

Ficciones del “como no”: vocaciones mesiánicas de lo común para un mundo más allá del trabajo y de la estética

Jaime Vindel

Investigador del programa Ayudas a la Formación Posdoctoral 2013 (MICINN)
Universidad Complutense de Madrid

javindel@ucm.es

RESUMEN: El texto rastrea la pervivencia del mesianismo paulino en diversos hitos de la filosofía política, el activismo social y las prácticas artísticas contemporáneas. Parte de la reconsideración crítica del concepto de clase, que pasó de invocar el universalismo igualitario de la política radical e interracial de la primera modernidad (el proletariado transoceánico) a constituirse en una identidad estable y excluyente (las clases obreras nacionales) destinada a encarar el conflicto entre capital y trabajo. Desde esa perspectiva, se analiza el alcance de los movimientos sociales más recientes a la hora de poner en crisis, partiendo del rechazo operaísta del trabajo fordista, la configuración estructural de la experiencia moderna derivada de la extensión del trabajo y de la estética.

PALABRAS CLAVE: mesianismo, clase, exclusión política, trabajo vivo, estética, estado de excepción.

“Gettare il proprio corpo nella lotta” 1

Mesianismo, clase y exclusión política

En las sesiones de un seminario dedicado a la Carta de los Romanos de San Pablo, posteriormente compiladas en el libro *El tiempo que resta*, Giorgio Agamben recuperaba aquel pasaje de los textos paulinos donde el apóstol conminaba a los que tienen mujer, a los que lloran, a los alegres, a los que compran y a los que disfrutan del mundo a vivir “como no” (*hos me*) teniendo mujer, como no llorando, como no estando alegres, como no poseyendo y como no abusando del mundo. La vocación mesiánica (*klesis*), entendida como la revocación de toda vocación, debía convertir al llamado en “esclavo del mesías”, miembro integrante de una comunidad mesiánica por venir (*ekklesia*). La elección de esa figura del esclavo para invocar lo mesiánico no era casual. Al emplear un cuerpo que en rigor no le pertenecía, el esclavo -sujeto e instrumento al mismo tiempo de la acción- albergaba en su reducción a la nuda vida (*zoé*) la promesa redentora del gesto liberador más radical: aquel que antepone el uso de sí (*chresis*) a las relaciones de propiedad y a las proyecciones productivistas o finalistas de la actividad humana. Lo que resultaba más inesperado era la sugerencia que el filósofo italiano planteaba a continuación. Agamben rastreaba el modo en que el concepto de “clase” en el primer Marx había invocado esa misma *klesis* mesiánica al conceptualizar al proletariado como aquella “pérdida total del hombre” que, lejos de constituirse en una categoría sociológica descriptiva, amenazaba por el contrario con romper las “cadenas radicales” que lo aprisionaban para devenir una fuerza disolvente de cualquier jerarquía social. Esa “clase de la sociedad civil

que no es una clase de la sociedad civil, de un *Stand* que es la disolución de todos los *Stände*” adquiriría un contenido universal en la medida en que sus sufrimientos eran compartidos por el conjunto de la humanidad. El proletariado no reivindicaba “ningún derecho particular, porque sobre [él] se ha ejercido no una injusticia particular, sino la injusticia absoluta”, por lo que su emancipación entrañaba también la del conjunto de la sociedad (Agamben, 2006, 37-42).

Esta contigüidad mesiánica entre el esclavo y el proletariado se vería posteriormente quebrada por la conversión de este último en una categoría social sustantiva, la clase obrera. Si bien esa operación respondió a una maniobra estratégica que contribuyó a forjar la dialéctica histórica entre la burguesía y la clase obrera característica del capitalismo industrial en las metrópolis coloniales, también acabó por otorgar a la “figura contingente del proletariado (...) una verdadera y propia identidad social” que en última instancia le hizo perder su “vocación revolucionaria”. Aunque la dimensión mesiánica de la clase recorre toda la obra de Marx, lo cierto es que el filósofo de Tréveris no acabó de resolver el problema que implicaba esa sustantivación de la clase obrera, que terminaría siendo funcional a las interpretaciones economicistas, tradeunionistas y socialdemócratas del marxismo. Lejos de impugnar la relación capital-trabajo, esas interpretaciones daban por bueno el marco estructural definido por la salarización de las relaciones productivas, situando el horizonte de sus conquistas dentro de él. La propia evolución del pensamiento marxiano no debe aislarse, en este sentido, del proceso de constitución de las clases obreras nacionales a lo largo del siglo XIX. El fragmento citado por Agamben proviene de uno de los primeros textos de Marx, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), momento en el cual esas clases se encontraban en un proceso de formación que distaba de la consolidación que experimentarían en las décadas durante las que aparecieron las principales aportaciones sobre la crítica de la economía política del fundador del materialismo histórico. La guerra de movimientos que caracterizó el proceso de formación de clases obreras como la inglesa se había resistido a asumir el dispositivo carcelario y explotador de la producción industrial. Las reticencias a integrarse en la relación salarial se relacionaban con la memoria viva de un pasado cultural y una “economía moral” diferenciales y comunes a “la bestia horizontal” forjada durante los primeros siglos del capitalismo (2). No por casualidad la imposición moral de la disciplina y la maximización de los tiempos de trabajo intrínsecas al nuevo modo de producción fueron “el preludio a un ataque bastante vivo a las costumbres, deportes y fiestas populares que se realizó en los últimos años del siglo XVIII y primeros del XIX” (Thompson, 2000, 434). Solo con el transcurso del siglo y el progresivo olvido de ese pasado, derivado de la generalización de la industria y la urbanización de las capas populares de la población inglesa, sería posible identificar ese sujeto subalterno con una imagen estable de la clase obrera. Este proceso contribuiría a reconducir las luchas sociales al terreno de una guerra de posiciones en la dialéctica entre trabajo y capital, pero también a determinar una comprensión de la clase obrera que evacuaba la dimensión más primigenia de los conflictos anticapitalistas.

En este campo de tensiones, llama la atención que incluso aquellos historiadores materialistas que durante la segunda mitad del siglo XX impulsaron una comprensión constructivista o procesual (y, por tanto, no esencialista, pero tampoco mesiánica) de la clase, no subrayaran de modo más enfático la importancia decisiva que tuvo la evacuación del problema de la esclavitud en la gestación del primer movimiento obrero. El caso de E. P. Thompson es significativo. En las antípodas de una noción cosificada o teoricista, su estudio pionero de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963) definía la paulatina constitución de la conciencia de clase entre 1790 y 1832 como “un fenómeno histórico” de carácter relacional, múltiple y experiencial, que se sustraía de ese modo a su reducción a una categoría o a una estructura:

Ni el entramado sociológico mejor engarzado puede darnos una muestra pura de la clase, del mismo modo que no nos

puede dar una de la sumisión o del amor (...) Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultantes de sus experiencias comunes -heredadas o compartidas-, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos -y habitualmente opuestos a los suyos- (Thompson, 2013, 27).

El punto de origen de ese fenómeno se ubicaría en la aparición de las primeras sociedades de correspondencia, entre las cuales jugó un papel fundamental la London Correspondency Society, creada en enero de 1792 para impulsar la reforma parlamentaria y dirigida por un zapatero de origen escocés, Thomas Hardy (3). Thompson no subrayaba, sin embargo, algunos aspectos vitales para entender la contracara de esa formación moderna de la clase. El primero de ellos se relaciona con que estas sociedades, pese al incipiente deseo de aglutinar “innumerables miembros”, decidieron abandonar por una cuestión táctica las reivindicaciones relativas a la abolición de la esclavitud en las colonias británicas, alumbrando una articulación entre el reconocimiento de los derechos de los trabajadores y la invocación de la soberanía nacional cuyos límites políticos se extienden hasta nuestros días⁴. Pese a reconocer la aportación visionaria de Thompson y otros historiadores del Partido Comunista de Gran Bretaña al imaginar un marxismo “no reduccionista de la historia social, económica y cultural”, así como el carácter inaugural de los trabajos de Raymond Williams, Paul Gilroy criticaba con agudeza el impulso nacionalista y etnocentrista que impregnó la eclosión de los estudios culturales ingleses. Las aproximaciones de ambos autores a “las variedades radicales y loables de la sensibilidad cultural inglesa” tendían a presuponer que estas “se produjeron de manera espontánea a partir de su propia dinámica interna e intrínseca”. Contra esta interpretación, Gilroy apostaba por entender “los nacionalismos subalternos y los patriotismos contraculturales ingleses más heroicos (...) como producto de un complejo de relaciones antagonistas con respecto a un mundo supranacional e imperial” (Gilroy, 2014, 24-25). Gilroy, hijo de la novelista guyanesa Beryl Gilroy, estimaba que esa aproximación permitiría enfocar desde un nuevo ángulo la obra de autores como William Blake.

A modo de guiño cronotópico, el mismo año en que apareció el ensayo de Gilroy sobre el “Atlántico negro” se publicaba el último libro de Thompson, una monografía sobre Blake. En ella, Thompson rastreaba la influencia que el antinomianismo había tenido en la obra del poeta e ilustrador inglés. El antinomianismo, que tomaba su nombre de la resistencia de sus partidarios a asumir la Ley Moral consignada en los evangelios, había nacido en paralelo a la reforma protestante e impregnó más tarde la tonalidad contestataria de los movimientos sociales surgidos a raíz de la revolución inglesa del siglo XVII. Inspirándose en pasajes de las epístolas de San Pablo a los Romanos y los Gálatas, sectas como los Ranters o los muggletonianos, reacias a reconocer la propiedad privada, habían contrapuesto a la vigencia de la ley la libertad y la soberanía de la gracia y de la fe, que encarnaban en sus cuerpos la presencia mesiánica de la divinidad (Thompson, 1993). El innovador gesto de Thompson redundaba, sin embargo, en esa genealogía nacional de la cultura radical, dejando en suspenso la posibilidad de conectar esos pasajes paulinos y las prácticas antinomistas con la existencia de un proletariado transnacional compuesto, entre otros agentes, por esclavos negros y cuyo impacto en el imaginario de Blake ha sido analizado por otros historiadores. Blake experimentó la Revolución de las Trece Colonias como un conflicto de liberación de los esclavos cuyo influjo podía alcanzar a la propia Inglaterra (Albión). En su libro *América* (1793), clamó por “que el esclavo que muele en el molino salga corriendo al campo, que mire los cielos y ría en el aire brillante” (Luchaker, 2001, 105-106) (5). Más tarde, Blake diseñó los grabados que ilustraron el libro del capitán John Stedman *Narración de una expedición de cinco años contra los negros de Surinam sublevados, en Guyana, en la costa salvaje de Sudamérica* (1796), quien había asistido en persona a las torturas a que eran sometidos por sus amos los esclavos rebeldes del Caribe.

En un trabajo de investigación titulado *La hidra de la revolución: marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*, Peter Linebaugh y Marcus Rediker se remontaban unos cuantos siglos más allá del inicio del relato de Thompson sobre la emergencia de la clase obrera inglesa con el objetivo de demostrar el modo en que ese

monstruo mitológico se había asociado con la irrupción de un proletariado atlántico que amenazaba con poner en crisis los procesos de acumulación del Hércules capitalista. Ese proletariado se había caracterizado por la alianza de intereses de raza y clase social, su procedencia nacional y geográfica diversas y por divisiones de género bastante menos acentuadas que la implicada posteriormente por la salarización de las relaciones sociales⁶. Linebaugh y Rediker destacaban que la rebelión de los esclavos negros de Haití en 1792 afectó de manera decisiva a la fragmentación de ese proletariado transnacional e interracial:

la London Corresponding Society (...) se fundó a principios de 1792, siendo su tema de discusión “la posesión en común de todos los bienes” y estando comprometida con la igualdad entre todos, ya fueran “negros o blancos, de clase alta o humilde, ricos o pobres”. Sin embargo, la unidad de intereses de raza y clase social pronto empezó a fragmentarse. Cuando la Corresponding Society dio cortésmente sus primeros pasos en el ámbito cívico el 2 de abril de 1792, su declaración oficial no mencionaba la esclavitud, ni el tráfico de esclavos, ni los terrenos comunales (...) En agosto de 1792 la London Corresponding Society definía sus estatutos y sus objetivos ante los habitantes de Gran Bretaña: “Camaradas ciudadanos de todo rango y situación en la vida, ricos, pobres, de clase alta o clase humilde, nos dirigimos a todos vosotros como hermanos nuestros que sois”. No más “blancos o negros” en esta introducción: la igualdad de todas las razas había desaparecido de la agenda de la Corresponding Society. ¿Qué había sucedido? La respuesta, en una palabra, es Haití (Linebaugh y Rediker, 2005, 315-316).

La revolución esclava impulsada por Toussaint de L’Ouverture en abril de 1792 conmovió los cimientos ideológicos de la conciencia histórica etnocéntrica con una virulencia que ayuda a explicar tanto la tematización hegeliana de la dialéctica entre el amo y el esclavo en la *Fenomenología del espíritu* (1807) (Buck-Morss, 2008) como la elusión del capítulo haitiano en las narraciones de los procesos de independencia en América Latina, instigados por las élites criollas de ascendencia europea (Grüner, 2010). En el contexto inglés, Haití supuso que la raza, cuya invención había sido funcional a los procesos de acumulación originaria, se convirtiera en un tema controvertido y que, por tanto, era mejor apartar de la agenda política. Los dos elementos descartados (la esclavitud y los terrenos comunales) por la Corresponding Society colaban sin embargo por la puerta de atrás la doble alienación que acompañaría a la clase obrera en su tránsito hacia la generalización y -en una operación ideológica paralela- la naturalización histórica del trabajo salarial. En primer lugar, respecto a su propio cuerpo, derivada de los regímenes fabril de producción y mercantil de distribución; en segundo, en relación a la naturaleza, que pasaba definitivamente a ser objeto de explotación por parte de la agricultura capitalista, con las consecuencias ecológicas sobre las que alertarían ya diversos pensadores del siglo XIX, incluido el propio Marx (Bellamy Foster, 2004).

Esta escisión estratégica encontraría su paralelo micropolítico en la ruptura de la amistad que unía al propio Thomas Hardy con su esposa Lydia Hardy y el antiguo esclavo y marinero Olaudah Equiano, africano de raza negra. Los tres compartieron hogar en el barrio de Covent Garden entre agosto de 1790 y febrero de 1792. Allí Equiano preparó la cuarta edición de su libro *The Interesting Narrative of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa the African*, un alegato en favor de la abolición de la esclavitud. Según enfatizan Linebaugh y Rediker, los tres guardaban memoria de los tiempos en que habían pervivido los bienes comunales. Lydia había visto cómo la nueva división sexual del trabajo confiscaba al ámbito privado su rol de género (7). Sin embargo, ello no le había impedido implicarse en las campañas abolicionistas. La separación de los amigos se aceleraría tras la fundación de la sociedad de correspondencia londinense. Equiano abandonaría el movimiento al replegarse en él las demandas por la igualdad de razas. Lydia, por su parte, murió en un parto en 1794, tras ser hostigada por los enemigos de su marido, defensores de la Iglesia y el rey, que lo acusaron de alta traición y lo encerraron en la Torre de Londres. Un poema en su honor fue impreso ese mismo año por Richard Lee Citizen, miembro fundador y primer tesorero y secretario de la sociedad (8).

Trabajo vivo, estética y estado de excepción

La extensión cuantitativa y geográfica de las relaciones salariales hizo que los “trabajadores libres” que constituían las clases obreras nacionales se alejaran de una relación con su propio cuerpo más similar a la del esclavo. En la medida en que la fuerza de trabajo se convirtió progresivamente en una mercancía sujeta a las transacciones monetarias, y más tarde, a la negociación sindical, el “trabajador libre” del capitalismo industrial se transformaba mediante esa ficción jurídica en poseedor de dicha fuerza de trabajo, estableciendo con su cuerpo un vínculo de nuevo signo. Aunque Marx parecía por momentos aceptar dicha ficción en su crítica de la economía política clásica, en la evolución de su pensamiento se encuentran una serie de categorías que evidencian tanto la pervivencia del mesianismo en la concepción de la clase (de su potencia radicalmente niveladora y no excluyente) como la resistencia a esa conversión de la fuerza de trabajo en mercancía. Así, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, el “ser genérico” aludía al sustrato productivo común de la corporalidad humana, subvertido por el proceso de expropiación intrínseco a la acumulación originaria del primer capitalismo y la acaparación privada de los medios de producción, cuyas consecuencias últimas eran la enajenación de los productos fabricados por el obrero y la alienación que este experimentaba respecto a su cuerpo y su actividad. Años más tarde, en los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política* o los *Grundrisse* (1857-1858), Marx definía como “trabajo vivo” aquel que no se encuentra aún objetivado y que, por ello, remitía a un sujeto viviente, contrapuesto al trabajo muerto. La conceptualización del trabajo como trabajo vivo se oponía a la conversión de la fuerza de trabajo en una mercancía y apuntaba una interpretación de ese proceso histórico como resultado de la extensión mundial de las relaciones capitalistas de (bio)poder.

El trabajo vivo expresa así una instancia previa a su subsunción como trabajo humano abstracto, un proceso que cooptaría la potencialidad universal del ser genérico bajo la generalidad de las relaciones salariales de producción. Marx caracterizaba el trabajo vivo como “pura subjetividad” y como “pobreza absoluta”, definiciones que evidencian los restos de la comprensión de la “clase” subrayada por Agamben. Ello explica también la presencia de ese concepto en los escritos de autores que, como Enrique Dussel, han pensado la filosofía de la liberación en clave latinoamericana, al margen de las teleologías eurocéntricas y rescatando a los pobres (otra de las figuras excluidas por la constitución del movimiento obrero) del pozo de la historia; o que, como Toni Negri, han retornado sobre el trabajo vivo en tanto matriz de la agencia política, en base a su capacidad para favorecer formas de autovalorización de los sujetos y grupos mediante la creación de nuevas formas de cooperación social⁹. En el activismo político y artístico reciente, esas formas de cooperación social han ensayado la creación de una serie de “zonas temporalmente autónomas” (TAZ, por utilizar la terminología de Hakim Bey). Pese a su diversidad, un elemento común a muchas de ellas es su voluntad de responder al cierre posttotalitario y postpolítico de la historia. Generando una cierta indiscernibilidad entre lo político y lo artístico, el rechazo del trabajo fordista de la tradición operaísta se ha reformulado en la apertura de espacios sustraídos a la separación propia del régimen estético del arte. Al situarse más allá de la terra aesthetica, esos espacios han constituido una corporalidad visual (los cuerpos haciéndose imagen, las imágenes corporeizándose) que se resiste a la abstracción acumulativa de las imágenes que acompaña a la industria cultural, pero que también ha evidenciado serios límites para hacer efectivo, más allá de una escala de espacio-tiempo acotada, el verdadero estado de excepción que Walter Benjamin requería contra el estado de excepción sufrido como regla por la tradición de los oprimidos (10). Esa insuficiencia ha procedido de las dificultades y conflictos que implica remover las bases estructurales de la organización del trabajo que sigue pautando los mecanismos de inclusión y exclusión social en el sistema mundo capitalista, y ante la cual los destellos vivos del activismo social corren el riesgo de quedar reducidos a la eclosión insular, excepcional y sublimada de lo común.

En la perspectiva dialéctica que planteo en este ensayo, podríamos invocar en una imagen el modo en que hoy se nos aparece esa distancia estética como el cercamiento de los terrenos comunales que retorna bajo la forma de la mercancía espectacular. La alienación respecto a la naturaleza, sin la cual toda explicación del cambio climático y la “crisis” ecológica resultan poco convincentes, debe pensarse como parte sustancial de un proceso que a lo largo de la modernidad capitalista ha acompañado la alienación respecto a nuestros propios cuerpos. En este campo de problemas, algunas autoras han subrayado que, antes de quedar asociada al juicio de gusto, la estética fue concebida por los primeros estetas modernos, en un sentido clásico, como *aisthesis*, esto es, como el modo en que experimentamos nuestra relación sensible con el mundo en general y no solo con el arte en particular (Buck-Morss, 2005, 169-221). Terry Eagleton destacaba que en Baumgarten la estética se postulaba como una ciencia de las sensaciones destinada a compensar los excesos conceptuales del pensamiento cartesiano (Eagleton, 2011, 65). Lo que quizás haya que discutir aún es si realmente el alumbramiento moderno de la estética ponía en cuestión los orígenes y fundamentos históricos de esa partición arbitraria de la experiencia humana. En un estudio imprescindible, Silvia Federici sugirió la necesidad de situar el énfasis mental de la concepción cartesiana del sujeto en la división sexual del trabajo impuesta por el proceso de acumulación primitiva del capitalismo (Federici, 2010, 179-218). La mecanización del cuerpo como medio de producción y su conversión en continente de la fuerza de trabajo, corrieron en paralelo a la demonización como brujas de las mujeres que se resistieron a convertir su cuerpo en un mero instrumento de reproducción de esa misma fuerza de trabajo. Desde este enfoque, la salvación estética del cuerpo tiende más bien a emerger como una sublimación de aquella parte de la división social, sexual, racial e internacional de la experiencia sensible del mundo que sostenía en la esfera privada (no democrática) de las plantaciones, las fábricas y los hogares los procesos de acumulación de capital, dejando inalterada la división misma. Bajo las proyecciones libidinales del blanco varón estético se camuflaban así la reglamentación disciplinaria del trabajo asalariado, las formas de vida excluidas de él y la matriz moderna del gobierno estatal. Quizás reste aún por escribir una arqueología de la fundación de la estética moderna que rastree sus vínculos con el origen de la economía política clásica y con la constitución de una subjetividad corporal en la que se conjugaban la modernidad ilustrada, la expropiación capitalista y la razón colonial. Esa prospección permitiría radicar la estética, así como sus vínculos con la epistemología y la moral ilustradas, en la era de auge de la ingeniería social, cuyo esplendor -que antecedió a la consagración de las ciencias naturales y de la técnica como símbolos de los avances de la modernidad- coincidió con el periodo de formación de la clase obrera en Inglaterra (11).

Coda

Lo expuesto hasta aquí refracta las imágenes que, en plena Guerra Fría, cineastas como Guy Debord o Pier Paolo Pasolini rescataron de las luchas por la descolonización de África en film-ensayos como *Crítica de la separación* (1961) o *La rabia* (1963). En ellas la negritud retornaba de su elusión en la configuración de los sujetos políticos de la modernidad occidental como esperanza contrapuesta a la integración de las clases medias y populares dentro de la maquinaria postfordista de las sociedades de consumo y los Estados del bienestar derivados de la constitucionalización de los pactos entre capital y trabajo posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Para Debord, África proporcionaba modelos de vida alternativos cuyo efecto sobre el cuerpo se veía comprometido por la mediatización espectacular de la “distancia organizada entre todos y cada uno”. La voz crítica del narrador era la última instancia de rescate de “la clandestinidad de la vida privada, respecto de la que no poseemos más que lastimosos documentos”. Pasolini, por su parte, ambientaría más tarde alguno de sus guiones en ese mismo horizonte geográfico-político. En los *Apuntes para una Orestíada africana* (1970) la subalternidad negra aparecía como una transposición cultural de los dilemas trágicos de la Grecia clásica en pleno ocaso de los últimos vestigios de resistencia de clase a la homologación neocapitalista. Ya en 1963, año de presentación de *La rabia*, Pasolini había escrito un guión titulado *El padre salvaje*, para una película localizada en

el África subsahariana, que nunca se llegó a rodar debido al proceso que el director italiano sufrió tras el estreno de *La ricotta* (1963) y que solo se publicaría en 1975. La aparición de África como “única alternativa” para una revolución que iluminara la democracia del porvenir ya había sido declarada por Pasolini con “negra rabia de poesía” en los versos del “Fragmento de la muerte”, contenido en *La religión de mi tiempo* (1961). Esa democracia adquiriría en *El padre salvaje* las formas de la autonomía, el autogobierno y la autocrítica con las que el profesor de una escuela infantil adjetivaba la asociación que proponía crear a sus alumnos y en cuya sesión fundacional se debatían temas como la conferencia de Bandung o “la participación de la mujer en la revolución cultural y social” (Pasolini, 1995, 36-37). El maestro de escuela se presenta en el texto como una suerte de alter-ego idealista (y no exento de paternalismo) del propio Pasolini, un apóstol europeo que, renegado de Occidente, lleva la buena nueva de la democracia africana a los niños negros que encarnan su futuro. El decurso del guión muestra, sin embargo, cómo los conflictos neocoloniales e interétnicos frustran esas expectativas, generando un gran malestar en Davidson, el alumno en el que el maestro había depositado sus esperanzas. El retorno de lo salvaje que asola la imaginación de Davidson tras participar de los crímenes cometidos por su comunidad se acaba canalizando en un poema que concede una suerte de restitución conciliadora tanto al maestro como al alumno.

Frente a la anarquía que detectaba en el funcionamiento real de la sociedad burguesa, Pasolini daría forma a un particular mesianismo institucional en el guión de otra película no realizada sobre la vida de San Pablo¹². La “idea poética” del filme consistía en trasladar los hechos del apóstol al mundo contemporáneo, inscribiendo la actualidad de su palabra en eventos y ciudades de ambos lados del Atlántico. El carácter inspirador que la prédica de San Pablo tenía para combatir el conformismo burgués residía en una práctica de la fe que, con el transcurso del tiempo, se había desplazado desde la constitución inicial de una comunidad de creyentes (*ekklesía*) hacia su institucionalización como Iglesia. El paralelo con el comunismo moderno y la creación de los partidos de vanguardia era explícito (13). La capacidad de San Pablo para sintetizar vida contemplativa y vida activa se había concretado en sus dotes de organizador, así como en el tránsito de la santidad al sacerdocio implicado por las exigencias de la militancia. Al analizar el guión de Pasolini, Alain Badiou señalaba la tensión trágica derivada de la “traición interior” que, tanto en las condiciones del Imperio Romano como del capitalismo moderno, comporta la necesidad de proteger la santidad frente a la historia mediante la dureza y el autoritarismo de la organización partidista (Badiou, 1999, 40-41). Este es quizás el reto de las luchas anticapitalistas contemporáneas: imaginar formas de organización que permitan “vivir en el mesías”, que otorguen una nueva dimensión a la potencia del acontecimiento (el cual, en última instancia, siempre escapará como exceso o resto) sin sucumbir a la parálisis de la jerarquización partidaria. Si el asalto a los borrascosos cielos de la máquina estatal no se compone con la extensión de los espacios autónomos y con una profunda democratización de las instituciones y poderes públicos, aquella seguirá siendo funcional a la reproducción del capital.

En la reconstrucción pasoliniana, la vocación había llamado a Pablo huyendo del nazismo y tras pasar la frontera entre Francia y Cataluña. Ese fragmento del guión evoca de inmediato la desventura final de otra sensibilidad afín del siglo XX, Walter Benjamin. El último capítulo del libro de Agamben que recuperábamos al principio de este ensayo rastreaba la influencia de las epístolas paulinas en las “Tesis sobre filosofía de la historia”, tratando de desvelar la identidad del “teólogo corcovado” que se ocultaba en la mesa de ajedrez descrita en la primera de ellas (Agamben, 2006, 135-142). “La débil fuerza mesiánica”, evocada por Benjamin al conceptualizar la relación redentora con el pasado tal y como se le aparecía al materialista histórico, se remitía al pasaje de la Carta a los Corintios (2 Cor. 12, 9-10), en el que el mesías respondía a Pablo, cuando este le pedía que lo liberara de una espina que se le había clavado en la carne, que “la potencia se cumple en la debilidad”. Esa afirmación tal vez permita pensar la fragilidad y precariedad de las resistencias globales actuales en unos términos que releen el paradigma spinoziano de la potencia de los cuerpos al margen de la concepción productivista del deseo (Butler, 2010, 52). Si la vulnerabilidad del cualquiera (y no la coraza del militante)

ha de ser la que actualice al fin la “cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra”, la puesta en valor de la ética de los cuidados, la reversión del daño ecológico, la creación de formas no alienadas de sensibilidad y la extensión de redes cooperativas de producción deben ser los elementos que valoricen tanto aquellas políticas públicas que, al modo de la renta básica universal y la reducción de la jornada laboral, pueden permitirnos avanzar hacia una sociedad post-trabajo (Weeks, 2011), como las formas de exposición de nuestros cuerpos que iluminen, en el instante mismo del peligro, un mundo más allá de la estética (14).

Hace apenas unos meses, Franco Berardi “Bifo” cifraba la magnitud de la derrota de las expectativas emancipatorias de los movimientos sociales en la distancia cronológica y política que media entre el “Black power” y el “Black lives matter”; entre la consigna revolucionaria del poder negro y la asimilación biopolítica de las luchas a una proclama que parte de la reducción de la existencia a la nuda vida (Berardi 2016). Quizás debiéramos eludir ese tipo de comparaciones, a menudo imbuidas de la ilusión de una vida política plena. Sin caer en la tentación dialéctica del “cuanto peor, mejor”, se trataría de aceptar que la política democrática radical debe partir justamente de ahí: de la *zoé*, de la nuda vida, de los últimos eslabones en las formas de opresión racial, sexual, de género y de clase, siempre entremezcladas en la cadena de producción de valor. En un artículo publicado el 18 de noviembre de 1966, Pasolini confesaba que su contacto con el movimiento negro de Nueva York había convocado en su memoria los días de la Resistencia: la cultura partisana que, pese a sus antinomias y moralismos, encarnaba en su carácter caótico y multiforme la promesa de otro mundo (Pasolini, 2005, 202-211). El poeta y cineasta italiano hacía suyo el *dictum* de la nueva izquierda norteamericana que invitaba a “arrojar el cuerpo a la lucha”. En él veía la contracara de la normalización de los conflictos obreros en territorio europeo, donde los partidos comunistas y las organizaciones sindicales habían renunciado a profundizar la revolución. Ello hubiera implicado la socialización del poder entre los trabajadores, dar respuesta a un malestar que se expresaría poco más tarde en la eclosión del ciclo de la autonomía *operaia*. La “anti-comunidad” negra de Nueva York expresaba para Pasolini “esa especie de amor que unía a los partisanos”; una conjunción entre reclamo de derechos civiles y lucha social que albergaba en sí la mezcla de desesperación y esperanza que compone toda política revolucionaria. Para Pasolini, después de los episodios de Argelia y Cuba, el centro de la lucha por la revolución en el Tercer Mundo se había trasladado a Estados Unidos. El radicalismo democrático y la contestación “total y anárquica” no tuvieron, sin embargo, el alcance deseado. Con aliento profético, Pasolini señalaba las dificultades experimentadas por el movimiento negro para desbordar sus reivindicaciones hacia una lucha de clases que incorporara a la población blanca empobrecida. El artículo, a modo de *pianto* rebelde, concluía así:

He aquí el nuevo lema de compromiso, real, y no fastidiosamente moralista: lanzar el propio cuerpo a la lucha... ¿Quién, en Italia, en Europa, escribe impulsado por tanta y tan desesperada contestación? ¿Quién siente esta necesidad de oponerse, como una necesidad originaria, creyéndola nueva en la historia, absolutamente significativa y llena, al mismo tiempo, de muerte y de futuro?.

Notas

1. Canto de la Resistencia negra de Nueva York, recogido por Pier Paolo Pasolini en su artículo “L’America di Pasolini”, publicado en *Paese Sera* el 18 de noviembre de 1966. Puede consultarse una traducción al castellano en (Pasolini, 2005, 202-211), donde aparece titulado como “Guerra civil”.
2. El concepto de “economía moral” de la multitud y la caracterización del proletariado inglés preindustrial como una “bestia horizontal” fueron iluminados por E. P. Thompson en los ensayos que componen su libro *Costumbres en común* (Thompson, 2000).

3. La organización llegó a contar en 1795 con unos 3.000 afiliados activos, que contribuían con una pequeña cuota semanal y estaban distribuidos en secciones. La sociedad londinense fue el centro de una red de correspondencia con sociedades similares establecidas en otras ciudades de la isla.

4. La “crisis” de los refugiados y la reducción del inmigrante a la “nuda vida” del *Homo Sacer* hunden sus raíces en esta lógica moderna de la soberanía nacional.

5. En el libro anteriormente citado, Gilroy rastrea el influjo de Blake en la novela del abolicionista afroamericano Martin R. Delany *Blake or The Huts of America*, escrita entre 1859 y 1862, donde daba vida a las peripecias de un marinero cubano que, tras ser hecho esclavo, retorna a África con el objetivo de dirigir una revuelta esclava en su país de origen. El Blake de Delany incorporaría, en opinión de Gilroy, una versión antiétnica, diaspórica y panafricana de la solidaridad negra, que convertiría a esta en una cuestión política en lugar de una identidad cultural común (Gilroy, 2014, 46).

6. Ambos autores subrayaban que ya durante el siglo XIX se produjo una inversión simbólica por la cual el capitalismo comenzó a ser identificado con la imagen de la hidra, inaugurando una configuración del imaginario cuyo efecto se prolonga hasta los movimientos revolucionarios contemporáneos. En mayo del año pasado, el “caracol” (comunidad autónoma zapatista) de Oventik organizó un seminario titulado “El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista”, cuyos audios pueden escucharse en este enlace: http://radiozapatista.org/?page_id=13233. Cabría especular acerca de qué papel tuvo en esa inversión la estabilización hercúlea de la clase obrera como un sujeto identitario.

7. En relación a la cuestión de género, la narración épica de la formación de clase en Thompson articulaba ante todo las voces de los sujetos varones y tendía a silenciar la labor realizada por las mujeres, supeditadas a las tareas domésticas de reproducción de la fuerza de trabajo. La crítica feminista sobre este aspecto de la historia social británica se remite al libro de Joan Wallach Scott *Género e historia* y, en particular, al capítulo “Las mujeres en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*” (Wallach Scott, 2005, 95-123). Aunque no dejaba de valorar la aportación historiográfica de Thompson, esta autora extendía su crítica, desde una posición a favor del giro lingüístico en la historia, no solo al voluntarismo masculinista de la imagen tramada por el historiador inglés, sino al propio marco histórico de exclusión política que habría permitido la emergencia de la clase. Para Scott, esta no hubiera existido sin aquel. Estimamos que en este punto la crítica de Scott no hace justicia a la apertura hacia una comprensión procesual de la categoría histórica de clase que facilita el punto de vista no determinista (pero tampoco meramente discursivo) de Thompson y que, en los argumentos anteriores, hemos contrastado con un concepto mesiánico de la clase que opera contra y no en base a esas exclusiones. Para Thompson, la clase es ante todo lucha de clases y no requiere la precedencia de una conciencia que, probablemente, sí que adquirió connotaciones específicas en su configuración industrial al interior de los diferentes Estados nación. Si el historiador inglés se preguntaba en torno a la existencia de una lucha de clases sin clases a propósito de la Inglaterra preindustrial del siglo XVIII, tal vez hoy podamos describir los antagonismos globales contemporáneos como una lucha de clases después de la conciencia de clase. La definición más pulida del concepto de clase en Thompson puede encontrarse en (Thompson, 1984) y en concreto en el ensayo “¿Lucha de clases sin clase?”, donde se puede leer: “(...) clase, en su uso heurístico, es inseparable de la noción de «lucha de clases». En mi opinión, se ha prestado una atención teórica excesiva a «clase» y demasiado poca a «lucha de clases». En realidad, lucha de clases es un concepto previo así como mucho más universal. Para expresarlo claramente: las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (...), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso real histórico” (37). Y más adelante: “Debemos esperar encontrar lucha de clases, pero no tenemos

por qué esperar encontrar el caso especial del siglo XIX. Las clases son formaciones históricas y no aparecen sólo en los modos prescritos como teóricamente adecuados. El hecho de que en otros lugares y periodos podamos observar formaciones de clase «maduras» (es decir, conscientes e históricamente desarrolladas) con sus expresiones ideológicas e institucionales, no significa que lo que se exprese de modo menos decisivo no sea clase» (39).

8. El poema, titulado “On the Death of Mrs Hardy, wife of Mr Thomas Hardy, of Piccadilly; imprisoned in the Tower for High Treason”, clamaba en sus primeros versos por la liberación de los esclavos. Puede consultarse en este link de la British Library: <http://www.bl.uk/collection-items/on-the-death-of-mrs-hardy-a-radical-pamphlet>.

9. Cada uno de ellos dedicó un trabajo específico al análisis de los *Gründrisse* (Dussel, 1985) y (Negri, 2001).

10. Ese “verdadero estado de excepción” debe comprenderse en relación con el concepto de violencia divina enunciado por Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (1921). La violencia divina se opondría a la comprensión instrumental de la violencia como fundadora o conservadora del derecho y del poder y era asociada por Benjamin con acontecimientos como el mito de la “huelga general proletaria” descrita por Sorel. A diferencia de la “huelga general política”, que aspiraba a modificar las condiciones de trabajo sin alterar las relaciones sociales de producción, la “huelga general proletaria”, con un ímpetu anarquista, expresaba la voluntad de reorganizar radicalmente la concepción del trabajo, situándolo al margen de la violencia operada por el Estado (Benjamin, 1998, 36-37).

11. Karl Polanyi situaba el final de ese tiempo glorioso de la ciencia social en 1832 y, más concretamente, en la Ley de reforma parlamentaria en Inglaterra: “La invención social, no la invención técnica, era la principal fuente intelectual de la Revolución industrial. La aportación decisiva de las ciencias naturales a la ingeniería sólo se hizo un siglo más tarde, cuando la Revolución industrial había terminado. Para el constructor práctico de puentes o canales, el diseñador de máquinas o motores, el conocimiento de las leyes generales de la naturaleza resultaba totalmente inútil antes del desarrollo de las nuevas ciencias aplicadas en la mecánica y la química (...) Los triunfos de la ciencia natural habían sido teóricos en sentido estricto, y su importancia práctica no podía compararse con la de las ciencias sociales del día. El prestigio de la ciencia frente a la rutina y la tradición se debía a las ciencias sociales, y el prestigio de la ciencia natural aumentó en gran medida por su conexión con las ciencias humanas, por increíble que ello pueda parecer a nuestra generación. El descubrimiento de la economía fue una revelación sorprendente que aceleró en gran medida la transformación de la sociedad y el establecimiento de un sistema de mercado, mientras que las máquinas decisivas habían sido inventadas por artesanos sin educación, algunos de los cuales apenas sabían leer o escribir. Era así justo y apropiado que las ciencias sociales, no las naturales, aparecieran como los progenitores intelectuales de la revolución mecánica que sometía a los poderes de la naturaleza al control del hombre” (Polanyi, 2011, 173-174). Para Thompson ese año de 1832 representaba también un umbral en la historia del movimiento obrero británico, que tras su consolidación adoptaría nuevas formas de acción en torno al movimiento cartista. El uso instrumental de la ciencia social como régimen disciplinario (desde Townsend a Bentham) debe ponerse por tanto en relación con la agitación política provocada por el ciclo largo de decantación, formación y estabilización de la primera clase obrera nacional.

12. La obra mecanografiada original se titulaba *Esbozo de escenificación para una película sobre San Pablo (bajo la forma de apuntes para un director de producción)* y se encontraba fechada en Roma, entre el 22 y el 28 de mayo de 1968. Su escritura es, por tanto, contemporánea de los acontecimientos que convulsionaron diversas partes del mundo durante ese mes. Pasolini introduciría algunas modificaciones en 1974, cuando pareció que al fin iba a poder rodar el proyecto, algo que no sucedió.

13. “El nuestro es un movimiento organizado... Partido, Iglesia, llámalo como quieras. Entre nosotros también se han establecido instituciones, aunque hayamos luchado y luchemos contra las instituciones. Pero en este limbo se prefiguran ya las normas que harán de nuestra oposición una fuerza que tome el poder; y como tal será un bien para todos (...) Porque nosotros no somos una redención, sino una promesa de redención. Estamos fundando una iglesia” (Pasolini, 1982, 98).

14. Este trabajo ha sido realizado como parte de los proyectos de investigación en los que participa el autor: “Visualidades críticas: reescritura de las narrativas a través de las imágenes” (HAR2013-43016-P, Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España) y “Modernidad(s) descentralizada(s): arte, política y contracultura en el eje trasatlántico durante la Guerra Fría” (HAR2014-53834-P, Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España).

Bibliografía

- Agamben, G. (2006 [2000]), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta.
- Badiou, A. (1999 [1997]), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos.
- Bellamy Foster, J. (2004 [2000]), *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Barcelona, El Viejo Topo.
- Benjamin, W. (1998), *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- Berardi, F. (2016), “Racismo blanco, fascismo islamista y guerra civil global”, http://www.eldiario.es/interferencias/Berardi-Barroso-Bouhleh-Quince-Genova_6_540056018.html.
- Buck-Morss, S. (2005 [1992]), *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona.
- Buck Morss, S. (2008), *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh, University Press.
- Butler, J. (2010 [2009]), *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós.
- Dussel, E. (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI.
- Eagleton, T. (2011 [1990]), *La estética como ideología*, Madrid, Trotta.
- Federici, S. (2010 [2004]), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gilroy, P. (2014 [1993]), *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Madrid, Akal.
- Grüner, E. (2010), *La oscuridad y las luces: capitalismo, cultura y revolución*, Buenos Aires, Edhasa.
- Linebaugh P. y Rediker, M. (2005 [2000]), *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la cara oculta del Atlántico*, Barcelona, Crítica.
- Luchaker, B. (2001 [1994]), La pintura de historia visionaria: Blake y sus contemporáneos. En S. Eisenman (Ed), *Historia crítica del arte del siglo XIX*, Madrid, Akal.
- Negri, A. (2001 [1979]), *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Madrid, Akal.
- Pasolini, P. P. (1982 [1977]), *San Pablo*. Madrid, Ultramar.
- Pasolini, P. P. (1995 [1975]), *El padre salvaje*, Salamanca, Amarú Ediciones.
- Pasolini, P. P. (2005 [1993]), *Empirismo herético*, Córdoba, Editorial Brujas.
- Polanyi, K. (2011 [1944]), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, E. P. (1993), *Witness against the beast. William Blake and the Moral Law*, Cambridge, University Press.
- Thompson, E. P. (2000 [1991]), *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica.
- Thompson, E. P. (2013 [1963]), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing.
- Thompson, E. P. (1984 [1979]), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica.
- Wallach Scott, J. (2005 [1988, 1999]), *Género e historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Weeks, K. (2011), *The problem with work. Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Duke, University Press.