



**Universidad**  
Zaragoza

# Trabajo Fin de Grado

Conservadurismo y emancipación: progreso,  
técnica y vida en Simone Weil

Autor

Miguel Gállego Rodríguez

Director

Juan Manuel Aragüés Estragués

Facultad de Filosofía y Letras  
2016

[E]l materialismo histórico es invención conservadora.

Miguel de Unamuno<sup>1</sup>

No ceder en todo caso a esa dinámica del terror y de la prisa, sino más bien, aprovechándose de los restos de cazurrería y desconfianza provinciana que no pueden menos de quedarles a los más o menos zamoranos, andar con tiento, no vaya a ser que, después de todo, no pase nada.

Agustín G<sup>a</sup> Calvo<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> España. Semanario de la vida nacional, año IX, n° 366, páginas 1-2

<sup>2</sup> Comunicado URGENTE contra el despilfarro, París 1972

# Índice

I.	Prólogo .....	4
II.	Progreso .....	6
i.	Nicolas de Condorcet .....	6
ii.	Karl Marx .....	8
iii.	Walter Benjamin.....	10
III.	Desarraigo .....	13
i.	Tierra .....	14
ii.	Tradición .....	16
iii.	Vida.....	18
IV.	Técnica y redención .....	21
V.	Máquina y vida .....	24
VI.	Conclusiones y problemas .....	29
VII.	Bibliografía .....	33

# I. Prólogo

El “marxista renegado”, como él mismo se proclamaba, Dwight Macdonald escribía en 1946<sup>3</sup> que las diferencias entre izquierda y derecha habían sido derribadas. Particularmente con el solo taladro de que “la idea del proceso histórico, que hace un siglo era el distintivo de la Izquierda, se ha convertido en el atractivo más persuasivo de los apologistas del *statu quo*”. Es decir, ha habido un abandono histórico (valga la redundancia) a uno de los elementos diferenciadores de la derecha. No quiere decir, claro está, que haya sucedido una variación hacia posiciones más izquierdistas sino que renunciando a valores ya obsoletos, la derecha ha alcanzado una nueva hegemonía, permaneciendo su contraposición dialéctica, la izquierda, en la misma posición. “En este híbrido de Izquierda-Derecha, la noción de Progreso es central” dice Macdonald reservando el término «Derecha» a “conservadores y trasnochados” siendo todos los demás “progresistas”. Aunque también deja un pequeño resquicio (los llamará “radicales”), a fortiori antiprogresista, que serán los que podrán llevar un programa real de emancipación social.

De esta forma, la división entre izquierda y derecha quedará desfasada para cualquiera (excepto para los “trasnochados”), pues las nuevas posiciones son siempre ambivalentes, reúnen características antiguamente confrontadas como así indica Macdonald: “la postura radical como la progresista, tal y como se las define aquí, trascienden la antigua línea divisoria Izquierda-Derecha, y en este sentido ambas resultan confusas e incluso «objetivamente reaccionarias» si se continúa contemplándolas a partir de la división clásica”.

Tres décadas más tarde, entre junio y octubre de 1972, G<sup>a</sup> Calvo en su “Comunicado URGENTE contra el despilfarro” hace una reflexión curiosamente paralela. Para Calvo, el “Ser persona” es el mandato eterno del Poder, es decir, el mandato que históricamente los diferentes poderes han tratado de imponer: “Hacer”, “Hacerse”. Sin embargo, en la actualidad hay otro mandato esencialmente contradictorio con el primero: “Deshacer”, “Deshacerse”, no llegar a ser persona sino “consumirse y despilfarrarse”. En realidad, para Calvo, ambos deberes no son contradictorios, pues hacer y deshacerse son las dos caras de la misma moneda, la cara

---

<sup>3</sup> *La raíz es el hombre. Radicales contra progresistas*, Ediciones El salmón

eterna y la cara actual, ligadas entre sí. En el ahora, el sujeto Moderno es requerido para su propia consumación así como requiere de su despilfarro para su propio supervivir: “la hipócrita atribución de subjetividad que todavía late en el término de consumidor [es] esencial para que el Individuo siga operando debidamente como utensilio de despilfarro. Pero el proceso de depreciación de la Persona que en el proceso de despilfarración se incluye (y luego se manifiesta en el despilfarro de las personas mismas) está justamente fundado en la depreciación (y en cierto modo anulación) de las cosas y bienes que su despilfarro exige”. Por consiguiente, los mandatos que debemos obedecer han cambiado (bajo el mismo manto de lo Mismo), y así lo han entendido los grandes centros de poder, y así ha transitado la vieja derecha hacia el sueño neoliberal. En este trabajo se quiere mostrar diversos caminos de autores que iniciaron el tránsito inverso en la orilla opuesta.

En este trabajo nos centraremos en la obra de Simone Weil que inspirándose desde una posición marxista (harto heterodoxa) propone elementos históricamente relacionados con el conservadurismo para *corregir* el marxismo. Así veremos la actitud de la autora frente al progreso, la técnica y el desarraigo, enfrentándose incluso a la Modernidad, y cómo su propuesta positiva incluye conceptos como espiritualidad y tradición. La posición de Weil, empero, no ha estado exenta de acusaciones: “[Weil] ha renegado definitivamente de sus principios y sus métodos. [...] Habiendo pasado del “bolchevismo” al liberalismo reformista de inspiración cristiana y proudhoniana, va desligándose progresivamente de la acción y organización políticas y orientándose hacia una ideología tradicional y corporativista”<sup>4</sup>. La obra de Weil, cambiante y asistemática sí que marca, a partir de los años cuarenta, cierto apego hacia la “ideología tradicional” o conservadora pero siempre vinculada a la idea de emancipación social.

A modo de advertencia, diremos que en todo el texto ha permanecido oculto, implícito, un concepto que lo recorre enteramente. Es el concepto de libertad. Esta ha sido uno de los pilares ideológicos desde la Ilustración y que los marxistas, en particular, tuvieron a bien reformularlo para darle forma materialista y comunitaria. De esta forma, la libertad puramente negativa de la tradición liberal es desechada. En Simone Weil, así como en otros autores mencionados, resuenan los ecos de una formulación materialista olvidada: Spinoza.

---

<sup>4</sup> Ph. Dujardin, *S. Weil, idéologie et politique*, p. 151. Citado y traducido en Bea Pérez, 1992

## II. Progreso

Uno de los desarrollos teóricos más estudiados y acuciantes es la crítica al progreso. Aquí hacemos una somera historiografía sobre la noción de progreso emparentada con cómo ha sido una rémora en la concepción marxista (u otras vías de emancipación). Para ello la dividimos en tres estadios que son, en cierta manera, representantes de los siglos XVIII, XIX y XX: partimos de la concepción liberal inaugurada por Condorcet, para desembocar en el recibimiento, en parte acrítico, de este concepto en Marx. Y por último la recepción de Benjamin sobre el historicismo y el tiempo lineal por esta tradición y su respuesta radical, para más adelante comparar sus consecuencias con Weil.

### *Nicolas de Condorcet*

El progreso humano, científico o técnico no ha sido una constante a lo largo de la historia humana, es un concepto netamente moderno<sup>5</sup> y nuestra incapacidad para dispensarlo es nuestra incapacidad para salir del orden arquitectónico que la Modernidad hace de nuestro pensamiento. El primer gran teórico fue Condorcet quien tuvo a Turgot como explícito referente. Turgot allana el camino de la secularización de la Historia, pues elimina a Dios de esta sustituyéndole por “etapas de progreso” las cuales emergen de su precedente por acciones humanas. Supone pues, además de un tiempo líneal, una visión historicista y progresista.

Lo primero que propone Condorcet es la unidad del progreso, el progreso técnico y científico está emparentado con el progreso humano, y por ello debe ir a la par. Es decir, presupone que el progreso verdadero, real, tiene muchas caras pero se retroalimentan mutuamente, pues son la misma cosa, y así es como debería ser. También parte de una visión liberal de la política (como gran valedor de la Revolución de 1789) en la cual la sociedad se compone directamente de sus habitantes, un cúmulo de individuos, así pues, el progreso no es otra cosa que el progreso de sus individuos, que algunos mucho más avanzados que otros, harán que la sociedad *avance*. De la misma forma, los individuos refractarios al progreso serán una carga en el glorioso devenir del Hombre. De esta forma Condorcet exclama: “Si los prejuicios de los

---

<sup>5</sup> Aunque Robert Nisbet nos advierte en “Una idea sobre el progreso” que este también se hallaba presente en concepciones clásicas, tales como la Antigua Grecia, si bien de manera distinta.

filósofos estorban a los nuevos progresos de la verdad, los de las clases menos ilustradas retrasan la propagación de las verdades ya conocidas, y los de ciertas profesiones acreditadas o poderosas oponen obstáculos a estas verdades; son tres clases de enemigos que la razón se ve obligada a combatir incesantemente, y de los cuales no triunfa muchas veces más que después de una lucha larga y penosa” (Condorcet, 1921). Así, vemos que la historiografía del progreso es una historia de lucha y resistencia, no exenta de dolor y barbarie para el *enemigo*. Pero lo que más nos interesa de esta cita, son las pistas que nos ofrece Condorcet para vislumbrar estos antagonismos del progreso, cita tres que podríamos resumir así: el elemento discursivo y teórico; la resistencia de las clases populares; y el corporativismo y el sindicalismo.

Condorcet sigue, como es natural, un planteamiento historicista, el progreso es el desenvolvimiento del alma humana, y por tanto separable en distintas etapas (siempre en orden ascendente), para Condorcet existían diez etapas, de las cuales la novena es la Revolución y la décima todavía desconocida pues todavía está por llegar. Es completamente ajena para los *menos ilustrados*, sin embargo es posible una ciencia capaz de predecir los rales ideológicos que nos deparará el progreso. Esta “ciencia que anticipe el futuro progreso de la especie humana y que dirija y acelere este progreso deberá basarse en la historia del progreso ya alcanzado” (Condorcet, 1921). Será entonces, el triunfo final de la Razón, el logro definitivo para la consecución de la igualdad, la libertad y la justicia y, por tanto, la desaparición de todas las coerciones de la mente humana. Llegamos al ocaso de una redención secular. Esta se sustenta en el perfeccionamiento de la humanidad, que es llevada a cabo por los individuos que hagan un uso correcto de la Razón, y por tanto serán los legitimados para encauzar a sus congéneres equivocados.

Esta meridiana legitimidad para Condorcet se vuelve rápidamente peligrosa: “¿Hemos llegado al punto en que no tengamos ya que temer ni nuevos errores ni la vuelta de los antiguos; en que ninguna institución corruptora no pueda ser ya presentada por la hipocresía y adoptada por la ignorancia o por el entusiasmo, y en que ninguna combinación viciosa no pueda hacer ya la desgracia de ninguna gran nación? *¿Será acaso inútil saber cómo han sido engañados los pueblos, corrompidos o sumergidos en la miseria?*”<sup>6</sup> (Condorcet, 1921) Es tal la fe en la Razón que, pese a las dudas de

---

<sup>6</sup> El subrayado es nuestro; como lo será de aquí en adelante salvo que se indique lo contrario.

Condorcet, tras hacer un uso inteligente de la historia que nos asegure el progreso, tras alcanzar un estadio lo suficientemente avanzado, la propia historia se vuelve un saber inútil. Es decir, con esta visión progresista e historicista, el pasado solo es interesante como combustible para alcanzar el futuro -el progreso. Por tanto solo es preciso estudiarlo como cauce ideológico hacia el futuro, abandonando cualquier atisbo de historia *innecesaria*. Incluso llegando a la inutilidad de la historia, por completo, una vez alcanzado un hipotético estadio final.

### ***Karl Marx***

El progreso tiene un papel capital en el sistema marxiano, veremos ahora como este ha sido asimilado de manera acrítica, como el último remedo de la Ilustración, y en qué ha desembocado.

Marx en el *Manifiesto Comunista* hace una alegoría completa al progreso y a los éxitos de la burguesía. Estos son vistos como necesarios e imprescindibles, primero, por su papel revolucionario destruyendo el Antiguo Régimen y segundo, por crear las condiciones materiales para el surgimiento del proletariado, en última instancia, sus enterradores. Radica en Marx un fuerte componente historicista, auspiciado por la idea de progreso que se sustenta en la concepción de un tiempo lineal. Además el progreso tiene un componente *esencialmente* bueno: “los progresos de la industria traen a las filas proletarias toda una serie de elementos de la clase gobernante, o al menos los colocan en las mismas condiciones de vida. Y estos elementos suministran al proletariado nuevas fuerzas.” (Marx y Engels, 1848)

En el mismo programa se ofrece un decálogo de medidas. Reseño aquí algunas con el propósito de evidenciar el carácter productivista, mero trasunto de la ideología del progreso, en el propio manifiesto:

7. *Multiplicación de las fábricas nacionales y de los medios de producción*, roturación y mejora de terrenos con arreglo a un plan colectivo.

8. Proclamación del deber general de trabajar; *creación de ejércitos industriales*, principalmente en el campo.

9. Articulación de las explotaciones agrícolas e industriales; *tendencia a ir borrando gradualmente las diferencias entre el campo y la ciudad*.

Este ánimo productivista, tan ligado al progreso, será tratado con mayor detenimiento más adelante. Aunque cabe reseñar que la proletarización del campo, el borrado de las diferencias entre este y la ciudad, ha sido llevado a día de hoy a escala planetaria no por un programa comunista sino por la maquinaria capitalista.

Por otro lado comenta que “[l]a revolución comunista viene a romper de la manera más radical con el régimen tradicional de la propiedad; nada tiene, pues, de extraño que se vea obligada a romper, en su desarrollo, de la manera también más radical, *con las ideas tradicionales.*” (Marx, K. & Engels, F., 1848) Dentro de este argumento historicista y teleológico, el enemigo del progreso es el enemigo del comunismo. Y por supuesto, la tradición es la antítesis de la revolución, esta última será exitosa en tanto haya eliminado la primera. Todo lo que no suponga una proletarización del mundo (y por consiguiente una profundización de las contradicciones capital-trabajo) es contrario al progreso. Así es como Marx defenderá la infame invasión norteamericana en México, que supondrá un avance para la industrialización, y por tanto, de la revolución.

De forma parecida, en el Prologo de Engels a la edición alemana de 1883 nos dice: “toda la historia de la sociedad *-una vez disuelto el primitivo régimen de comunidad del suelo-* es una historia de luchas de clases, de luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, a tono con las diferentes fases del proceso social”, suponiendo ya en el siglo XIX que regímenes precapitalistas *del suelo* están disueltos, y aún peor, si no lo están deberían disolverse por *primitivos* en pos del progreso. Podemos apreciar con estos argumentos como el afán de progreso deviene en imperialismo.

Esta asimilación del progreso en la obra marxiana va a ser reproducida constantemente hasta bien entrado el siglo XX. Citamos la definición de comunismo de la URSS: “El comunismo es una sociedad sin clases, en la cual los medios de producción son de exclusiva propiedad del pueblo y todos los miembros de la sociedad serán socialmente iguales, en la cual el *desarrollo* multifacético de los individuos *sobre la base de un constante progreso de las ciencias y de la técnica* logrará también el *crecimiento de las fuerzas productivas* y en que todas las fuentes de riqueza de la sociedad brotarán con más ímpetu e imperará el gran principio de: cada una según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.”(citado en Ellul 1990:

87). La crítica al régimen capitalista será entonces que este frena el progreso técnico cuando, por ejemplo, no produce beneficios, por prácticas monopolísticas o por mero corporativismo. Ellul menciona a Sergey Leonidovich Rubinstein quien dirá que la URSS es la meta de todos los esfuerzos, “porque puede dejarse actuar al automatismo técnico sin frenarlo de ningún modo”.

Y también la famosa proclama de Lenin en 1920<sup>7</sup>: “El comunismo, es soviets más la electrificación de todo el país, ya que la industria no puede desarrollarse sin electrificación” (citado en Hinkelammert, 1970). Si bien es altamente conflictivo decidir cuándo un pueblo puede desarrollarse o incluso negárselo, creemos, con Hinkelmann, que desde aquí se inicia el proceso de tecnocratización de la Unión Soviética, ya perfilado en Marx y en su noción de progreso: “La ideología tecnócrata soviética establece de esta manera una vinculación directa entre acercamiento al comunismo como fin último y crecimiento económico. Las ponderaciones se cambian: acercarse al comunismo no significa primordialmente actuar sobre las estructuras sociales, sino más bien actuar sobre el progreso técnico” (Hinkelammert 1970). Es tal la ligazón entre el programa comunista y el productivismo que quedan definidas en una síntesis para mayor gloria del progreso, pues la técnica tiene su propia lógica interna por lo que arrastrará a los soviets, al comunismo, inevitablemente hacia la senda marcada del progreso.

### ***Walter Benjamin***

En 1940, con *Tesis sobre filosofía de la historia* Benjamin da cuenta de esta desviación del marxismo. Este debe rechazar la idea de progreso y el tiempo lineal que lo sustenta para hacer honor al nombre de materialismo histórico. Pues esta concepción es antimaterialista. Hace pues, una crítica total a la idea de progreso, una impugnación. El progreso es una “tempestad” para el Ángel de la Historia, una sucesión de muertos, infamia e injusticias. Benjamin muestra los raíles ideológicos sobre los que se asenta el progreso. Pues este es hijo del capitalismo, netamente Moderno. Que la izquierda o el marxismo trabaje desde ahí es una traición histórica, pues Benjamin lanzaba este grito desesperado a sus coetáneos tras la deriva del comunismo soviético. Reyes Mate resume la posición de Benjamin así: “el mal esencial del comunismo es triple: una fe ciega en el progreso que impide ver el abismo que separa el desarrollo científico de la

---

<sup>7</sup> Tras comenzar con un “ya hemos aprendido a hacer política” al tomar el poder, es decir, “ya podemos actuar sobre el progreso técnico”.

emancipación de los hombres; una torpeza estratégica incapaz de transformar la masa de trabajadores en la base real del cambio histórico; y un sometimiento servil a un partido que se ha convertido en fin en sí mismo” (Reyes Mate 2006: 115). La crítica al progreso tiene pues un carácter eminentemente político, es una crítica interna al marxismo. Lo denuncia acuciantemente: el problema de este, en su lucha contra el fascismo, es hacerlo desde el progreso: “La fortuna de éste [del fascismo] proviene desde hace bastante del hecho de que sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica”. No se puede luchar al fascismo en sus mismos términos (ni al neoliberalismo, añadimos). Todavía no se han dado cuenta que el progreso es inhumano, pues pone a la humanidad entera a su merced.

Para este dispensar es imprescindible olvidar el tiempo lineal, pues siempre está al servicio del progreso mecanicista, y aunque este progreso se justifique como el desenvolvimiento de la libertad, deja igualmente en el camino muertos y barbarie a sus orillas como justificación. En nuestro tiempo lineal, la idea de pasado es fija, seca, bien compartimentada y lista para consumir. Y además sostenemos el futuro usando nuestro presente como mera materia de combustión (únicamente sostenida por la fe en el Progreso, pues el Ángel de la Historia está de espaldas al futuro). Benjamin, para romper con ello, propone “hacer saltar el continuum de la historia”(Tesis XV). La linealidad de la historia no tiene justificación teórica, es pura ideología y además pernicioso. Recuperar el pasado de su imagen inmóvil, hacerlo nuestro, pues “la imagen del pasado corre el riesgo de desvanecerse para cada presente que no se reconozca en ella” (Benjamin), integrarla en un tiempo pleno. Por consiguiente, la memoria tiene un carácter político: “La búsqueda del pasado no es sólo rememoración morosa y apaciguada, sino remedio contra la pasivización política inducida por la creencia en el progreso” (Ciriza, 2003) En la Tesis XII Benjamin es meridiano: “En Marx se presenta [al proletariado] como la última clase esclavizada, la clase vengadora que lleva hasta el final la tarea de liberación en nombre de las generaciones vencidas [...]La socialdemocracia tuvo a bien asignar a la clase obrera el papel de redentora de las generaciones venideras”, esta trastocación de pasado y futuro, de vencidos y venideros, se justifica con el ideal de progreso, Benjamin vio claro que con esta permutación el marxismo se domesticaba. Y por tanto la socialdemocracia desaprende “tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Uno y otra se nutren, en efecto, de la imagen de los abuelos esclavizados, no del ideal de los nietos liberados”(Tesis XII). Pensar en la

dirección del progreso nos arrebatara herramientas emancipatorias. El pasado nos brinda la redención y por tanto tiene potencial revolucionario, el futuro, que es donde se asenta el progreso, es reaccionario.

Este tiempo lineal ha sido el punto débil con el que se han incrustado los tecnócratas y los miserables en el marxismo. “La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la idea según la cual la historia procede recorriendo un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la idea de un tal proceso tiene que constituir la base de la crítica de tal progreso” (Tesis XIII). El historiador benjaminiano, el materialismo histórico en definitiva, debe trabajar con otras herramientas, y no con la mera sucesión de datos para rellenar el tiempo homogéneo y vacío. Pues su universalidad es una mentira, una abstracción inverosímil. La universalidad real (la salvación) pasa por salvar cada instante pleno, no oprimirlo. El material con el cual trabajar, cual trapero, es aquello que queda acallado con cada opresión. “Propio del pensar es no sólo el movimiento de las ideas, sino también su suspensión. Cuando el pensamiento se detiene de repente en una constelación saturada de tensiones, provoca aquél en esta una sacudida en virtud de la cual la constelación cristaliza en mónada” (Tesis XVII). Esta mónada tendrá el potencial de saltar el continuum temporal, “una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido”. Esta potencialidad que tiene el pasado y la memoria es el tiempo pleno redentor.

No confundir este salto del tigre hacia la mónada como movimiento vanguardista, pues “La moda es (también) un salto del tigre al pasado. Pero ese salto se produce en un terreno en donde manda la clase dominante. El mismo salto, bajo el cielo libre de la historia es el salto dialéctico, en el sentido en que Marx comprendió la revolución” (Tesis XII). La moda (y cualquier vanguardia) es asimilada por el capitalismo porque juega en el mismo nivel de la clase dominante, se abona en su terreno: el tiempo lineal y el progreso. Tenemos que producir en “el cielo libre de la historia” que, entendemos, es el campo que se abre cuando se abandonan ambos conceptos, cuando surgen (se visibilizan) los cuerpos desorganizados de los oprimidos, no una historia de los acallados sino la rememoración de sus prácticas de vida que, en verdad, resisten cualquier clasificación. “La tradición de los oprimidos nos enseña que ‘el estado de excepción’ en el que vivimos es la regla” (Benjamin), considerar como político su carne, sus costumbres y sus vidas, la moda proletaria y de los oprimidos: “extraer de la cultura una fuerza idéntica a la del hambre” en palabras de Artaud.

### III. Desarraigo

Simone Weil, a lo largo de su obra, también mantiene una perspectiva crítica frente al progreso y al tiempo lineal que lo soporta, y es interesante ver los nexos comunes con Benjamin. Weil, en su última obra, afirma: “de todas las necesidades del alma humana, no hay ninguna más vital que el pasado” (Weil, 1996: 56) pues el futuro no nos aporta nada, al contrario, somos nosotros los que tenemos que construirlo con lo único que poseemos: que ya no es solo la fuerza de trabajo como preconizaba Marx, sino que es la propia vida la que es consumida por el futuro). Por el contrario, el pasado es lo que nos constituye y es a partir de ahí de donde tenemos que comenzar la construcción de vida futura. Todo ello implica un “tiempo humano”, en sus propias palabras, que todavía no hemos alcanzado, pues la dirección y proceso del tiempo ha sido arrebatado a los obreros como el capitalista arrebató su fuerza de trabajo. Para ambas plusvalías la capacidad técnica es especial protagonista, pues es la que hace posible la creación de nueva subsunción real por un lado, y por otro, el del tiempo, marca el devenir futuro. Pues el futuro, el progreso, alimentado con la vida humana, solo crece para sí, es independiente de aquello que lo origina como dirá entonces Jacques Ellul. La propuesta de Weil es, pues, “preservar con celo en todas partes las gotas de pasado vivo [...] pues no hay mucho en todo el globo”. Estas tienen un aura mesiánica/revolucionaria. Si bien Weil no es tan explícitamente radical como Benjamin, también rompe con la idea de progreso por ideológica y peligrosa y mantiene una distancia prudente y escéptica frente al tiempo lineal.

Weil y Benjamin parten de concepciones completamente diferentes. Benjamin desde un materialismo influenciado por Hegel y sus compañeros de la Escuela de Frankfurt y Weil desde un platonismo, a veces recalcitrante, del “milagro” griego en general y los evangelios. Hasta sus conatos de misticismo difieren: una visión materialista del misticismo judío de Scholem por un lado y misticismo cristiano (católico) de Juan de la Cruz y Teresa de Jesús por el otro. Si bien Simone Weil tiene un fuerte componente de idealismo (tanto en sus fuentes, como en su producir teórico) su ontología política puede interpretarse como materialista, pues todo pensamiento y toda libertad están determinados por la realidad material. Desde su fuente griega reconoce la guerra con la política, especialmente lúcido es su ensayo "La Iliada o el

poema de la fuerza" donde muestra la *fuera* como dominadora de todas las relaciones políticas. Nos advierte, además, que la guerra de Troya siempre se sitúa "lejos de los baños calientes" (Weil, 2007). Es decir, el devenir político es ciego y no está marcado por los intereses de los ciudadanos (ni siquiera de sus dirigentes), sino por la fuerza incólume, ajena a la vida, guiada además por una ausencia, Helena. Su planteamiento es generalmente pesimista: no es casual que utilice la guerra como explicación política. Como comenta Roberto Esposito, la guerra, para Weil es el estado latente que configura cualquier relación política (y no solo su principio fundante que achaca a Hannah Arendt) (Esposito, 1996). La fuerza, como en la *Iliada*, está siempre presente, y esta cosifica tanto al vencido (en última instancia un cadáver), como al vencedor (apoderado por la fuerza pierde su humanidad al creerse poderoso, invencible). Pero la fuerza no se posee (más bien al contrario, la fuerza posee a su ejecutor), sino que circula del lado de la Diosa Fortuna, como un canto de sirena, ajeno a todo, como el progreso, independiente.

## **Tierra**

En Weil encontramos un concepto clave para nuestros propósitos: el desarraigo. Definido por la autora como uno de los grandes males de la Modernidad (acrecentado en el neoliberalismo añadimos). La raíz es la "participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro" (Weil, 1996: 51). El desarraigo es, pues, la pérdida de colectividad completa, la poca que aún quedaba remanente. Para conservar colectividades es necesario cierto *telos* común (presentimientos de futuro) contrario entonces a la deriva autónoma de la técnica y apreciar "tesoros del pasado" (contrario a la idea del progreso). Por ello Weil rescata para el debate político la idea de "dar inspiración a un pueblo" que redirige, efectivamente, al *telos* griego, finalidad colectiva. Si bien, se puede apreciar en ella una contradicción largamente larvada en su obra: su concepción individual o directamente liberal englobándose en una comunidad, siendo estas mutuamente excluyentes, pues cada comunidad es opresora, por su infinito poder sobre sus individuos y cada individuo no llega a ser tal sin el amparo de esta. El desarraigo también es la alienación de los medios de producción marxiana, ya que el trabajador pierde el contacto con su entorno, no comprende la totalidad de su obra. El desarraigo campesino es la continua pérdida de tierras y el incremento de nuevas dependencias que le impone el desarrollo técnico.

Por ello, la lucha por la tierra es primordial, puesto que arraigar es echar raíces, que también significa pertenecer a ella, ser en ella y vivir de ella, pues *enracinement* también significa en francés asimilarse, integrarse. Sin embargo, el estado arrebató todas las relaciones sociales con su ordenamiento exhaustivo y las sustituye por el Estado, que para Weil “por definición, no se puede amar”, pues es frío y burocrático<sup>8</sup>. Además, el progreso técnico ha supuesto una reapropiación de dispositivos al capitalismo (por ejemplo, la tierra agrícola con las nuevas tecnologías). Recuperar entonces, nos exhorta Weil, las relaciones que sí nos constituyan y sí podamos amar. Es decir, se encuentra en la autora una posición muy interesante y original, la emancipación proviene, en buena medida, en una búsqueda interior. Como aclara Juan Ramón Capella en la introducción de *Echar raíces*: “Weil intenta crear un espacio de subjetividad cuando la modernidad culmina su obra de ‘desalmar’ el mundo” (Weil, 1996: 11). Esta subjetividad, empero, rompe con la tradición liberal pues está vaciada, ya que en Weil la subjetividad tiene que renunciarse, abandonarse (*renoncement, transfert*) emulando a Dios que abdicó en el momento de la creación, abandonó su omnipotencia sobre el mundo, al que solo puede volver como esclavo<sup>9</sup>. Por tanto, no aboga por una individualidad devoradora, sino que tan solo llega a ser plena con el contacto y el reconocimiento del otro. Pensar y crear la comunidad y el suelo que lo soporta. Echar raíces en la tierra.

En su análisis sobre las necesidades del alma, Weil también incluye el de propiedad privada. Pues cada alma estaría aislada sino está en contacto con los objetos que le rodean, es decir, tiene que habitar en ellos un vínculo emocional que harían de estos una auténtica prolongación del cuerpo, el individuo se reconoce en ellos como el obrero en Marx se reconocía en su producto. Por ello, no es solo una lucha contra el fetichismo de la mercancía, también debe haber vínculos de afecto, y así es como Weil ve deseable que cada persona sea propietaria de su casa y de una porción de tierra. También se incluye como necesidad del alma, como es habitual en su juego de contrarios, la propiedad colectiva, pues solo así se genera un sentimiento real de pertenencia, pues aunque Weil considera al individuo como un valor primario y trascendente no es una mónada aislada sino definida por su

---

<sup>8</sup> Ahora, tras el derrumbe anunciado de los Estados, dichas relaciones de amor han sido entregadas a grandes multinacionales que actúan ya de Estado y de nación, pervirtiendo, más si cabe, las relaciones políticas.

<sup>9</sup> Se pueden apreciar en la autora la influencia de la teología negativa de Juan de la Cruz.

colectividad. Esta comprensión de la propiedad y el afecto (también a lo estrictamente material) le llevarán a tener en gran consideración al trabajo manual (el artesano) frente al automatismo (obrero industrial).

## **Tradición**

Particularmente interesante son los escritos que Weil escribió para *Les Cahiers du Sud*, revista localizada en Marsella al calor de la huída de intelectuales hacia el sur tras la ocupación de Francia. Weil es colaboradora habitual entre 1940 y 1942, Walter Benjamin también lo hará. *Les Cahiers du Sud* supondrán una auténtica “vanguardia mediterránea en Europa”. Jean Ballard, fundador de la revista, “sabe hacer compatibles dos sensibilidades culturales: la inspiración propiamente mediterránea del grupo marsellés y la espiritualidad de ascendencia cántara” (Canciani y Vito, 2010: 16), dos sensibilidades de pertenencia y tradición que se enfrentan al relato de “genio latino” de Vichy. En este ambiente Simone Weil encuentra paralelismos entre la civilización occitana y la griega, así, la destrucción de Toulouse, como Troya, fue terrible y devastadora, se destruyó una espiritualidad compartida que genera equilibrio: la occitana, donde la idea de valor (*Prix*) y la idea de igualdad (*Parage*) estaban mutuamente constreñidas (Canciani y Vito, 2010: 21), así como en la civilización griega había un equilibrio, ahora roto, entre medida (*Frónesis*) y desmesura (*Hybris*). Émile Novis, anagrama y alter ego de Simone Weil, dirá “[l]a esencia de la inspiración occitana es idéntica a la de inspiración griega. Ésta está constituida del conocimiento de la fuerza. [...] Conocer la fuerza significa reconocerla como casi absolutamente soberana en este mundo, y rechazarla con disgusto y desprecio. Este desprecio es la otra cara de la compasión por todo lo que está expuesto a los golpes de la fuerza” (Weil, 1943: 3). La destrucción de Troya y de Toulouse supone una gran pérdida, y en ambas hay una prevalencia de las armas sobre el espíritu. La grandeza de ambas tradiciones se observa en el conocimiento de la fuerza como motor de la política (y de la guerra), pero no caen en glorificar la fuerza, sino conocerla también como poder cosificador y por tanto, rechazarla. Con disgusto y desprecio, pues este rechazo consiste en el paradójico actuar retirándose y abandonarse, definir el ser no-siendo<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Se puede apreciar como aflora la mística weiliana en la que, desafortunadamente, no nos detenemos en este trabajo.

Estas formas de vida nos siguen atañendo ahora. La recuperación de éticas compartidas que en armonía rechazan la fuerza es de necesaria importancia aun por su dificultad. Estas ya están destruidas, cayeron con la sociedad que las engendró, y no las podemos revivir artificialmente, sin embargo, hay una rendija: volver la mirada hacia el pasado con amor, no para hacerla revivir sino para conseguir inspiración para el presente. “No hay nada como la piedad por las patrias muertas. Nadie puede esperar resucitar este país de Oc. Desgraciadamente, lo mataron demasiado bien. [...] Este país, que está muerto y merece ser llorado, no era Francia. Pero la inspiración que podemos encontrar no tiene que ver con la división territorial de Europa. Tiene que ver con nuestro destino como hombres” (Weil, 1943: 1). Si bien aquí Weil asume a la colectividad como legítima heredera de la espiritualidad, esta es entendida, a lo largo de toda la obra weiliana, como estrictamente personal, como lo es la facultad de pensar y juzgar. De esta manera, el interés de Weil permanecerá en encontrar y construir una sociedad que no aplaste al individuo, de “armar al hombre contra el mundo pero sin separarse de él” (Weil, 2014: 34) y de ahí la necesidad de pensar la técnica, de escapar del progreso y rebuscar “tesoros de pasado vivo”.

Pero la tradición no es únicamente reserva de un *pueblo* o de una *patria*, también hay multitud de tradiciones dentro de una misma cultura, especialmente interesante para posiciones emancipatorias es la tradición obrera y campesina. Weil muestra una gran preocupación por la condición obrera, reconociendo en ella particularidades que solo se pueden comprender con la propia experiencia<sup>11</sup>, y la necesidad de articular sus problemáticas con la tradición obrera y campesina para poder revertir la disparidad de poder. Solo mediante el conocimiento práctico de las condiciones y prácticas de vida de las clases populares se puede articular un discurso verdaderamente emancipador. No por tener un mensaje *ajustado* sino por tener en su interior el freno del progreso que la consideración a la vida incluye.

Asimismo, es remarcable el gran interés que despierta en Weil la tradición popular, y así lo demuestra la correspondencia con Antonio Atarés, anarquista preso en

---

<sup>11</sup> La vida de Simone Weil es interesantísima y completamente consecuente con su exigente combinación de pensamiento y acción. Hasta ahora, los marxistas, contrariamente a la praxis revolucionaria, se habían preocupado de hablar de las condiciones de los obreros sin experimentarlas o incluso desde la dirección. Weil, en cambio, deja su puesto de trabajo como profesora para entrar en las fábricas de *Alstom Electrical Works*, en París, *Carnaud et Forges* de Basse Indre, en Billencourt y en *Renault* de Boulogne-Billencourt de diciembre de 1934 hasta agosto de 1935 (Pétrement, 1997). No para instruir a los obreros, muy al contrario, para comprender.

el campo francés de Vernet, recopilando coplas y canciones populares que, al estilo de Federico García Lorca, ponderaba por la sabiduría que retrasmítía, “No hay otro país en el que hay tal poesía en el pueblo” (2ª carta a Antonio Atarés) llegará a decir<sup>12</sup>.

## ***Vida***

La condición obrera y campesina tiene que pensarse. El marxismo hasta ahora se había pensado en términos de productividad, abandonando el tema de la vida a un plano colateral. Si bien, Simone Weil agradece al marxismo y lo toma como punto de partida, la consideración positiva del trabajo (lo que nosotros creamos nos crea en última instancia) frente a la consideración negativa cristiana (castigo divino por el pecado original). Esta intuición, dice Weil, es la mayor -prácticamente única- contribución de la modernidad, que se tiene que agregar a los evangelios y al pensamiento griego (Weil, 1996: 38).

Todo esto redundando en que para Weil, el “control obrero de la producción” no produce ningún cambio significativo, tampoco “la supresión de la propiedad privada” puesto que las nuevas relaciones de poder acabarán por determinar otra (o la misma) opresión, y además no se ha invertido la lógica de producción capitalista, en especial, la relación de fines y medios. En el primer punto se muestra el pesimismo weiliano, puesto que la lucha por la liberación entraña contradicciones pero en definitiva es una sola y omniabarcante: el poder, la fuerza, que disponemos es efectiva en tanto opresora, derrocar a un régimen opresor significa ponerse a su altura. Los medios no opresores son ineficientes, no pueden nada contra los que tienen todo. Pues “sin fábricas, sin armas, sin grandes diarios, no se puede nada contra los que poseen todo eso. Y así en todo. Los medios poderosos son opresores, los medios débiles son inoperantes” (Weil, 2014: 45). En el segundo punto Weil, partiendo de un análisis marxista, pretende enderezar a este y no centrarse en la detección de los medios de producción, que sería una preocupación sobre el poder, y en última instancia, productivista, sino en la vida proletaria. Es decir, adecuar los puestos de trabajo de las fábricas (y todos los demás) a la vida humana, y que no sea esta la que deba ceder ante la salvaje y hambrienta lógica de la producción.

---

<sup>12</sup> Una selección de coplas recogidas por la autora se puede ver en sus obras completas, OC, Anexos, VI, 1.

Así pues, una revolución que lograra el control de las fábricas y de cada puesto de trabajo, no significaría más que una estéril y burocrática permutación, puesto que no opera sobre la relación entre fines y medios que el capitalismo promulga, el cual antepone la técnica a la vida. El trabajo de Weil pretende establecer una “corrección” del análisis marxista, que no se centra ya sobre el poder obrero sino sobre las posibilidades de la vida proletaria. En definitiva, re-invertir la relación entre fines y medios, poniendo en el centro el valor de la vida como única fin. Alcanzar el poder proletario sobre una fábrica es solo un medio (un bello medio se podría conceder), porque su alcance queda limitado en tanto que es únicamente lucha por el poder y no proletario, es decir, es un medio. En la actualidad, dice Weil y lo hacemos nuestro, las vías de emancipación se han convertido en una lucha por los medios, convertidos en fines en sí mismos, la cual sigue disponiendo el valor, el fin, en los mismos términos que el capitalismo y no realiza el fin proletario que sería la defensa de la vida.

La confusión, claro, corre a favor del capitalismo y del progresismo. Puesto que no se reconsideran los deseos y prácticas de vida de los trabajadores sino que siguen operando en la lógica productiva y productivista, empleando para ello toda la carne humana necesaria. Esta lógica capitalista bien engarzada con la noción de progreso, apuesta por un crecimiento continuo, de supervivencia no de personas sino de empresas (o cooperativas, qué más da), de acelerada búsqueda de mayor plusvalía relativa. Y esta plusvalía no desaparece al caer el régimen capitalista, la esencia marxiana del hombre que queda configurada por el trabajo es arrebatada por el régimen que lo engloba, la ideología estajonovista, por ejemplo, hace efectiva esta reapropiación para el socialismo en tanto se basa en el progreso y en el crecimiento y no en los obreros. Y más aún en un mundo globalizado e interdependiente basado en una división del trabajo internacional desigual.

Weil propone que la pregunta por el poder (que también debe ser pensado, y acotado por mecanismos racionales) debe deslizarse hacia la pregunta de qué vale una vida. Por ello no es extraño encontrar en su obra, pese a su pesimismo, programas para la utopía, entendiendo esta como un ideal regulativo.

De aquí tiene que llegar la salvación social, con la creación de una verdadera espiritualidad del trabajo que nos situaría cabalmente en el mundo, y tampoco se permitiría la apropiación capitalista del trabajo, es decir de la vida, de los trabajadores.

Una espiritualidad del trabajo, que la autora remite a “las mejores páginas de *El Capital*”, que analizaría una comprensión individual y social del trabajo (vía de salvación marxista), por ello atenta contra el progreso, sobre todo maquinal, de su época.

Para conseguir una sociedad más justa, no se requiere de la toma del poder, ese es el engaño al que se han atenido los marxistas. La conjugación de esta salvación personal con una salvación comunitaria es el problema de nuestro tiempo, Weil puede ofrecernos algunas pistas. El arraigo está inextricablemente unido al entorno, la salvación del sujeto solo puede hacerse en comunidad. El resurgimiento de pequeñas colectividades. La recuperación de la ciudad (o pueblo, o barrio) como unidad política. El suelo adquiere un componente importante en la que cada cultura puede llevar a cabo su proyecto. Weil se fija en las tribus subsaharianas como ejemplo de arraigo, donde el individuo está asimilado al conjunto y no hay una lucha del hombre contra el hombre (guerra activa y destructora) sino la lucha del hombre frente a la Naturaleza (guerra pasiva, puesto que la naturaleza es indolente). El hombre blanco será el sujeto desarraigador de todo el orbe con la globalización.

Por tanto, la vía para la emancipación requiere de socializar los medios de producción (perseguir la libertad de producción y no de elección), pero también, muy importante, popularizar las prácticas de vida, puesto que, además, somos más productivos en nuestro tiempo de ocio. Esto requiere de popularizar los deseos (tener en consideración la tradición) y los entornos de trabajo (tener en consideración la vida). Estos dos últimos puntos tradición y vida proletaria, junto con la tierra serían los ejes para un análisis de arraigo. Y así lo han entendido multitud de grupos de resistencia a lo largo de las últimas décadas a lo largo de todo el globo.

## IV. Técnica y redención

Pasamos ahora a concretar el papel de la técnica en Marx y explicitar los límites de la misma para contraponer otra vez la visión de Weil que anunciar el fracaso en su obra redentora. Si bien hemos visto que Marx acoge la idea liberal de progreso acríticamente, su concepción sobre la técnica ha sido ambigua a lo largo de su obra. En el capítulo XIII de *El Capital* sobre “Maquinaria y gran industria” comienza citando: “En sus 'Principios de economía política' dice John Stuart Mill 'Es discutible que todos los inventos mecánicos efectuados hasta el presente hayan aliviado la faena cotidiana de algún ser humano'. Pero no es éste [continúa Marx], en modo alguno, el objetivo de la maquinaria empleada por el capital. Al igual que todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, la maquinaria debe abaratar las mercancías y reducir la parte de la jornada laboral que el obrero necesita para sí, prolongando, de esta suerte, la otra parte de la jornada de trabajo, la que el obrero cede gratuitamente al capitalista. Es un medio para la producción de plusvalor.” (Marx y Engels, 1867) La máquina, en el régimen capitalista, sirve para la obtención de una mayor subsunción real del trabajo en el capital. Y este desarrollo maquinal se ha debido a las condiciones materiales que arroja el capitalismo. Además, como recuerda Mill, no tiene siquiera ser buena para el capitalista (ni sobre todo para el obrero) en tanto que no siempre supone mayor eficiencia.

De esta manera, se puede ver la concepción de Marx de las máquinas como eminentemente negativa. Pero debido a la teología marxiana suponen, en realidad, una piedra en el camino que llevará a la liberación final. Pues estas condiciones que ofrece el capitalismo, de continuo desarrollo expansivo, serán las que cavarán su propia tumba, pues con el incipiente capitalismo, con la revolución industrial, con la máquina, se crea el proletariado que será el enterrador y redentor. Como explica Marx, la sustitución de formas artesanales por la máquina conlleva una reorganización en el propio sistema de producción, y así, los ahora obreros, están interdependientemente conectados, y esta afloración de organización y solidaridad obrera se verá, necesariamente, cristalizada en el orden social

Sin embargo, pese a toda fe en el progreso, hay cierto pesimismo remanente contra las máquinas. Aunque la máquina suponga al obrero cierta autonomía, es este el que se deba adaptar a la máquina y no a la inversa. Se pone a la vida en servicio de la máquina, y así la vida se rebaja exigiendo únicamente una operación mecánica,

monótona y de fácil aprendizaje, ajustándose a la velocidad maquinal. Además, no supone para el obrero una mayor comodidad en términos de vida pues la jornada laboral se alarga y la plusvalía aumenta. “La situación del obrero moderno es muy distinta, pues lejos de mejorar conforme progresa la industria, decae y empeora por debajo del nivel de su propia clase. El obrero se depaupera, y el pauperismo se desarrolla en proporciones mucho mayores que la población y la riqueza.” (Marx y Engels, 1848).

\* \* \*

Si bien en la historiografía marxista la asimilación de la noción de progreso, el último punto de dependencia ideológica con la tradición liberal, fue total, hubo diversos críticos que se opusieron al ideal de progreso. Robert Nisbet (1986) cita a los primeros teóricos del siglo XX a W. R. Inge, Henry y Brooks Adams, George Sores y S. Freud. Sin embargo, nos centraremos aquí con autores que han teorizado sobre la técnica, intrínsecamente ligada a la ideología del progreso.

Si en el siglo XIX la técnica hacía posible aumentar ostensiblemente las capacidades humanas (su peligro radicaba entonces en convertir la vida en carne de cañón para la máquina), en el siglo XXI la técnica excede, en mucho, la capacidad humana de comprensión. Es algo que nos advierte el pensador Günther Anders reflexionando sobre la bomba atómica. Nuestra incapacidad para comprender números grandes se vuelve trágica al poder matar en grandes números. La técnica nos excede, ha ido acumulando más *gestalt*, poder-violencia, sobre la humanidad. La técnica se ha hecho un ente autónomo, sigue sus propias leyes, y no puede ser negada si no es con los mismos presupuestos que la hacen posible (Günther Anders, 2010). Este desarrollo autónomo que ha conseguido la técnica hace que el ser humano no pueda estar a la altura del progreso técnico, pues su propia lógica hace que la producción no se vea menoscabada por su comprensión moral. Todo lo planeable debe ser producible, no hay demora. Si se puede hacer, se hace. La técnica desde su autonomía ha cooptado la vida humana, tanto en su dimensión práctica como histórica: la técnica, llegará a decir Anders, ha desplazado al ser humano como sujeto histórico.

De forma parecida Mumford, dos décadas antes, lamentaba la tecnificación de su tiempo y como había absorbido el devenir mismo: “los enemigos de la máquina estaban luchando un combate de retaguardia, y se encontraban del lado de los muertos incluso cuando abrazaban a lo orgánico en contra de lo mecánico” (Mumford, 1978:

308) Los defensores de la resistencia se sitúan en otro tiempo (¿en otro plano?), y así se ha visto, verbigracia, la resistencia ludita por parte de la historia. Mumford habla entonces de la *megatécnica* pues la humanidad ya es dependiente de esta, cualquier atisbo reacio a la técnica se convierte en *inservible*.

Mumford también recalca el carácter ambivalente de la máquina: “Es a la vez un instrumento de liberación y de represión. Ha economizado energía humana y la ha dirigido erradamente”. No hay que olvidar, claro, que la máquina ha nacido en el seno de la sociedad capitalista y responde a sus necesidades, luego, de acuerdo con Mumford, lo propio de la máquina es extender los ideales de la clase privilegiada hasta su vulgarización y extensión total (Mumford, 1978: 293). Lo que caracteriza a esta escalada maquinal, de manera análoga al capitalismo, es su falta de racionalidad, pues la técnica no se detiene ante nada más que a sus propias leyes, ni a los límites biofísicos del mundo ni a las necesidades de la sociedad: “Las máquinas han dado carta blanca a la ineficiencia social” (Mumford, 1978: 296), es decir, la sociedad pierde en beneficio de unos pocos individuos beneficiarios. Aumenta la subsunción real. En definitiva Mumford ve tanto a la técnica como al capitalismo procedimientos análogos, por lo que no es rechazable tanto sus logros (como pudiera ser la automatización) como la restricción de la vida que supone.

El marxismo ha puesto el trabajo como vía para la emancipación y por ello la máquina tiene consideración emancipatoria sin tener en cuenta los efectos que producen la técnica y la tecnología sobre la vida y la naturaleza, es decir, no ha habido un replanteamiento sobre el trabajo y la vida obrera. Sobre estos presupuestos hemos visto a Simone Weil como pensadora ineludible. Frente a los efectos en la naturaleza, Michael Löwy piensa en Benjamin como figura pionera: “La interrupción mesiánica/revolucionaria del progreso es, por lo tanto, la respuesta de Benjamin a las amenazas planteadas a la especie humana” (Löwy, 2010); Benjamin aboga por una nueva técnica que sea “el dominio de las relaciones entre la naturaleza y la humanidad”, y lamenta que el marxismo haya abandonado “un concepto de naturaleza que rompe fatalmente con el de las utopías socialistas anteriores a 1848” (Tesis XI). La naturaleza cambia de sentido con la tecnificación, por ello la relación naturaleza-humanidad ha sido fatalmente pervertida, si ansiamos una emancipación real, no puede ser una huída hacia delante sino observar en el pasado aquellos “prejuicios filosóficos”, en palabras de Condorcet, que se oponían al progreso, esto es, a la barbarie.

## V. Máquina y vida

La técnica, como el progreso, ha supuesto para Weil una condena en la vida de los trabajadores. La técnica se ha inmiscuido en todos los rincones de la vida y actúa como disolvente, ha destruido y transformado las relaciones entre y de colectividades. Se pierde la concepción de la tierra como sustento vital, se corrompe el *telos* compartido, pues “las ideas de límite, de medida, de equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, no tienen ya sino un uso servil en la técnica. Solo somos geómetras en la materia” (Weil, 2005). Si bien la condena de Weil es más amplia y enérgica, en el Marx de los *Grundrisse* se entrevé la misma problemática:

“La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria, y no a la inversa. La ciencia, que obliga a los miembros inanimados de la máquina —merced a su construcción— a operar como un autómatas, conforme, un fin, no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de la máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma, sobre aquél. La apropiación del trabajo vivo a través del trabajo objetivado —de la fuerza o actividad valorizadora a través del valor que es para sí mismo—, implícita en el concepto del capital, está, en la producción fundada en la maquinaria, puesta como carácter del proceso de producción mismo también desde el punto de vista de sus elementos y de sus movimientos materiales.” (Marx, 1857-1858)

Sin embargo, esta acepción de trabajo vivo y muerto también esconde interpretaciones tecno-optimistas, como ha sido ampliamente difundida en el marxismo. “Desde Marx se suele decir que el trabajo vivo es sustituido por el trabajo muerto, fórmula de una terrible imprecisión, en el sentido que evoca la imagen de una evolución continua hacia una etapa de la técnica en que, por así decirlo, todos los trabajos a hacerse estarían ya hechos” (Weil, 2014: 11). Weil rompe con la linealidad de este planteamiento, que es lo que permanece subterráneo de forma acrítica. “El progreso se transforma hoy, en forma propiamente matemática, en regresión” continua con sorna Weil, la función de regresión es puesta por nosotros para comprender los datos empíricos, esta función lineal ascendente llamada progreso es altamente intuitiva y no

demostrable. Para Weil, sin embargo, sería más preciso establecer una asíntota:”En general, lo único claro es que cuanto más se eleva el nivel de la técnica más disminuyen las ventajas que podrían aportar los nuevos progresos en relación a los inconvenientes. No tenemos, sin embargo, ningún medio para darnos cuenta claramente si estamos lejos o cerca del límite a partir del cual el progreso técnico debe transformarse en factor de regresión económica. Sólo podemos tratar de adivinarlo empíricamente de acuerdo a la forma como evoluciona la economía actual” (Weil, 2014: 13). De esta manera la fe en la técnica y el progreso, en el momento actual, son generadoras de gasto y despilfarro tanto humano como de recursos materiales. Que el trabajo muerto arrebatase espacio al trabajo vivo no significa la liberación de los trabajadores (redención de un secularizado dios en la tierra tecnológica) sino la condena de subordinar lo vivo a lo inerte, degradando tanto lo humano como su entorno, esto es, la perversión de un bien en sí mismo, el trabajo humano.

La técnica, a lo largo de la historia, ha sido uno de los privilegios del poder. Weil reconoce tan solo tres: las armas, la coordinación de esfuerzos y la propia técnica, esta última adquiere formas tan diversas como posibles sociedades: sacerdocio, magia, moneda, ciencia, etc.). Sin embargo, en la época actual (y recordemos, Weil nos habla desde la década de los treinta), la técnica ha absorbido cualquier atisbo de privilegio del poder, las armas y la coordinación son enteramente dependientes de esta. Y como el poder es inestable, pues el poder no es poseído, solamente se encuentra como eterna lucha por el poder. Así, la técnica se convierte en un fin en sí mismo desligado de cualquier control, donde “los instrumentos de la producción industrial son al mismo tiempo las principales armas en la carrera del poder” (Weil, 2014:).

El poder lleva en sí una contradicción interna. No porque cada régimen de producción engendre a sus enterradores sino por su proceso implacable de destrucción, pues su parte constructiva acaba siendo devorada por su necesidad de destrucción de bienes y de competidores (en la creación de monopolios, por ejemplo), cada modelo lleva hasta sus límites su agotamiento material. Cada cambio de régimen (revolución) no es más que un trastocamiento de fuerzas que se prepara subterráneamente y solo aflora cuando lo viejo acaba de morir. Sin embargo, sigue “un monótono juego de fuerzas ciegas que se unen o chocan, que progresan o declinan, donde unas sustituyen a otras, sin dejar nunca de triturar a los desgraciados humanos (Weil, 2014: 25)

Weil nos exhorta a no huir hacia delante. “Aceptamos demasiado fácilmente el progreso como un don del cielo, como algo que cae de su peso; hay que mirar de frente las condiciones que constituyen el precio que hay que pagar por su realización” (Weil, 2014: 26) Actuar con suspicacia, no podemos permitirnos perder otras formas de civilización, ni quemar toda materia para la consecución de un futuro ajeno. Pensar la vida.

Pero entonces, ¿cuál debe ser nuestra relación con la técnica, con las máquinas, desprovistos ya de todo progresismo? Weil da algunas pistas:

“La técnica debería ser de tal naturaleza que exija perpetuamente la reflexión metódica. La analogía entre las técnicas de diferentes trabajos debiera ser lo bastante estrecha y la cultura técnica tendría que estar lo bastante difundida para que el trabajador se haga una idea neta de todas las especialidades. [...] Las colectividades no deberían ser jamás tan extensas que sobrepasaran el alcance del espíritu humano. [...] Los privilegios fundados sobre el comercio de los productos, los secretos de producción o la coordinación de trabajos serían automáticamente abolidos” (Weil, 2014: .35)

Es fácil observar el carácter utópico que recorre este párrafo, pues la autora, lejos de querer hacer un inventario exhaustivo (deja la labor a científicos y sindicatos) pretende iniciar este tipo de análisis sobre las necesidades humanas, en contraposición a necesidades de producción y rendimiento que achaca a Marx, aun cuando leamos “colectividades no extensas” como profundización en la descentralización. Weil propone ideales regulativos por los que guiarnos y centrar el necesario análisis. Por ello, los ejemplos que propone son acusadamente idealizantes y atemporales, adolecen de perspectiva histórica y medios para su consecución. Especialmente preocupante es comprobar cómo los requisitos propuestos para una técnica aceptable sean enteramente pre-modernos, es decir, que dado el desarrollo actual, resulta inimaginable alcanzar dichas proposiciones. Weil parece admitirlo:

“Un pescador que lucha contra las olas y el viento en su barquito, aunque sufra por el frío, la fatiga, la falta de descanso y hasta por el sueño, el peligro, y por un nivel de vida primitivo, tiene una suerte más envidiable que el obrero que trabaja en cadena, y que no obstante está en mejor

situación en lo que respecta a estos puntos. Es que su trabajo se asemeja mucho más al trabajo de un hombre libre, aunque la rutina y la improvisación ciega tenga a veces gran importancia. El artesano de la Edad Media ocupa también, desde ese punto de vista, un lugar bastante honorable, aunque los secretos del oficio que desempeñan un papel tan grande en todos los trabajos hechos a mano sea en gran medida algo ciego, En cuanto al obrero plenamente calificado formado por la técnica de los tiempos modernos, es quizá el que se asemeja más al trabajador perfecto” (Weil, 2014: 36).

El automatismo sería uno de los males del trabajador actual ya que el obrero también se automatiza, es decir, apenas puede pensar su trabajo, la escisión entre pensamiento y acción se ahonda todavía más, su alienación es completa. Sin embargo, en una carta de 1936<sup>13</sup>, Simone Weil afirma que no debe oponerse el trabajo artesano con el automatismo, sino llegar a una nueva tercera modalidad. También en *Echar raíces* comenta: “Un gran desarrollo de la máquina automática, regulable, con múltiples aplicaciones, satisfaría en gran medida estas necesidades. Las primeras realizaciones en este dominio existen, y es cierto que hay en esta dirección grandes posibilidades. Tales máquinas suprimen la condición de obrero no calificado” (Weil, 1996: 71). De nuevo en sus *Reflexiones*, escapando de esta ambivalencia, muestra el carácter opresor que genera el automatismo:

“En nuestra técnica hay gérmenes de liberación del trabajo. No, sin duda, como suele creerse, por el lado de las máquinas automáticas. Desde el punto de vista puramente técnico éstas parecen adecuadas para descargar al hombre de lo que ese trabajo puede tener de mecánico y de inconsciente, pero en cambio están indisolublemente unidas a una organización de la economía centralizada al exceso, y en consecuencia, muy opresora”

Pues si bien la técnica puede tener efectos beneficiosos para el obrero (donde el automatismo no se imponga al obrero sino que este descargue lo pesado de su trabajo en la máquina), aun así, puede conllevar, como conlleva actualmente, un proceso desarraigador. En todo caso, para Weil, la importancia reside en la búsqueda hacia una

---

<sup>13</sup> “Deux lettres sur le travail et les machines” CSW T., III, nº 3, 1980. Citado en Bea Pérez, 1992

nueva técnica que pueda consentir la vida obrera, que “permita captar, en definitiva, el sentido del trabajo en su dimensión creativa y en su dimensión comunitaria” (Bea Pérez, 1992: 104). En definitiva, Weil apuesta por fundar una nueva espiritualidad del trabajo que nos sitúe cabalmente en el mundo.

\* \* \*

Pero ¿cómo situarnos cabalmente en el mundo?, ¿qué aparatos creados por el capitalismo son de uso legítimo para una emancipación? ¿qué materiales son resistentes a la barbarie? Tiqqun hace una doble diferenciación: entre *ingeniero* y *hacker* y entre *técnica* y *tecnología*. Técnica es la forma humana de relacionarnos con el mundo, mientras que la tecnología es la “expropiación de las distintas técnicas constitutivas de lo humano”. El ingeniero es el experto en técnicas y por ello su gran expropiador, mientras que el hacker “extrae técnicas del interior del sistema tecnológico para liberarlas” (Tiqqun 2015: 54) Quizás sea, con esta comprensión, lo que pueda ayudarnos a su dilucidación, técnicas liberadas de los dispositivos que las posibilitaron.

## VI. Conclusiones y problemas

*Llegó el Comandante y mandó a parar*  
Carlos Puebla

Hemos visto la gran interdependencia que habita entre los conceptos de progreso, técnica y desarraigo, creando los tres una trinchera de difícil salida. Estos conceptos son, a su vez, ampliamente explicativos del capitalismo y la Modernidad y que, sin embargo, no han sido debidamente estudiados por la historiografía marxista. Si bien ha habido autores y autoras a lo largo de todo el siglo XX que denunciaban estas rémoras<sup>14</sup> ideológicas no ha habido una voluntad de compromiso ni de sistematización, o cuando se ha hecho ha caído en el olvido<sup>15</sup>. Aunque este desprecio teórico, sin embargo, ha sido contrapuesto por un amplio catálogo de experiencias políticas que, al calor de la ola neoliberal, proponían la vida frente al progreso y la tierra frente al desarraigo.

Sin embargo, las tesis aquí planteadas conllevan diversas problemáticas. Por un lado, hay una permanente indefinición entre una política “arriba-abajo” y su opuesta “abajo-arriba” transitando entre ellas sin permanecer en ninguna. Esto es debido al particular sujeto histórico que postulan tanto Benjamin como Weil: el oprimido. Este, que acoge en su cuerpo toda la opresión se ve impotente para reclamar nada. En ambos autores la comprensión del derecho positivo es coincidente: su legitimidad se basa exclusivamente en la fuerza, en la violencia. Por ello la reivindicación de derechos es prácticamente un sinsentido, pues cuando los derechos se imponen es porque actúa la fuerza a su favor. El problema surge, tanto en Weil como en Benjamin, cuando los oprimidos no son capaces de imponer nada. Benjamin nos quiere hacer mostrar el “estado de excepción permanente” en el que viven los desfavorecidos para poder actuar, nos interpela a ser revolucionarios en cada instante, de ahí la memoria como arma política. Para Weil, los oprimidos apenas pueden expresar sus males y por ello, de acuerdo con Wanda Tomassi: “quien está tan bajo de la escala social como para haber interiorizado la mirada del otro que lo desprecia, no le sirve la reivindicación política: es necesario un cambio en el ámbito de lo simbólico” (Revilla (ed.), 1995: 56). Así, se

---

<sup>14</sup> Nótese el carácter progresista del lenguaje y de esta palabra en particular. DRAE: "Persona o cosa que retrasa, dificulta o detiene algo"

<sup>15</sup> Citamos solamente, a parte de los ya mencionados, el “Comunismo homeostático” de Wolfgang Harich explicitado en su *¿Comunismo sin crecimiento?* de 1975 donde, efectivamente, apuesta por un marxismo no productivista que precederá a teorías más actuales como el decrecimiento o ecosocialismo. La edición española de 1978 a cargo de Manuel Sacristán (y prologado por él) se puede encontrar en la Editorial Materiales, Barcelona, con homónimo nombre.

muestra como los oprimidos deben reconocerse en la historia de los vencidos, mostrándose como potencial revolucionario en el presente, mientras que nuestra autora incapacita a los propios oprimidos en su lucha por su completa servidumbre al poder que les incapacita por cansancio y desconocimiento a comprender la libertad, por ejemplo: “sus aspiraciones llevan la marca del régimen” [...] “no se ve cómo podría surgir de las masas, espontáneamente, lo contrario del régimen que las ha formado, o más bien deformado” (Weil, 2007: 125). Sin embargo apreciamos como gran utilidad la intuición de Weil que explicita Ángela Putino: “no hay ejercicio de poder que no alcance el cuerpo y, por tanto, no hay ejercicio del poder que no devenga práctica, disciplina, forma que doblega, endereza, invita, solicita” (Revilla (ed.), 1995: 108).

Otra problemática de envergadura es la dificultad de dilucidar cuando es posible, si es posible, un desarrollismo legítimo. Es decir, la posibilidad de que un pueblo, nación o Estado pueda generar antiguos patrones de crecimiento sin que haya cortapisas teóricas que las condenen, sobre todo dada la desigual distribución del trabajo internacional, suponiendo que desde países desarrollados, los mayores exportadores de desarraigo y progreso devastador, condenen ahora la industrialización de otros. Este problema es coincidente al que han llegado los teóricos del decrecimiento, y su respuesta es poco satisfactoria para nosotros: el problema (finitud de combustibles fósiles, cambio climático) es global, y así la respuesta debe ser igualmente global, es decir, asimilar por igual los errores del desarrollismo de Occidente<sup>16</sup>. Como curiosidad, Serge Latouche declara que solo hay un desarrollismo ecocompatible: crecer mediante la reducción de la huella de carbono<sup>17</sup>. Sin embargo, este problema se convierte en antinomia para nosotros, pues una industrialización en países pobres y subsidiarios es imprescindible para alcanzar una mayor independencia económica y social para hallar sus (posibles) programas antiprogresistas y arraigadores. Por ejemplo, Álvaro García Linera, vicepresidente de Bolivia, en un artículo<sup>18</sup> autocrítico con la izquierda latinoamericana se lamentaba de los *tontos útiles* de la izquierda occidental que se oponían a un nuevo desarrollismo del estado boliviano que además involucraba a comunidades indígenas locales. Hay que comprender la dificultad que entraña la red de

---

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, en Carlos Taibo, teórico español vinculado al anarquismo y decrecentismo. *Sobre el colapso*, Catarata, 2016

<sup>17</sup> Latouche es considerado el fundador del decrecimiento y uno de sus fundamentales valedores. Véase Serge Latouche, *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, Icaria, 2008

<sup>18</sup> Léase aquí: “Siete lecciones para la izquierda” en *Le monde diplomatique (edición en español)* N°: 243 Enero 2016

relaciones mundial que habita aquí y allá y, por supuesto, un problema clásico: que la discrepancia con el partido o estado emancipador no sirva como punta de lanza del enemigo.

Tampoco, en este escrito, se ha definido qué o cómo es la tradición más allá de algún pequeño ejemplo. La imprecisión es meditada, pues no es objetivo de este humilde trabajo hacer clasificación alguna de las muy diversas tradiciones ya que siempre habrá en ellas una valoración interesada que queremos evitar. Sin embargo queremos hacer algunas precisiones. No hay una relación biyectiva entre *pueblo* (o *clase*, según se prefiera) y *tradición*. Sino que existe en el primer término una batería de tradiciones, más o menos explícitas, más o menos soterradas, a veces enfrentadas, a veces importadas, que comportan un juego de, al fin y al cabo, fuerzas invisibles. Por otro lado, la escisión entre *tradición* e *ideología neoliberal* puede difuminarse hasta la confusión: ¿cuándo se puede hablar, verbigracia, de una "tradición" *kitsch*?<sup>19</sup>. Y por supuesto, también hay, tradiciones que directa o indirectamente se enfrenta a colectivos oprimidos, como se ha comentado previamente, pero esto no implica impugnarla por completo y abandonarse al devenir neoliberal, sino reconocer sus tradiciones y sus humillaciones, comprender el otro.

La perspectiva política que abre Weil es, entendemos, de vigorosa actualidad, planteando la vida como límite de la técnica y el progreso y la amistad como límite de la libertad, allanando el camino hacia concepciones más contemporáneas como soberanía frente a la libertad liberal y relaciones de amistad como relaciones políticas (Tiqqun, 2015). En definitiva, Weil como hace también Walter Benjamin, en palabras de Reyes Mate, “[a]pela a ese recelo subjetivo, a ese fondo cultural no integrado en la Modernidad o reacio al progreso, para desde ahí organizar la resistencia contra el fascismo” (Reyes Mate, 2006: 173) Desde aquí queremos extrapolar esta resistencia a la completa *hidra capitalista*. Y generar resistencias que no se amolden a ella. Resistencia a la hidra capitalista (para no ser devorados). Estos recelos, como se ha visto, puede ser tanto modelos de sociedades ya aplastados o en resistencia, tradiciones *reaccionarias* de la tradición obrera y campesina, o incluso la religión: Benjamin en su

---

<sup>19</sup> Si bien con la concepción teórica dada nos sentimos más propensos a pensar, con Chantal Maillard en lo *kitsch* como arma del imperio, desarraigadora y destructora (Véase “Kitsch y Globalización. Armas del Imperio” en *Contra el arte y otras imposturas*, Pre-textos, Valencia, 2009), también vemos en Celeste Olalquiaga, el potencial emancipador del *kitsch* y del *packaging de ideas* (véase *Reino artificial: sobre la experiencia kitsch*, Gustavo Gili, Barcelona, 2007).

provocadora Tesis I intenta conformar una imagen donde la teología y el marxismo trabajen juntos, Weil llevará una fusión más íntima no exenta de riesgos<sup>20</sup>.

Pensaba Gramsci en *crear* una nueva hegemonía. Pero entendemos la cultura popular como un elemento de (potencialidad de) hegemonía que puede ponerse a disposición de la resistencia. Es decir, usar elementos de la tradición (permanecer en ellos) que, por un lado, sean contrarios al neoliberalismo (muy plausible, puesto que este va contra la tradición, pues su única consideración es embalsamarla para su posible consumición; por tanto, como hemos dicho debemos permanecer en ellos y no recuperarlos para el museo) y por otro lado, sean o tengan potencial hegemónico puesto que hay que resistir en hegemonías abiertas para la emancipación, no intentar crearlas de nuevo. Por ejemplo, la tradición culinaria: el movimiento *slow food* surgido en Italia contra la pérdida de identidad impuesta por los tentáculos comerciales del imperio, o la tradición religiosa: en Egipto la lucha de las mujeres ha sido librada dentro del Islam donde obtenían más protección frente al desarraigo capitalista. No ir hacia adelante (al vacío, al abismo), resistir.

La resistencia cultural ha sido una constante en las luchas coloniales, indígenas o antiimperialistas. Proponemos ampliar esta perspectiva en la lucha contra el capitalismo, no solo porque este haya mutado en una globalización imperialista, sino porque en el seno mismo del capitalismo esconde el germen del desarraigo pontificando la técnica y el progreso sobre la vida, no replicar entonces estos conceptos en discursos emancipatorios. No se puede luchar contra el neoliberalismo en sus mismos términos. Atacarlo lanzando trocitos de vida como mónadas revolucionarias.

---

<sup>20</sup> Otro ejemplo interesante aparecido en el siglo XX es el marxista peruano José Carlos Mariátegui.

## VII. Bibliografía

### Obras de la autora

WEIL, Simone:

*Echar raíces* (1996) Trotta, Valladolid,

*Escritos históricos y políticos* (2007) Trotta, Madrid,

*Escritos de Londres y últimas cartas* (2000) Trotta, Madrid,

*La condición obrera* (2010) El cuenco de Plata, Buenos Aires,

*La fuente griega* (2005) Trotta, Madrid,

“La inspiración occitana” (1943) título original “En quoi consiste l’inspiration occitanienne?” en *Le Génie d’Oc et l’homme méditerranéen*, Cahiers du Sud, Marsella, cogido en <http://www.traduccionssimoneweil.cat/pdf/lainspiraciooccitana.pdf> [29/11/2016]

*Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión* (2014) Ediciones Godot, Buenos Aires

### Otras obras

ANDERS, Günther (2010), *El piloto de Hiroshima: más allá de los límites de la conciencia*, Planeta, Madrid, 2010

BEA PÉREZ, Emilia (1992) *Simone Weil: la memoria de los oprimidos*, Encuentro

CANCIANI, Domenico y VITO, María Antonietta (2010) *Simone Weil: la amistad pura*, Narcea, Madrid

CIRIZA, Alejandra (2003) *Walter Benjamin. A la búsqueda del tiempo perdido*, Revista Confluencia, año 1, número 3

CONDORCET, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1921) *Bosquejo de un cuadro Histórico de los progresos del espíritu humano*, Espasa Calpe, Madrid

ELLUL, Jacques (1990) *La edad de la técnica*, Octaedro, Barcelona

ESPOSITO, Roberto (1996) *El origen de la política: ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Paidós, Barcelona

HINKELAMMERT, Franz J. (1970) *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Editorial Paidós, Buenos Aires

LÖWY, Michael, (2010) *La revolución es el freno de emergencia*, recogido en [walterbenjaminportbou.cat/sites/all/files/2010\\_Loewy\\_CAST.pdf](http://walterbenjaminportbou.cat/sites/all/files/2010_Loewy_CAST.pdf) [29/11/2016]

MARX, Karl, y Engels, Friedrich:

(1867) *El capital* “Primer tomo, sección cuarta, Capitulo 13”, marxist.org, 2016, disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital.htm> [29/11/2016]

(1848) *Manifiesto Comunista*, PCE 2016 disponible

en:<http://www.pce.es/download/manifiestocomunista.pdf> [29/11/2016]

MATE, Reyes (2006) *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin*, Trotta

MUMFORD, Lewis (1987) *Técnica y civilización*, Alianza Universidad, Madrid

NISBET, Robert (1986) *Historia de la idea de progreso*. Revista Libertas: 5 Instituto Universitario ESEADE Literature of Liberty, vol. II, Nº 1

PÉTREMENT, Simone (1997) *Vida de Simone Weil*, Trotta, Madrid

REVILLA, Carmen:

(ed.) (1995) *Simone Weil: Descifrar el silencio del mundo*, Trotta, Madrid

(2003) *Simone Weil: nombrar la experiencia*, Trotta, Madrid

TIQQUN (2015) *La hipótesis cibernética*, Acuarela y A. Machado libros, Madrid

