendt, needs must be circumscribed to nature and are translated into the human condition of life. Beyond merely opposing life and politics, the article proposes to articulate them in a reading of worldliness and plurality as akin to those needs of the soul pointed out by Weil. Although both Weil and Arendt accept the vulnerability arising from needs as unavoidable, they both have difficulties in thinking about it from the body, one fleeing to the sacred, the other to the political.

**Keywords:** Biopolitics; Body; Necessity; Needs; Vulnerability.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Simone Weil: necesidad y gracia. 2.1. Las necesidades generan obligaciones incondicionales. 2.2. De lo sobrenatural y lo concreto. 3. Hannah Arendt: necesidades y lo político. 3.1. El cuerpo y la libertad. 3.2. Otras condiciones necesarias: mundanidad y pluralidad. 4. Resignación a la vulnerabilidad y sujeción al cuerpo: lo sagrado y lo político. 5. A modo de conclusión. 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Palacios Morales, A. (2025). De Ananké y anankaia. Necesidad(es) y vulnerabilidad en Simone Weil y Hannah Arendt. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42 (2), 425-435

### Fuentes de financiación

Este texto resulta del proyecto "Trabajo y vulnerabilidad en Hannah Arendt y Simone Weil", financiado por el Ministerio de Universidades y la Unión Europea

Next GenerationEU/PRTR y por el Plan de recuperación, transformación y resiliencia, y por la convocatoria complementaria de ayudas para la recualificación del sistema universitario español para 2021-2023.

## Agradecimientos

### 1. Introducción

“No hay nada peor que pensar con el estómago.” Ese grito, rabioso e impotente, lo dirigía un hombre que vendía pañuelos en el metro a quien quisiera oírlo, que me parece no éramos muchos por eso de pretender que si cerramos los ojos fuerte la miseria no existe. No era sólo, aunque también, el resentimiento hacia quien sí tiene qué llevarse a la boca y no comparte; sonaba más a recordatorio de nuestra condición necesitada. Como si nos estuviera diciendo: “¡Eh, vosotros! Vosotros sois también estómago, aunque os creáis mejores que yo por haber desayunado esta mañana y estar recién duchados y bien vestidos”. No hay nada peor que pensar con el estómago porque se supone que somos seres racionales; hay que pensar con la cabeza, porque pensar con el estómago implica sujeción. Qué fácil olvidamos que pensamos *también* con el estómago; que en tanto animales mamíferos, los seres humanos somos seres necesitados, eventualmente carentes y, por lo tanto, vulnerables. Claro está que la vulnerabilidad humana trasciende la mera cobertura de necesidades e implica experiencias fundamentales de afección y pasividad. No obstante, la desatención a ciertas necesidades ahonda en esa vulnerabilidad, máxime cuando es sistémicamente organizada. Y, aún, más allá de estructuras y personas que cuidan o descuidan la vida, hay hambre, hay sed, hay sueño, hay calor y hay frío.

Este artículo busca aproximarse a la visión que Hannah Arendt y Simone Weil tienen de la vulnerabilidad a partir de su concepción de las necesidades humanas. La pertinencia de pensar estas dos filósofas juntas la defendió excelentemente Roberto Esposito al afirmar que la una reflexiona “en el envés del pensamiento de la otra, a la sombra de su luz, en el silencio de su voz, en el vacío de su plenitud”<sup>1</sup>. Aunque no llegaron a conocerse en persona, sí que de algún modo compartieron espacios y amistades y, en la primavera de 1952, Arendt leyó “Ensayos sobre la condición obrera”, tal vez a sugerencia de Albert Camus<sup>2</sup>. El epígrafe del “Diario de fábrica” de Weil<sup>3</sup>, que estaba presente ya en su Cuaderno I<sup>4</sup>, lo transcribió Arendt en una entrada de su “Diario filosófico” en abril de 1952<sup>5</sup> y en un pie de página de “La condición humana”<sup>6</sup>. Es el último verso de esta estrofa de la *Iliada*:

Pero el dolor de los troyanos luego no me preocupa tanto, (...) / cuanto el tuyo, cuando uno de los aqueos de bronceína túnica / llorosa se

te lleve, arrebatándote el día de tu libertad. / Y acaso estando en Argos para otra el telar tejás, / y acaso lleves agua de la Meseide o de la Hiperea / muy mal de tu grado, que impuesta tendrás necesidad pujante.<sup>7</sup>

Esa necesidad pujante en el poema homérico es Ananké, divinidad alegórica que personifica la insoslayable obligación ante la fuerza del destino, lo inevitablemente padecido; lo que está destinado a ser así, que así es y así debe ser porque no puede ser de otro modo. Weil usaba *nécessité* para referirse a esa necesidad cuasi mayúscula que ordena el mundo y *besoin* para las necesidades<sup>8</sup>, expresiones concretas en el cuerpo y el alma humanos, como el hambre o el arraigo. Carmen Revilla subraya la “pérdida de matices” al traducir al castellano los términos franceses escogidos por Weil<sup>9</sup>, pero me parece que ganamos, a cambio, una proximidad entre necesidad y necesidades. Entre *nécessité* y *besoin* hay un hilo del que tirar, un ver qué hay en medio que une y a la vez separa, como el muro que aísla a dos presos y a la vez les permite comunicarse<sup>10</sup>. Esa costura creo que no es otra que las condiciones impuestas por vivir en la Tierra y tener un cuerpo. Por eso, resulta pertinente pensarla por el reverso de la condición humana arendtiana.

En el verso de la *Iliada*, Héctor teme que, tras su muerte, Ananké doblegue a Andrómaca. Late ahí un conflicto entre libertad y necesidad que no existe en Weil, para quien libertad es obediencia a necesidad, pero que resulta central en Arendt. Ésta circunscribe la necesidad al ámbito de lo natural en la forma de *anankaia* que, en tanto esclavitud y sujeción, hay que superar para experimentar la libertad. Más allá de sus opuestas aproximaciones a la relación entre libertad y necesidad, Esposito apuntó a sus distintas concepciones de la categoría de “mundo” y de las formas de “estar-en-el-mundo” que permiten trascender la mera zoe: para Weil el trabajo, para Arendt la acción<sup>11</sup>. Este artículo añade otro movimiento, ya no hacia afuera, sino hacia adentro: qué entienden que es necesidad y qué debe hacerse con ella. En definitiva, qué consideración recibe un ser humano en su indigencia y qué respuesta debe recibir.

Primero, se estudia la concepción de necesidad de Weil y su concreción en esas necesidades del cuerpo y del alma que es obligado obedecer si no se quiere cometer un crimen. A continuación, se analizan las necesidades en Arendt, atendiendo al continuo que constituyen junto a vida, labor y esclavitud y se propone una articulación de necesidades y política en la que las condiciones humanas de mundanidad y pluralidad se aproximan a las necesidades del alma weilianas. Finalmente, se concluye que, aunque ambas aceptan las necesidades humanas como

<sup>1</sup> Roberto Esposito, *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, trad. Rosa Rius Gatell (Barcelona: Paidós, 1999), 12.

<sup>2</sup> Ángela Lorena Fuster, “Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil”, en *Lectoras de Simone Weil*, ed. Fina Birulés y Rosa Rius Gatell (Barcelona: Icaria, 2013), 30-33.

<sup>3</sup> Simone Weil, *La condición obrera*, trad. Teresa Escartín y José Luis Escartín (Madrid: Trotta, 2014), 63.

<sup>4</sup> Simone Weil, *Cuadernos*, trad. Carlos Ortega (Madrid: Trotta, 2001), 25.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *Hannah Arendt: diario filosófico: 1950-1973*, ed. Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann, trad. Raúl Gabás Pallás (Barcelona: Herder, 2006), 193.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales (Barcelona: Paidós, 2005), 162.

<sup>7</sup> Homero, *Iliada*, trad. Luis M. Macía Aparicio (Madrid: Editorial CSIC, 2019), vv. 450-458.

<sup>8</sup> Arendt usa a menudo, en *Diario filosófico*, ἀναγκαία [*anankaia*], necesidades, derivado de ἀνάγκη [*ananké*], necesidad.

<sup>9</sup> Carmen Revilla, “Descifrar el silencio del mundo”, en Carmen Revilla (ed.) *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* (Madrid: Trotta, 1995), 73; ver también Carmen Revilla, “Bajo el peso de la espera”, en Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social* (Madrid: Trotta, 2015), 31.

<sup>10</sup> Simone Weil, *La gravedad y la gracia*, trad. Carlos Ortega (Madrid: Trotta, 2007), 177.

<sup>11</sup> Esposito, *El origen de la política*, 14.

ineludibles, ninguna de las dos considera esa vulnerabilidad física en tanto tal, esto es, simplemente corporal, animal, biológica. Weil escapa a lo sagrado, Arendt se refugia en lo político. Las dos se resignan a la necesidad: Weil agradecida, por cuanto permite experimentar la gracia, Arendt un poco más reticente pues ve su urgencia como un peligro.

## 2. Simone Weil: necesidad y gracia

La insistencia de Weil en el verso homérico responde a su comprensión del ser humano como ser sometido a esa dura necesidad que “excluye toda arbitrariedad” y “regula los fenómenos naturales” tanto como “las cosas espirituales y sin embargo libres.”<sup>12</sup> Aunque existe una realidad otra en la que domina el Bien, la realidad de este mundo está regida por la necesidad, que no es más que el orden que resulta del equilibrio de fuerzas. Aquí abajo, todo, cuerpos y almas humanas inclusive, es *pasivamente* empujado desde fuera: la gravedad tira hacia abajo; la gracia, hacia arriba. La gravedad es constante y la gracia, excepcional; siempre “hay que esperar que las cosas sucedan conforme a la gravedad, salvo que intervenga lo sobrenatural.”<sup>13</sup> La gravedad es, en palabras de Gustave Thibon, “de hecho prácticamente todopoderosa”<sup>14</sup>, pues casi “toda la vida humana transcurre siempre lejos de los baños calientes”<sup>15</sup>. Y, a pesar de ello, la gracia puede invertir la inercia de la caída.

La realidad de este mundo está determinada, pues, por el imperio de la fuerza interrumpido por breves destellos de luz. Para Mary G. Dietz, la atención de Weil en el protagonismo de la fuerza muestra su preocupación respecto los elementos deshumanizantes de la vida terrena, tales como la guerra o la explotación fabril<sup>16</sup>. Aunque la fuerza puede llegar a matar, lo grave es su capacidad por cosificar al ser humano. Puede entenderse la fuerza como el poder que alguien tiene de deshumanizar a otro; y, escribe Weil citando a Tucídides, “cualquier ser ejerce siempre, por un requisito natural, todo el poder de que dispone”<sup>17</sup>. El único remedio sería cierta conciencia del límite: la irrupción de lo sobrenatural, pues sólo la gracia permitiría resistirse a ejercerlo. Pero, como Dietz propone<sup>18</sup>, hay una segunda lectura, más profunda y más certera; la que comprende que la fuerza sólo puede padecerse. Al fin y al cabo, la fuerza deshumaniza tanto a quienes la sufren como a quienes la ejercen. La verdad de la *Ilíada* radica, para Weil, en el absoluto protagonismo de la fuerza, su ciega imparcialidad. No hay más héroe que la fuerza: ni Aquiles, ni Agamenón; hasta Héctor termina siendo “una cosa arrastrada detrás de un carro entre el polvo”<sup>19</sup>. Todos igualmente sometidos a la misma

necesidad irremediable, igualmente vulnerables a la fuerza, igualmente humanos.

Weil “admira y ama”<sup>20</sup> esa fuerza terrible y despiadada por cuanto es manifestación del orden divino y abre la puerta a la trascendencia. La necesidad no es más que “la pantalla entre Dios nosotros para que podamos ser”<sup>21</sup>. Aunque no entienda de bien ni de mal y no quede más que aceptar su dominio, obedecerla puede llevar al Bien. Ciertamente se puede obedecer a la gravedad, y eso llevar a la bajeza; pero también puede ser grave antesala a la gracia pues la obediencia a necesidad implica apertura y atención y lleva a la acción que no puede dejar de hacerse. Weil se refería a ella como acción virtuosa o pasiva, comparable a actuar cual resorte, “no para un fin determinado, sino por una necesidad. Que no me quede otro remedio.”<sup>22</sup> Cuando se actúa así, “casi a pesar de uno, casi con vergüenza y remordimiento”, se es “empujado por Dios hacia el prójimo como la flecha hacia el blanco por el arquero.”<sup>23</sup>

### 2.1. Las necesidades generan obligaciones incondicionales

Entre diciembre de 1942 y abril de 1943, en Londres, meses antes de su muerte<sup>24</sup>, Weil escribió “Estudio para una declaración de las obligaciones respecto al ser humano” y el manuscrito inacabado que es “Echar raíces”, encabezado por un “Preludio a una declaración de los deberes hacia el ser humano”<sup>25</sup>. Ambos recogen su aproximación a la respuesta debida al impacto de necesidad en los seres humanos, en la forma de obligaciones incondicionales e ineludibles que tienen “por objeto las necesidades terrenales del alma y del cuerpo de los seres humanos, cualesquiera que sean. A cada necesidad responde una obligación. A cada obligación corresponde una necesidad.”<sup>26</sup> Los dos textos forman parte de un mismo esfuerzo: pensar qué debía ser de Francia tras el fin de la guerra para que André Philip, por entonces Comisario de Interior y de Trabajo en el Comité Nacional de la Francia Libre, hiciera algo con ello. Pero Weil se movía en un plano distinto, en otro plano. “¿Por qué no se dedica a las cosas concretas, a los problemas sindicales, en vez de quedarse en las generalidades?”<sup>27</sup>, le preguntaba Philip. Resulta difícil pensar en algo más concreto para ella que el cumplimiento de esas obligaciones.

Weil piensa en necesidades sagradas que son terrenales, es decir, de este mundo, aquí abajo; y vitales, pues si no se les da respuesta no hay vida humana como tal: se reduce el ser humano a materia inerte

<sup>12</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 131.

<sup>13</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 53.

<sup>14</sup> En anotación en Weil, *La gravedad y la gracia*, 143.

<sup>15</sup> Simone Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, en *La fuente griega*, trad. Agustín López y María Tabuyo (Madrid: Trotta, 2005), 16.

<sup>16</sup> Mary G. Dietz, *Between the Human and the Divine. The Political Thought of Simone Weil* (New Jersey: Rowman & Littlefield, 1988), 88.

<sup>17</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 61.

<sup>18</sup> Dietz, *Between the Human and the Divine*, 87.

<sup>19</sup> Weil, “La *Ilíada* o el poema de la fuerza”, 16.

<sup>20</sup> Simone Pétrement, *Vida de Simone Weil*, trad. Francisco Díez del Corral (Madrid: Trotta, 1997), 676.

<sup>21</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 81. Más adelante, Weil escribe: “leer por detrás de la necesidad el orden, leer por detrás del orden a Dios”, en *La gravedad y la gracia*, 169.

<sup>22</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 90.

<sup>23</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 91.

<sup>24</sup> Pétrement, *Vida de Simone Weil*, 674. Weil murió el 24 de agosto de 1943.

<sup>25</sup> Juan-Ramón Capella, “Simone Weil o la visión del desarraigo moderno”, en Simone Weil, *Echar raíces*, trad. Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella (Madrid: Trotta, 1996), 14.

<sup>26</sup> Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, trad. Maite Larrauri (Madrid: Trotta, 2000), 66.

<sup>27</sup> Capella, “Simone Weil o la visión del desarraigo moderno”, 20.



expuesta a la gravedad. Esas necesidades refieren tanto al cuerpo como al alma humanas,

se ordenan por parejas de contrarios y deben combinarse en equilibrio. El hombre tiene necesidad de alimento, pero también de un intervalo entre las comidas; tiene necesidad de calor y frescor, de reposo y ejercicio. Igual ocurre con las necesidades del alma.<sup>28</sup>

Respecto a las necesidades físicas, en “Estudio” Weil escribe que el “cuerpo humano tiene sobre todo necesidad de alimento, de calor, de sueño, de higiene, de reposo, de ejercicio, de aire puro.”<sup>29</sup> En “Preludio” cita la protección contra la violencia, el alojamiento, el vestido, el calor, la higiene, los cuidados durante la enfermedad y, más adelante, incluye también alimento y sueño<sup>30</sup>. La lista resulta un tanto errática, máxime cuando Weil tenía cierta pretensión de universalidad y afirmaba que son “bastante fáciles de enumerar”<sup>31</sup>.

Sin duda, fueron las necesidades del alma las que ocuparon sus esfuerzos de precisión. Tales necesidades le parece a Weil que son igual de evidentes que las físicas: “Todo el mundo es consciente de que hay crueldades que atentan contra la vida del hombre sin atentar contra su cuerpo. Son las que le privan de cierto alimento necesario para la vida del alma.”<sup>32</sup> Hay ciertas diadas que se mantienen constantes en “Estudio” y “Preludio”: igualdad y jerarquía; propiedad privada y propiedad colectiva; honor y castigo; seguridad y riesgo; así como la necesidad de arraigo, que no constituye un polo opuesto a nada y que “quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma”<sup>33</sup>. La necesidad del alma “más sagrada de todas”<sup>34</sup> es la verdad, que se opone en “Estudio” a libertad de expresión y en “Preludio” a libertad de opinión, debido a su preocupación con la propaganda como instrumento de coerción. En “Estudio” aparecen dos oposiciones que contrastan vida individual y vida comunitaria: soledad e intimidad y vida social, y participación disciplinada en tarea común e iniciativa personal; ambas desaparecen como tales en “Preludio”. Finalmente, obediencia consentida y libertad<sup>35</sup> se convierte en orden y libertad, donde orden es “la primera necesidad del alma humana, la más próxima a su destino universal”<sup>36</sup>.

Estas necesidades son la concreción de necesidad en cuerpo y alma. Weil concibe obligaciones hacia los seres humanos *en tanto* seres sagrados, de modo que cada necesidad genera una obligación eterna; universal, porque vincula a todos los seres humanos; e incondicionada, pues si “se basa en algo, ese algo no es de este mundo.”<sup>37</sup> Por lo tanto, esas necesidades implican un claro componente metafísico que, como Chiara Zamboni subraya, rehuye “cualquier interpretación mecanicista de la

necesidad, como si fuésemos cuerpo-máquina” o “en clave de ‘animalidad’”, pues no son “ni naturales ni sociales, sino reales”<sup>38</sup>. Ahora bien, reales en el sentido weiliano del término, que refiere a aquello que se da donde convergen necesidad y bien. La aproximación de Weil resulta ciertamente distinta de otras, puede que más operativas, como las de Abraham Maslow<sup>39</sup> o Len Doyal y Ian Gough<sup>40</sup>, por mencionar dos conocidos ejemplos. Sea como fuere, Weil no acepta argumentos acerca de lo relativo o lo subjetivo de la construcción de las necesidades y, como estos últimos, Weil defiende que hay necesidades universales y objetivas<sup>41</sup>.

En cualquier caso, las necesidades originan obligaciones, van primero y exigen respuesta. Weil considera que en todos los seres humanos existe un vínculo con lo sagrado: la exigencia de bien que habita “en el centro del corazón” y la capacidad “de orientar la atención y el amor fuera del mundo y de recibir el bien”<sup>42</sup>. Para que el bien se cuele en esta realidad, hay que prestar atención a la realidad otra, dado que cultivar la obediencia a necesidad es lo que permite actuar pasivamente. La hebra que une ambas realidades, fina y fuerte cual hilo de pescar, es la atención a la exigencia de bien. Hay reciprocidad entre la atención y lo sagrado, que es la aspiración al bien propia y, a la vez, el reconocimiento de la idéntica aspiración al bien del otro. Sólo cabe la sensibilidad y la obediencia a esas necesidades en que se traduce la necesidad aquí abajo.

Por lo tanto, atención orientada a la otra realidad es atención al otro, concretada en apertura y amparo, de suerte que los seres humanos están vinculados entre sí no porque se reconozcan derechos sino porque se deben obligaciones unos a otros. De hecho, Weil aborrece los derechos por estar totalmente desligados de lo sobrenatural. Antes que nada, hay una obligación que nace de la atención y que se tiene para con el otro, y eso es independiente de si el otro tiene o cree tener un derecho. Carmen Herrando subraya que esas obligaciones no vienen de fuera en forma de imposición, sino que surgen del interior de cada uno, y que son absolutas puesto que “la obligación existe incluso en la soledad del sujeto, mientras que se precisan al menos dos sujetos para poder hablar de derechos.”<sup>43</sup>

La propuesta de Weil es, así, una relación de obligación ética de atención y cuidado del otro, cuya fundamentación radica en el vínculo con la otra realidad. Según José Luis Monereo, no es sólo que la obligación sustituya a un derecho “sin garantías de efectividad”; es que, además, “adquiere sentido moral” e “incumbe al ser humano en relación con los otros,

<sup>28</sup> Simone Weil, *Echar raíces*, trad. Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella (Madrid: Trotta, 1996), 29.

<sup>29</sup> Weil, *Escritos de Londres*, 68.

<sup>30</sup> Weil, *Echar raíces*, 25 y 27.

<sup>31</sup> Weil, *Echar raíces*, 5.

<sup>32</sup> Weil, *Echar raíces*, 26.

<sup>33</sup> Weil, *Echar raíces*, 49.

<sup>34</sup> Weil, *Echar raíces*, 48.

<sup>35</sup> Weil, *Escritos de Londres*, 68.

<sup>36</sup> Weil, *Echar raíces*, 28.

<sup>37</sup> Weil, *Echar raíces*, 23-24.

<sup>38</sup> Chiara Zamboni, “Entre necesidad y deseo”, en ed. Carmen Revilla, *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo* (Madrid: Trotta, 1995), 74-75.

<sup>39</sup> Abraham H. Maslow, *Motivación y personalidad*, trad. Caridad Clemente (Madrid: Díaz de Santos, 1991).

<sup>40</sup> Len Doyal y Ian Gough, *Una teoría de las necesidades humanas*, trad. José Antonio Moyano y Aleja Colas (Barcelona: Icaria, 1994).

<sup>41</sup> Doyal y Gough, *Una teoría de las necesidades humanas*, 26.

<sup>42</sup> Weil, *Escritos de Londres*, 64.

<sup>43</sup> Carmen Herrando “Las necesidades del alma, según Simone Weil”, en *Persona: revista iberoamericana de personalismo comunitario*, n. 10, 2009, 44.

yendo más allá de la justicia legal y del derecho.”<sup>44</sup> Al anteponer el otro a uno mismo, Weil altera la perspectiva habitual, pues yo no tengo derechos que el otro debe satisfacer, sino obligaciones para con él. Esta primacía absoluta del otro es, según Emilia Bea, un elemento fundamental del pensamiento de Weil<sup>45</sup> y, como afirma Juan-Ramón Capella, supone un reconocimiento de la interdependencia y la reciprocidad humanas<sup>46</sup>.

## 2.2. De lo sobrenatural y lo concreto

Se puede decir que, para Weil, el núcleo de lo humano es la exigencia de bien, “alrededor de la cual se dispone la materia psíquica y carnal”<sup>47</sup>. La apertura a lo sagrado es el corazón y, en torno a ella, un ser humano que hay que atender y que exige el bien —y que, a su vez, atiende y puede generar bien. La aproximación a ese vínculo con la otra realidad seguramente no se entienda con la cabeza, pero casi se percibe —antes de que se vuelva a escapar— con las entrañas: es del orden de lo sobrenatural. Aún así, y por muy del orden de lo sobrenatural que sea, hay algo muy concreto ahí: el respeto y la respuesta debida ante el grito “¿Por qué se me hace mal?”<sup>48</sup>. A esa exigencia le corresponde una respuesta precisa y obligada, acción pasiva que no hay más remedio que llevar a cabo:

Hay veces en que algo es obligado por el simple hecho de que es posible. Como, por ejemplo, comer cuando se tiene hambre, o dar de beber a un herido muerto de sed, teniendo el agua al ladito. Ni un bandido ni un santo dejarían de hacerlo.

Por analogía, identificar aquellos casos en los que, aunque a primera vista no aparezca tan claramente, la posibilidad comporte una necesidad. Actuar en esos casos, y no en los otros.<sup>49</sup>

Weil deduce todas las obligaciones de aquella, concreta y transcultural, de dar de comer a quien tiene hambre<sup>50</sup>. No obstante, me parece que no hay nada de sobrenatural en la experiencia concreta del dolor en el alma —o, cuando menos, de cierta incomodidad— ante alguien que pide para comer. Ningún discurso, del tipo “algo habrá hecho” o “el mundo es injusto”, niega ni evita que esta persona ahora y aquí, delante mío, está pidiendo ayuda. Ningún alegato en favor de los trabajos forzados para vagos y maleantes, la renta de inserción, la renta universal o la abolición del capital le van a quitar el hambre a esa persona hoy aquí. Por eso, compartir el pan es el primer acto de generosidad.

Claro está que hay muchas formas de compartirlo: no es lo mismo dar una migaja de una hogaza que compartir el poco pan que se tiene. Es la bondad balsámica con que Platón Karataiev acoge en el barracón a Pierre Bezújov, tras ser detenido, con una patata asada, que parte con la navaja y adereza con sal<sup>51</sup>. Se *siente* la obligación de “hacerse cargo de ese hambre”<sup>52</sup>, cierta responsabilidad para con las circunstancias del otro, su mala suerte o la injusticia cometida con él. Una obligación que nace de la certeza profunda que se podría ser el otro: “Saber que ese hombre que tiene hambre y sed existe tan verdaderamente como yo basta —lo demás se desprende por sí solo”<sup>53</sup>.

Ahora bien, ¿y cuándo se sabe que no se podría ser el otro? No digo cuando no se piensa en que se podría ser el otro, o prefiere pensarse que no se podría ser el otro; digo, a conciencia, cuando se sabe del cierto que no se podría ser el otro. Creo que ahí radica la caridad que asquea. En la otra certeza, la de un destino compartido, se comparte el pan porque se comparte el *pathos*, la sujeción a la dura necesidad. Y por eso, esas obligaciones bien pueden ir más allá del pan: sé de quien incluía sin reparos el tabaco.

## 3. Hannah Arendt: necesidades y lo político

Del *Diario filosófico* de Arendt puede deducirse que la lectura de *La condición obrera* de Weil la espoleó a ahondar en la cuestión de la necesidad. De hecho, su primer esbozo de la distinción entre actividades humanas parte de las *anankaia* y, como apunta Fuster, “de una fenomenología del estar aislado, en soledad o en compañía”<sup>54</sup>. Así, labor responde a la condición humana de vida, al proceso biológico del cuerpo y de la especie en el que el ser humano está “sometido a las *ἀναγκαια*”, “aislado” e “impulsado por el cuidado y la angustia”<sup>55</sup>. Producción corresponde a la construcción de mundo como artificio humano; en ella, el ser humano está “solo”, “casi como un dios”<sup>56</sup>. Acción responde a la condición de pluralidad de los seres humanos, al hecho que cada uno es único. Imprevisible e irreversible, acción constituye el núcleo del pensamiento político arendtiano por cuanto está íntimamente ligada a la condición humana de natalidad y sus cuasi milagrosos inicios. En París, en abril de 1952, Arendt anota en su *Diario filosófico*:

La Ἀνάγκη es la diosa de las ἀναγκαια y como tal es terrible. (...) Simone Weil entendió este aspecto, y luego quedó presa de las consecuencias sociales de una necesidad elemental, que se manifiesta como injusticia, pues ella, lo mismo que todos los europeos, no sabía cuántas cosas pueden suprimirse.

Pero luego, cuando queda eliminada la miseria que puede suprimirse, la Ἀνάγκη muestra por primera vez su verdadero rostro. Es como si toda coacción y todo poder entre los hombres

<sup>44</sup> José Luis Monereo Pérez, *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social* (Barcelona: El viejo topo, 2023), 41.

<sup>45</sup> Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La memoria de los oprimidos* (Madrid: Encuentro, 1992), 267.

<sup>46</sup> Juan-Ramón Capella, “Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil”, en ed. Emilia Bea Pérez, *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Madrid: Trotta, 2010), 156.

<sup>47</sup> Weil, *Escritos de Londres*, 65.

<sup>48</sup> Weil, *Cuadernos*, 334.

<sup>49</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 89.

<sup>50</sup> Weil escribía: “nadie considerará inocente a un hombre que teniendo alimento en abundancia y encontrando ante su puerta a alguien medio muerto de hambre pase por su lado sin darle nada. Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarle pasar hambre cuando se le puede socorrer.” En *En Echar raíces*, 25.

<sup>51</sup> En Liev Tolstói, *Guerra y Paz*, trad. Lydia Kúper (Barcelona, El Aleph editores: 2011), 1396.

<sup>52</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 72.

<sup>53</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 155.

<sup>54</sup> Fuster, “Sin prejuicio ni sentimentalismo”, 42.

<sup>55</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 195.

<sup>56</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 195.

descansaran en el carácter forzoso que impone la ἀνάγκη.<sup>57</sup>

Arendt reconoce a Weil su lucidez al captar la fuerza de la necesidad y comparte con ella la preocupación para con la pretensión contemporánea de olvidar la sujeción a la necesidad. Le critica, eso sí, que no se diera cuenta de que medirlo todo según la satisfacción de necesidades y poner el trabajo en el centro entrañaba el riesgo de erosionar el espacio de libertad. La “maldición”, la “venganza”, por eliminar la miseria “consiste en que ahora toda actividad se ha convertido en trabajo y las ἀνάγκη han desplazado todas las demás cosas.”<sup>58</sup> Las necesidades son urgencia y coacción; y no una coacción cualquiera pues “ninguna violencia ejercida por el hombre, excepto la empleada en la tortura, puede igualar la fuerza natural que ejerce la propia necesidad.”<sup>59</sup>

Arendt concibe labor como un interminable combate por la supervivencia: el hecho de estar atado a las necesidades básicas esclaviza al laborante, pues “los lazos de la necesidad no necesitan ser de hierro, pueden ser de seda.”<sup>60</sup> En un sentido amplio de la actividad, trabajamos porque hay que comer —y, como en Weil, eso de comer es sinécdoque de necesidades. En un grupo de cazadores recolectores o bajo explotación capitalista, hay una experiencia común —aunque la mediación la transforme hasta dejarla casi irreconocible—: la de una necesidad física y concreta traducida en una actividad que trata de darle respuesta. Para Weil, es puerta abierta a la trascendencia; para Arendt, sometimiento y esclavitud. Subyace un hilo que une necesidades, condición humana de vida, labor y esclavitud, hasta el punto de que una vida sujeta a necesidad es antipolítica por definición, “no tiene posibilidad de *archein*, de libre disposición y de nuevo comienzo.”<sup>61</sup>

Al afirmar que “[e]l sentido del libro de Simone Weil es: el que trabaja no puede ser libre”<sup>62</sup> Arendt atendía más a su propia comprensión del trabajo que a la de Weil, quien estaría de acuerdo sólo si las condiciones fueran similares o comparables a las que vivió en la fábrica. De otro modo, el trabajo manual es precisamente lo que permite experimentar la obediencia voluntaria a necesidad de tal modo que, bajo ciertas condiciones, nadie como quien trabaja puede ser libre. Es como si Weil pudiera imaginar otro trabajo posible y Arendt no. O como si Arendt simplemente viera que la necesidad es demasiado miserable y no hay expectativas de recuperación tras recibir su impacto. Sin redención posible, el único remedio es escapar de ella, resguardarse en la permanencia de producción o, mejor, en la acción, cuasi tan milagrosa como la gracia.

En el pensamiento arendtiano, Ananké es una presencia constante y, sin embargo, marginal. Su

dominio, aunque formidable, debe quedar restringido a lo natural y nunca guiar la acción. Lejos de cualquier atribución metafísica, las necesidades no son causa de obligación sino meros condicionamientos objetivos y naturales<sup>63</sup>, algo que “invariablemente llevamos con nosotros por el hecho mismo de la existencia de nuestros cuerpos”<sup>64</sup>. Arendt asume que el ser humano es un ser vulnerable cuando piensa las necesidades del cuerpo, pero le preocupa que una vida humana sujeta a necesidad finja ser libre. De hecho, su preocupación nuclear es rescatar la acción, cuya radical contingencia colisiona con cualquier pretensión de orden determinado; y, a la vez, protegerla de degeneraciones y alertar de sus peligros. Uno de ellos, y no menor, es que las necesidades invadan lo político y dinamiten su sentido último.

Por lo tanto, las necesidades deben ocupar cierto lugar o, más propiamente, no deben ocupar otros. Así como Weil refería a dos realidades, Arendt distingue dos esferas. La privada está sujeta y responde a necesidades; mediante labor, procura por la vida misma. Esta esfera, menesterosa y violenta, está literalmente “privada de cosas esenciales a una verdadera vida humana”<sup>65</sup> que son aquellas que suceden en la pública, donde cada humano aparece como ser singular en una comunidad plural e igualitaria, espacio de libertad. Esta distinción, ampliamente criticada especialmente desde los feminismos<sup>66</sup>, es fundamental para Arendt porque “coincide con la oposición de necesidad y libertad, de futilidad y permanencia y, finalmente, de vergüenza y honor”<sup>67</sup>. Libertad y necesidad son opuestos, hasta el punto de que la esfera pública es el lugar de la libertad precisamente porque expulsa la necesidad de su seno y la circunscribe a la esfera privada.

### 3.1. El cuerpo y la libertad

Pensar las necesidades con Arendt es pensar la vida; la dificultad radica en comprender la relación entre vida y política, en articular una condición humana biológica sujeta y una condición humana política liberada. Hay por lo menos dos opciones interpretativas. Una es, a la manera de Giorgio Agamben<sup>68</sup> y Roberto Esposito<sup>69</sup>, entender que Arendt quedó atrapada en esa biopolítica negativa que, sin embargo, había pretendido criticar. Otra opción es, como propone Laura Quintana<sup>70</sup>, apuntar a una lectura

<sup>57</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 193.

<sup>58</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 201.

<sup>59</sup> Arendt, *La condición humana*, 143. También “la fuerza de la necesidad es más constrictiva que la fuerza de los hombres”, en Arendt, *Qué es la política*, 95; y “la fuerza con que la necesidad conduce y compele a los hombres (...) es más constrictiva que la violencia”, en Arendt, *Sobre la revolución*, 99.

<sup>60</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, trad. Pedro Bravo (Madrid: Alianza, 2013), 185.

<sup>61</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 174.

<sup>62</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 193.

<sup>63</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 86.

<sup>64</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 101.

<sup>65</sup> Arendt, *La condición humana*, 78.

<sup>66</sup> Por ejemplo, por Hanna Fenichel Pitkin, “Justice: On Relating Private and Public”, en *Political Theory*, Vol. 9, No. 3 (Aug., 1981); Bonnie Honig, “Toward an agonistic feminism. Hannah Arendt and the politics of identity”, en eds. Judith Butler y Joan Wallach Scott, *Feminists Theorize the Political*. (New York: Routledge, 1992) o Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1996).

<sup>67</sup> Arendt, *La condición humana*, 88.

<sup>68</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia: Pretextos, 2016).

<sup>69</sup> Roberto Esposito, *Bios. Biopolítica y filosofía*, trad. Carlo R. Molinari Marotto (Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2004); y, más recientemente, *Institución*, trad. Antoni Martínez Riu (Barcelona: Herder, 2022).

<sup>70</sup> Laura Quintana, “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *Revista de ciencia política*, vol. 29, n.º 1, 2009, 185-200.



biopolítica positiva capaz de acoger la corporalidad y sus necesidades. Porque aquello necesario para la supervivencia se impone, amenaza incesantemente a cada ser humano y a todos los seres humanos; y, aún, la vida que nos ha sido dada brota y se derrama. Me parece que la claridad está en la juntura de ambas: aunque en Arendt no existe una biopolítica explícita, sí hay un deber ser de la política respecto a la vida y de la vida respecto de la política que conjuga momentos de una y otra lectura.

La distinción entre esferas se traslada al carácter que cada una, con las lógicas y actividades que le son propias, impone a sus habitantes. Arendt afirma que la política “se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. Dios ha creado al hombre [Mensch.], los hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana.”<sup>71</sup> Por un lado, el ser humano en tanto que “espécimen del animal de la especie”<sup>72</sup> y, como tal, necesitado de alimento y abrigo; por el otro, el ser humano nacido plural y espontáneo, capaz de libertad. La cuestión aquí es si nos estamos refiriendo a dos seres humanos distintos o bien, simplemente, a dos facetas posibles del mismo ser humano. Esto es, si el primero, al que Arendt denomina significativamente *animal* —y no *homo*— *laborans*, es incapaz de comportarse en otros momentos del día o de la vida según la mentalidad utilitaria del *homo faber* o de degustar la felicidad pública propia del ser humano en su plenitud. Me parece que las mentalidades asociadas a las tres actividades que Arendt distingue no rigen de manera exclusiva, determinante y de principio a fin cada vida humana. Ella pretendía “pensar en lo que hacemos”<sup>73</sup>, iluminar motivos últimos y lógicas de pensamiento que deberían guiar en determinadas circunstancias y que, en cualquier caso, deben guardar cierto equilibrio; no es tanto que le preocupe la labor como su auge, su dominio abrumador. De modo que sí, el ser humano puede ser laborante y a la vez ser capaz de iniciar, de revelar quien es, salvo en circunstancias de dominación totalitaria y pobreza extrema.

Dado el alcance de este artículo, dejo de lado la cuestión del totalitarismo para centrarme en la pobreza, que Arendt define como aquel estado que va más allá de la carencia, la “constante indigencia y miseria extrema cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante”, capaz de poner a los seres humanos “bajo el imperio absoluto de sus cuerpos, esto es, bajo el dictado absoluto de la necesidad”<sup>74</sup>. Sucede, entonces, que la distancia entre el esfuerzo propio de labor y su recompensa es infinita: sólo hay sufrimiento, sin que le siga a éste el júbilo, “la pura gloria de estar vivo”<sup>75</sup>. Aquí sí el ser humano queda atrapado de forma privativa por las urgentes necesidades de la vida, impotente para producir o actuar. Como escribe Noelia Bueno, “no es lo mismo permanecer sometido a las necesidades de la vida si éstas están cubiertas (aunque cubrirlas sea la única dedicación) que si no lo están, y aún más si

vivir es apenas sobrevivir en el dolor y el terror del cuerpo y el espíritu”<sup>76</sup>.

Arendt manifiesta que “nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en la esclavitud o en el dolor insoportable.”<sup>77</sup> Del mismo modo que el dolor es ensimismamiento y no tener dolor es condición para conocer el mundo, esclavitud es aislamiento y, a la vez, tener esclavos es condición necesaria para participar en la *polis*. Cuerpo y mundo son excluyentes. Fina Birulés y Lorena Fuster señalan que la recuperación arendtiana de la *polis* a la hora de conceptualizar lo político reside en que sus ciudadanos se tratan como pares, como agentes que “abandonan la casa (...) y consiguen comportarse entre sí como si no estuvieran condicionados por la necesidad natural”<sup>78</sup>.

Ese *como si* es fundamental porque no se puede escapar de las necesidades, implícitas en la vida misma. Si libertad es ausencia de coerción a necesidades y las necesidades son inevitables, ningún ser humano en tanto que animal mamífero puede ser libre. El único remedio a esa coerción es trasladarla a otra persona, pues “la esclavitud del hombre bajo su vientre se supera mediante la posesión de esclavos.”<sup>79</sup> Los ciudadanos griegos cargaban sobre los esclavos la propia sujeción a *anankaia*, violencia mediante, para experimentar la libertad en la *polis*. Es *como si* el humano fuera incorpóreo, *como si* lo verdaderamente humano empezara ahí donde la corporalidad termina. En el ágora, los ciudadanos actúan no sólo *como si* no tuvieran necesidades; también *como si* no tuvieran cuerpo —aunque está claro que lo tienen: les permite al menos aparecer en el espacio público y emitir discursos con más o menos sentido.

Obvio aquí los graves problemas que implica ese considerar prepolíticos esclavitud y cuerpo. Lo crucial es que para Arendt lo político sólo puede darse donde no gobiernan necesidades ni violencia, por eso libre es quien ha logrado escapar de su coerción. “No es libre quien labora con el fin de producir *ἀναγκαιά* para sí mismo. Quien labora para producir *ἀναγκαιά* a otros es un esclavo.”<sup>80</sup> Para Arendt, y al contrario que para Weil, libertad y necesidad devienen “incompatibles, puesto que la libertad sólo es posible si lo propiamente forzoso de la *ἀναγκαιά* se desplaza a otros.”<sup>81</sup>

Y, sin embargo, resulta que la libertad viene de la vida misma, al menos en dos sentidos. Primero, porque la libertad surge de la espontaneidad que, como la vida, también nos es dada. La espontaneidad es concomitante al milagro de la pluralidad humana: es el fenómeno prepolítico que, en última instancia, posibilita lo político. Y segundo, porque la libertad aparece, paradójicamente, gracias al esfuerzo realizado por quienes son excluidos de ella. Aun cuando su germen, la espontaneidad, venga dada, la libertad requiere de la satisfacción de necesidades. En

<sup>71</sup> Arendt, *Qué es la política*, 45.

<sup>72</sup> Arendt, *La condición humana*, 68.

<sup>73</sup> Arendt, *La condición humana*, 33.

<sup>74</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 93.

<sup>75</sup> Arendt, *La condición humana*, 126.

<sup>76</sup> Noelia Bueno, “Biopolítica y sufrimiento social. Pensar una política libre de dominación”, en *Eikasía: revista de filosofía*, núm. Extra 75, 2017, 193-216, p. 199

<sup>77</sup> Arendt, *La condición humana*, 130.

<sup>78</sup> Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster, “En la brecha del tiempo”, en Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster (ed.), *Hannah Arendt. Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura* (Madrid: Trotta, 2014), 22.

<sup>79</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 319.

<sup>80</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 174.

<sup>81</sup> Arendt, *Diario filosófico*, 193.

la *polis*, como en la revolución americana y en tantas otras ocasiones: cuántos revolucionarios han tenido la casa limpia y la cena hecha.

En cualquier caso, escapar de la sujeción a la necesidad no es gratuito: el regocijo del puro estar vivo desaparece cuando la satisfacción de necesidades no requiere esfuerzo, así como cuando el esfuerzo no trae consigo satisfacción de necesidades. El precio que se paga por que otras personas carguen con nuestras necesidades, nos sostengan y sufran la coacción por nosotros es la vida misma: la pérdida del contento que va de la mano del

ciclo de penoso agotamiento y placentera regeneración, y cualquier cosa que desequilibra este ciclo —la pobreza y la desgracia en las que el agotamiento va seguido por la desdicha en lugar de la regeneración, o las grandes riquezas y una vida sin esfuerzo alguno desde el aburrimiento ocupa el sitio del agotamiento y donde los molinos de la necesidad, del consumo y de la digestión, muelen despiadada e inútilmente hasta la muerte un imponente cuerpo humano— destruye la elemental felicidad de estar vivo.<sup>82</sup>

Arendt decía del pensamiento de Marx que al definir al ser humano principalmente como animal laborante y, luego, abogar por la emancipación de la labor, nos dejaba “con la penosa alternativa entre esclavitud productiva y libertad improductiva.”<sup>83</sup> Podría llegar a decirse algo parecido de Arendt: que nos deja con la también penosa disyuntiva de sentirse una viva o ser libre, de tener que escoger entre una vida sujeta a necesidad o una vida libre pero sin júbilo. Sin embargo, eso implicaría malentenderla. Para Arendt es imposible eliminar la necesidad por cuanto eso implica eliminar la vida misma e, incluso, eliminar una libertad que se gana en los “intentos nunca logrados por entero de liberarse de la necesidad.”<sup>84</sup>

### 3.2. Otras condiciones necesarias: mundanidad y pluralidad

De lo dicho hasta ahora, podría desprenderse que la vulnerabilidad arendtiana es esencialmente corporal y privada. Ahora bien, para Arendt, una vida humana requiere que ciertas condiciones se hagan efectivas, a saber: que nos acoja un mundo estable en el que podamos revelar quienes somos. Así, mundanidad y pluralidad devienen requerimientos *si ne qua non* para la vida verdaderamente humana asemejándose, en cierto modo, a las necesidades del alma de Weil. Sin ellas, el ser humano deviene, si no cosa, sí animal: algo tienen esas condiciones que las hace comparables a la sed y el hambre.

Arendt define los seres humanos como seres condicionados, pues “todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia.”<sup>85</sup> Bien podría decirse que con esas necesidades que son lo perentorio de nuestra biología no entramos en contacto, sino

que nos atraviesan de partida. Es decir, que nuestro ser condicionado por la mundanidad y la pluralidad es de otro modo, fruto del artificio humano y de lo humano mismo. Pero tan cierto como que nacemos a la vida, sujetos a necesidades, es que que nacemos, como extraños, a un mundo que nos precede; y que nacemos en él portando el milagro del inicio.

El mundo arendtiano es, en palabras de Hans Jonas, “la verdadera morada humana, construida para durar y abarcar, interpuesta no sólo entre ser humano y naturaleza, sino también entre uno y otro ser humano”<sup>86</sup>. El mundo es el artificio humano que une y separa a los seres humanos, que nos protege de la necesidad al poner límites a la naturaleza, cual barrera física y permanente. Ante la futilidad de los frutos de labor y de la acción misma, su estabilidad ofrece un entorno confiable que nos salva del vacío temporal, proporcionándonos pasado y futuro. El mundo se constituye en elemento constante, cuasi rectilíneo, capaz de irrumpir en el ciclo de la naturaleza y dotar de solidez y concreción a la acción. Sin mundo, no hay ni natalidad ni inmortalidad.

Sin embargo, y dado que libertad e inicio van juntos, la estabilidad del mundo corre peligro por la aparición constante de nuevos seres humanos. Natalidad es interrupción, aparición de singulares espontáneos: cada ser humano trae consigo nuevos comienzos y devenires imprevisibles. “Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio —y no en ningún otro— donde tenemos el derecho a esperar milagros.”<sup>87</sup> Milagros que los seres humanos inician mediante acción, en un mundo erigido mediante producción, tras haber llegado a este mundo mediante labor. Y aunque es cierto que Arendt insiste en que lo político no es ninguna necesidad, “en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor” o “de una organización indispensable de la convivencia humana”<sup>88</sup>, sucede, sin embargo, que “una vida sin acción ni discurso (...) está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres.”<sup>89</sup>

La hondura de lo humano arraiga en la revelación de ese quién singular que es cada cual en el mundo; sin ello, la vida humana pierde lo que le es propio. Mundo y pluralidad abren la puerta a una trascendencia que debe entenderse no desde el misticismo weiliano sino desde la revelación del singular que somos cada una de nosotras. Esas condiciones, aún sin ser necesidades, sí son necesarias para una vida humana. En definitiva, cabe subrayar la interdependencia y reciprocidad entre las condiciones y actividades humanas y proponer que las necesidades, entendidas como *anankaia*, no agotan la aproximación a vulnerabilidad en Arendt. De hecho, Arendt muestra máxima preocupación por la falta de permanencia del mundo en la sociedad de laborantes y la vulnerabilidad política, encarnada en las personas refugiadas y apátridas. Más que la vulnerabilidad humana, le

<sup>82</sup> Arendt, *La condición humana*, 119.

<sup>83</sup> Arendt, *La condición humana*, 124.

<sup>84</sup> Arendt, *La condición humana*, 130. En esta dirección argumenta con mucha más profundidad Laura Quintana en “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, 192.

<sup>85</sup> Arendt, *La condición humana*, 36.

<sup>86</sup> Hans Jonas, “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Fina Birulés Bertrán (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. Angela Ackermann (Barcelona: Ed. Gedisa, 2000), 31

<sup>87</sup> Arendt, *Qué es la política*, 66.

<sup>88</sup> Arendt, *Qué es la política*, 71.

<sup>89</sup> Arendt, *La condición humana*, 201.



inquieta la fragilidad de los asuntos humanos. Hasta el punto, quizá paradójico, de pretender limitar la primera para poder proteger la segunda.

#### 4. Resignación a la vulnerabilidad y sujeción al cuerpo: lo sagrado y lo político

Weil resuelve el imperio de la necesidad obediéndola, dejando abierta esa rendija por la que se cuela el bien. En su aproximación, necesidad adquiere una dimensión metafísica que no tiene en la de Arendt quien, consciente de su fuerza pero reacia a resignarse a ella, parece abogar por restringir su dominio al ámbito privado dada la imposibilidad de desembarazarse de ella por completo. Sin embargo, ambas son extremadamente atentas a la urgencia y la fuerza insoslayable de las necesidades. Según Arendt, “experimentamos la necesidad en la medida en que nos encontramos, en cuanto seres orgánicos, sometidos a procesos necesarios e irresistibles.”<sup>90</sup> En las dos, la necesidad se hace presente en el cuerpo: se incorpora, se encarna. Para Weil, la necesidad es real y lo real es “duro y rugoso. Uno encuentra algunas alegrías en ello, pero no placer.”<sup>91</sup> Esas alegrías, tal vez comparables al júbilo propio de la labor arendtiana, no quitan que la necesidad sea fundamentalmente vivida como urgencia implacable sobre el cuerpo, en el cuerpo.

Pensar las necesidades es pensar la vida misma en tanto vida de un cuerpo y, como tal, expuesto a la escasez y la privación y, por lo tanto, vulnerable. Pero ni Weil ni Arendt se quedan en el cuerpo ni profundizan en él. La amabilidad de Weil para con el cuerpo no es por el cuerpo mismo, sino por la concreción de la experiencia de necesidad en él y su vinculación con la gracia. La necesidad se concreta en “la miseria, el desamparo, el aplastante peso de la estrechez y del trabajo agotador, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, la coacción, el terror, las enfermedades —todo eso es el amor divino.”<sup>92</sup> Todo ese sufrimiento y dolor tiene un sentido trascendente; es posible redimirlo atendiendo a lo sagrado. En este sentido debe leerse lo siguiente:

“Los trabajadores tienen más necesidad de poesía que de pan. Necesidad de que su vida sea una poesía. Necesidad de una luz de eternidad.

(...) Ninguna poesía que concierna al pueblo es auténtica si en ella no se encuentra el cansancio, y el hambre y la sed nacidos de ese cansancio.”<sup>93</sup>

Poesía no sólo representa aquí lo que va más allá de lo material. No es un equivalente a las rosas exigidas por las huelguistas de Lawrence en 1912. Aunque con profundas divergencias, esa poesía es más afín a aquella que Audre Lorde afirmaba que no era lujo para las mujeres, sino necesidad vital, “instrumento mediante el que nombramos lo que no tiene nombre

para convertirlo en objeto del pensamiento.”<sup>94</sup> Para Weil, poesía no son sólo condiciones dignas de trabajo y vida; es, sobre todo, apertura a la verdad, la belleza, la justicia. A Weil le complace la vulnerabilidad del cuerpo humano en tanto la experiencia de la necesidad permite acceder a la luz, al bien. Es el cuerpo enfangado en lo real, el cansancio y el hambre y la sed, el que posibilita la trascendencia.

La centralidad que el trabajo manual tiene para Weil como medio de conocimiento del mundo y de comprensión de la libertad, como aceptación de la necesidad, pasa por el cuerpo. De hecho, necesidad y libertad se concretan en el cuerpo de tal manera que no existe, a la manera de Arendt, un espacio en que la política devenga una actividad propiamente autónoma, en la que necesidad y libertad no coincidan, pero tampoco en la que el cuerpo humano no tenga cierto protagonismo. Weil hace del trabajo una actividad política o, más bien, *en ciertas circunstancias* el trabajo es política, una actividad que, por eso, es característicamente humana. En palabras de Cristina Basili, Weil rescata así “políticamente aquel cuerpo dolido, aquel hombre reducido a su animalidad, que el sistema moderno de la gran industria capitalista reproduce sin parar.”<sup>95</sup> Aunque tanto Weil como Arendt reconocen que en el trabajo el cuerpo recibe el impacto de la necesidad tanto como le sirve y le da respuesta, aquello que sucede en ese cuerpo y las posibilidades que se le abren o cierran es radicalmente distinto.

Weil abraza la corporalidad humana por su potencial trascendencia, Arendt parece tener más dificultades. Como se ha mostrado, para Arendt la relación con lo corporal es un tanto ambivalente. Arendt quiere mantener al margen de necesidad el ámbito de los asuntos humanos en un gesto de protección. Lo político debiera ser por definición contingente, atravesado desde un inicio por la singularidad y la espontaneidad de cada cual, desligado de la imposición de lo urgente y lo inevitable. Así pues, no es del todo cierto que, tal y como apunta Esposito, todos los cuerpos supongan, para Arendt, un riesgo para la política, que “la vida biológica se conviert[a] en el oleaje imparables en que se hunde la acción política”<sup>96</sup>. A Arendt le preocupa proteger lo político de todas sus posibles degeneraciones y, por lo tanto, reclama que las necesidades sigan siendo *condiciones*, jamás *determinantes*, de la vida humana. Le inquieta que la vida irrumpa violentamente en lo político.

No obstante, la relación entre las necesidades y lo político es más que mera disyuntiva: a pesar de todo, es la vida misma la que posibilita la política. No sólo, y en una interpretación más clásica, porque la cobertura de las necesidades corporales sea condición prepolítica. También porque natalidad y espontaneidad vienen con la vida misma: vinculan la existencia que nos ha sido dada con la acción. Ese cuerpo que de algún modo hay que trascender es

<sup>90</sup> Arendt, *Sobre la revolución*, 180.

<sup>91</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 97.

<sup>92</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 81.

<sup>93</sup> Weil, *La gravedad y la gracia*, 209.

<sup>94</sup> Audre Lorde, “La poesía no es un lujo”, en *La hermana, la extranjera*. Trad. María Corniero (Madrid: Horas y horas, 2003), 13.

<sup>95</sup> Cristina Basili, “El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia”, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), 860.

<sup>96</sup> Esposito, *Institución*, 78.

también, en cierto modo, condición de posibilidad de libertad. También tras recibir la marca de la esclavitud —en los talleres y en las fábricas, sirviendo, labrando y segando campos ajenos, al teléfono en *call centers*, tras un mostrador o la barra de un bar o ante la pantalla de un ordenador.

## 5. A modo de conclusión

Atentas al impacto de lo necesario para la vida, Weil y Arendt nos alertan del peligro de no sabernos sujetos, de olvidarnos de lo condicionados que estamos por esa vida y lo que ella nos impone. Pensar las necesidades es pensar la vida misma; pensar qué es necesario y qué no lo es y cómo le damos respuesta es eminentemente político —y cómo tal lo reconoció Arendt<sup>97</sup>.

Weil cita el verso homérico “incluso Níobe la de hermosos cabellos pensó en comer”<sup>98</sup> para ejemplificar como la fuerza “borra toda vida interior e incluso el dolor de una madre. (...) Nunca se expresó con tanta amargura la miseria del hombre, que incluso le hace incapaz de sentir su miseria.”<sup>99</sup> Al definir la pobreza, Arendt también señala la deshumanización, la infinita y denigrante sujeción al cuerpo. En condiciones de equilibrio relativo entre sufrimiento y satisfacción de necesidades tal cautiverio se atenúa, cuasi se disimula, como sucede en esa sociedad de trabajadores sin trabajo que apunta Arendt<sup>100</sup>. Y, sin embargo, se señala a quien se inclina bajo el peso de la necesidad a los ojos de todos —no hay nada peor que pensar con el estómago— más que a quien se beneficia del ejercicio violento de esa fuerza.

Weil señala a Níobe no sólo porque piense en comer, sino porque piensa en sí misma, siente su hambre —no es anecdótico que ese alguien sea una mujer y, además, madre. Necesidad urgente se funde con vulnerabilidad; la brutalidad de la necesidad descansa en el vacío de la carencia. En cualquier caso, Níobe podía pensar en comer y eso no borra en absoluto su dolor. Dolerse y tener hambre son experiencias humanas —sin que eso quite que sean compartidas con otros animales— que pueden darse a la vez, o no. Ante el dolor, tan humano es pensar en comer como no pensar en comer o pensar en no comer. Más humano, aún, es decirle al doliente que coma, que beba, que descansa; a la manera firme y tierna de algunas abuelas, recordarle a Níobe que ella no ha muerto y llevarle un caldo.

## Referencias

- Agamben Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos, 2016.
- Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvin A. Hill. New York: St. Martin's Press, 1979, 301-339.
- Arendt, Hannah. *Sobre la revolución*. Trad. Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 2013.
- Arendt, Hannah. *Hannah Arendt: diario filosófico: 1950-1973*, Ursula Ludz y Ingeborg Nordmann (ed.). Trad. Raúl Gabás Pallás. Barcelona: Herder, 2006.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Barcelona: Paidós, 2005.
- Arendt, Hannah. *Qué es la política*. Trad. Rosa Sala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- Basili, Cristina. “El cuerpo de Electra: una lectura política de la tragedia”. En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 5 (2016), 857-866. <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/268901>
- Bea Pérez, Emilia. *Simone Weil. La memoria de los oprimidos*. Madrid: Encuentro, 1992.
- Benhabib, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996.
- Birulés, Fina y Fuster, Àngela Lorena. “En la brecha del tiempo”. En Birulés, Fina y Fuster, Àngela Lorena (ed.), *Hannah Arendt. Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, 9-29. Madrid: Trotta, 2014.
- Bueno, Noelia. “Biopolítica y sufrimiento social. Pensar una política libre de dominación”. *Eikasía: revista de filosofía*, núm. Extra 75, 2017, 193-216.
- Capella, Juan-Ramón. “Pensamientos sin orden sobre la existencia de Simone Weil”. En Bea Pérez, Emilia (ed.) *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza*, 147-159. Madrid: Trotta, 2010.
- Capella, Juan-Ramón. “Simone Weil o la visión del desarraigo moderno”. En Weil, Simone. *Echar raíces*, 9-21. Madrid: Trotta, 1996.
- Dietz, Mary G. *Between the Human and the Divine. The Political Thought of Simone Weil*. New Jersey: Rowman & Littlefield, 1988.
- Doyal, Len y Gough, Ian. *Una teoría de las necesidades humanas*. Trad. José Antonio Moyano y Aleja Colas. Barcelona: Icaria, 1994.
- Esposito, Roberto. *Institución*. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2022.
- Esposito, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2004.
- Esposito, Roberto. *El origen de la política ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*. Trad. Rosa Rius Gatell. Barcelona: Paidós, 1999.
- Fuster, Àngela Lorena. “Sin prejuicio ni sentimentalismo. Hannah Arendt, lectora de Simone Weil”. En *Lectoras de Simone Weil*, Birulés, Fina y Rius Gatell, Rosa (ed.), 29-50. Barcelona: Icaria, 2013.
- Herrando, Carmen. “Las necesidades del alma, según Simone Weil”. *Persona: revista iberoamericana de personalismo comunitario*, n. 10, 2009, pp. 43-47.
- Homero. *Ilíada*. Trad. Luis M. Macía Aparicio. Madrid: Editorial CSIC, 2019.
- Honig, Bonnie. “Toward an agonistic feminism. Hannah Arendt and the politics of identity”. En Judith Butler y Joan Wallach Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, 215-235. New York: Routledge, 1992.
- Jonas, Hans. “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”. En Birulés Bertrán, Fina (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, 23-40. Trad. Angela Ackermann. Barcelona: Ed. Gedisa, 2000.

<sup>97</sup> Hannah Arendt, “On Hannah Arendt”, en *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. Melvin A. Hill (New York: St. Martin's Press, 1979), 318.

<sup>98</sup> En Weil, *La gravedad y la gracia*, 78; y “La Ilíada o el poema de la fuerza”, 21. Weil refiere a la historia que Aquiles contó a Príamo antes de invitarle a cenar, tras ir éste a pedirle el cadáver de Héctor, en el canto XXIV de la *Ilíada*.

<sup>99</sup> Weil, “La Ilíada o el poema de la fuerza”, 21.

<sup>100</sup> Arendt, *La condición humana*, 17.

- Lorde, Audre. "La poesía no es un lujo". En *La hermana, la extranjera*, 13-18. Trad. Maria Corniero. Madrid: Horas y horas, 2003.
- Maslow, Abraham H. *Motivación y personalidad*. Trad. Caridad Clemente. Madrid: Díaz de Santos, 1991.
- Monereo Pérez, José Luis. *Simone Weil. Filosofía del trabajo y teoría crítica social*. Barcelona: El viejo topo, 2023.
- Pétrement, Simone. *Vida de Simone Weil*. Trad. Francisco Díez del Corral. Madrid: Trotta, 1997.
- Pitkin, Hanna Fenichel. "Justice: On Relating Private and Public". *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, Aug. 1981, 327-352.
- Quintana, Laura. "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt". *Revista de ciencia política*, vol. 29, n.º 1, 2009, 185-200. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2009000100010>
- Revilla, Carmen. "Descifrar el silencio del mundo". En Revilla, Carmen (ed.) *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, 37-50. Madrid: Trotta, 1995.
- Revilla, Carmen. "Bajo el peso de la espera". En Weil, Simone *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, 9-20. Madrid: Trotta, 2015.
- Tolstoi, Liev. *Guerra y Paz*. Trad. Lydia Kúper. Barcelona, El Aleph editores: 2011.
- Weil, Simone. *La condición obrera*. Trad. Teresa Escartín y José Luis Escartín. Madrid: Trotta, 2014.
- Weil, Simone. *La gravedad y la gracia*. Trad. Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 2007.
- Weil, Simone. "La Iliada o el poema de la fuerza". En *La fuente griega*, 15-43. Trad. Agustín López y María Tabuyo. Madrid: Trotta, 2005.
- Weil, Simone. *Cuadernos*. Trad. Carlos Ortega. Madrid: Trotta, 2001.
- Weil, Simone. *Escritos de Londres y últimas cartas*. Trad. Maite Larrauri. Madrid: Trotta, 2000.
- Weil, Simone. *Echar raíces*. Trad. Juan Carlos González Pont y Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta, 1996.
- Zamboni, Chiara. "Entre necesidad y deseo". En Revilla, Carmen (ed.) *Simone Weil: descifrar el silencio del mundo*, 73-88. Madrid: Trotta, 1995.