

# **LA DIALÉCTICA MATERIALISTA FRENTE A LOS DEBATES DE LA POSTMODERNIDAD: DICOTOMÍA MATERIAL/ CULTURAL, IDENTIDADES E INTERSECCIONALIDAD**

**GONZALO GALLARDO BLANCO**

## **I**

La postulación de una serie de «demandas culturales» enfrentadas a (o, al menos, nítidamente diferenciadas de) otra serie de «demandas materiales» es una cuestión de primerísimo orden político en nuestros días. Se trata de un debate de gran recorrido desde hace décadas que, no obstante, parece hoy haber recobrado toda su importancia, por lo que está siendo utilizado por diferentes tendencias políticas de muy

diversas formas. Recogiendo algunas de las posiciones más recurrentes en nuestros días sobre este tema, tan conectado con los debates en torno a la postmodernidad, para algunos sectores las «demandas materiales» (que se representarían generalmente con cuestiones ligadas al mundo del trabajo y, por ende, que girarían en torno al conflicto trabajo-capital) serían las únicas con importancia en el plano político o, en su defecto, demandas de primer orden, por ser a su vez determinantes unilateralmente del conjunto de «demandas culturales» (que se relacionarían casi siempre con cuestiones y conflictos en torno a la raza, el género, la orientación sexual, etc.), postulados así como secundarios. Para otras tendencias, el espacio de lo «cultural» constituiría el principal y prácticamente único campo de acción política posible, habiendo restado cada vez más importancia al conjunto de demandas que se denominan «materiales», presentadas como cuestiones inalterables que, además, no guardarían ninguna relación y conexión con las «culturales».

Ambas tendencias, principales hoy en el seno de lo que suele entenderse por la tradición de izquierdas, estarían aceptando por tanto desde diferentes prismas la existencia de una realidad social escindida en un mundo material y un mundo cultural, lo cual estaría conduciendo a plantear una serie de soluciones políticas muy determinadas y, a nuestro juicio, muy erróneas. Así, la primera de ellas, que podríamos denominar la «obrerista», estaría centrada en un tipo de soluciones englobadas en lo que se ha dado a conocer como «redistribución», mientras que la segunda, autodenominada como «progresista», lo estaría en cambio en torno al «reconocimiento y la representatividad». Ambas, en todo caso, estarían igual de alejadas del intento de revolucionar y superar la totalidad de las relaciones sociales que producirían los problemas que supuestamente estarían tratando de solucionar. Y creemos que tal alejamiento, entre otras muchas causas, se debe precisamente a dicha postulación y compartimentación de la realidad social en dos, pues un mal diagnóstico solo puede conducir a una mala solución, de tal forma que el primer

paso debe ser someter a crítica tal bifurcación de la realidad en una esfera «material» y otra «cultural».

En primer lugar, consideramos un crucial error de partida la usual reducción de la materia a la *res extensa* cartesiana, a la sustancia externa inmediatamente aprensible por los sentidos (una roca, un río, un cuerpo), como si el resto de los elementos que conforman nuestra realidad social, por ejemplo, los que conforman el plano simbólico o discursivo, los cuales nos significan y sitúan dentro de tal realidad, no fueran también «materia»<sup>208</sup>. Así, como señalará un par de siglos atrás un tal Karl Marx, del que algunas de estas tendencias se dirán seguidoras, no hay nada de materialista en entender la materia como residiendo sólo en la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto, y no hacerlo en la actividad humana sensorial, es decir, en la *praxis social* constituida por muy diversos tipos de relaciones<sup>209</sup>. Y ello porque la realidad social, la sociedad, no existe al margen de las maneras en que los propios seres humanos nos representamos nuestras relaciones sociales. De esta forma, un verdadero materialismo solo podría postular la existencia de una realidad social compuesta por una pluralidad de dimensiones materiales, que no se pueden reducir a lo estrictamente físico o corpóreo. Pues, yendo aún más allá, «la materia como tal es una abstracción que sólo existe como contenido de una idea muy general: la idea de la materia. Y lo que el hombre encuentra son siempre formas materiales concretas que aparecen en la perspectiva del modo de vida histórico-social en el que ya se halla viviendo; no encuentra nunca una materia primera, en el sentido de Aristóteles, sino cosas determinadas»<sup>210</sup>. Por ello, frente a la materia como tal, en abstracto, destacamos aquí el concepto de *praxis social*, verdadero fundamento de la dialéctica materialista de Marx, en nombre del cual hablarán estas tendencias.

Una vez dicho esto, resulta más sencillo entender que la distinción entre una esfera material y cultural como conformadoras de la realidad social no es más que una construcción

208. Ponte, J.; *El retorno a lo material: un discurso idealista*, 2019, Revista LaU.

209. Marx, K.; *Tesis sobre Feuerbach*, 1845.

210. Álvarez, E.; *Vida y dialéctica del sujeto*, 2013, Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, p. 156.

211. Marx, K., y Engels, F.; *La ideología alemana*, 2015, Ed. Akal, Madrid, p. 36. Como señalarán al respecto de esta cuestión reaccionarios de un talla mucho más elevada que la de los actuales, como Gustavo Bueno, auténtico ídolo de algunos grupos que pueden insertarse bien en la tendencia obre-rista: «La "Naturaleza" se desarrolla también a través del hombre, y todos los contenidos culturales son, a la vez, productos naturales. El re producido, dentro de un sistema, por un órgano, es íntegramente un sonido físico -sin dejar por ello de ser un contenido cultural; pero los piones obtenidos en un acelerador de partículas, a la vez que acontecimientos eminentemente físicos, son también contenidos culturales-, al menos, el ciclotrón que los genera es un producto cultural del mismo orden que el órgano de una catedral» (Bueno, G.; *Escritos materialistas*, 1972, Taurus, Madrid p. 466). Para profundizar en esta cuestión recomendamos «Idea de historia natural», un magistral texto de Adorno en el que, recuperando este concepto esbozado por Marx, profundiza el de Frankfurt en este tema de manera muy rigurosa (en: Adorno, T.; *Actualidad de la filosofía*, 1994, Altaya S.A., Barcelona, p. 103-135).

212. *Carta de Friedrich Engels a Joseph Bloch del 21 de septiembre de 1890.*

artificial, que nada tendría que ver con un mundo escindido en sí y por sí de manera innata en algo así como naturaleza (mundo material) e historia (mundo cultural). Algo, por otro lado, apuntado precisamente también por Marx, el cual contra todo idealismo y materialismo vulgar afirmó la imposibilidad de postular naturaleza y hombre, es decir, esfera material y esfera cultural, como dos cosas distintas y separadas, afirmando que lo que poseemos es «una naturaleza histórica y una historia natural»<sup>211</sup>. En este sentido, tal compartimentación y distinción de la realidad sólo podría quedar postulada con el estatus de «modelo explicativo», que, no obstante, resultaría igual de problemático por algunos de sus puntos de partida. Uno de los principales, el que implicaría relacionar las «demandas materiales» con la redistribución y las «demandas culturales» con el reconocimiento y representatividad, provendría a su vez de la total incomprensión del esquema marxista de la relación dialéctica entre la estructura o base económica, generalmente ligada al ámbito material, y la superestructura, al cultural.

Y es que como el propio Engels se verá obligado a puntualizar respecto a este tema en sus últimos años: «Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta [...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacción entre todos estos factores»<sup>212</sup>. Así, solo el vulgar economicismo (típico del obrerismo ya desde finales del siglo XIX) puede olvidar una de las proposiciones fundamentales del marxismo, señalada por Antonio Gramsci: «que las creencias populares o las creencias del tipo de las creencias populares [esto es, el conjunto de representaciones que

configuran el orden simbólico y cultural] tienen la validez de las fuerzas materiales»<sup>213</sup>. Y es que, si bien los elementos supraestructurales como la cultura se mueven en un campo material dado, dentro de dicho campo tales elementos son en gran medida autónomos y siguen su propia lógica, no estando determinados en un sentido inmediato por la estructura económica. En este sentido, ni hay un mundo material separado e independiente de otro mundo cultural, ni la relación entre ambas esferas se configura al modo de una determinación exclusiva y completa del material sobre el cultural. Por el contrario, «ambas esferas forman una sola unidad dialéctica sujeta al desarrollo histórico, de modo que la esfera político-cultural influye también sobre la económica y no está funcionalmente determinada por ésta, sino que sintetiza la historia anterior, perviviendo en ella vestigios del pasado»<sup>214</sup>. Y ello supone, necesariamente, que no hay redistribución de recursos materiales posible que no implique a su vez ciertas alteraciones de «reconocimiento» y que no exista «esfera simbólica o cultural» alguna que no apele a su vez a las condiciones de reproducción de la vida material<sup>215</sup>.

## II

Pues bien, avanzando en el tema, en la postulación y articulación política de dicha distinción está resultando fundamental el recurso a las identidades, referidas exclusivamente por los obreristas al ámbito cultural, culpables de las hoy famosísimas «políticas de la identidad», conjunto de construcciones, articulaciones y soluciones políticas que se estarían dando respecto a los distintos problemas que determinados grupos y colectividades estarían poniendo de relieve respecto a sus identidades —en tanto que formas de estar y representarse en el mundo—, que para tales sectores estaría imposibilitando la construcción de una identidad común superior que permitiera poner en cuestión el conjunto de las relaciones sociales capitalistas. Así, creemos que lo que realmente está en juego cuando se debate sobre las «políticas de la iden-

213. Gramsci, A.; *Escritos. Antología* (Ed. Cesar Rendueles), 2017, Alianza Editorial, Madrid, p. 228.

214. Pelmiri; *Fraser contra Butler: desterrando a Marx*, 2020, Desterrados por la Santa Ortodoxia.

215. Para la profundización en esta cuestión en el pensamiento de Marx véase el texto de Hall «Repensar la base y la superestructura» (en: Hall, S.; *Estudios culturales 1983: una historia teórica*, 2017, Paidós, Buenos Aires). En ella se afirma la importancia del giro de Marx respecto a este tema, sobre todo a partir de su *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, en la que el renano postula ya «una totalidad estructural en la que las diferentes partes se relacionan entre sí de manera desigual y hasta contradictoria [...], una totalidad en la que cada una de las diversas prácticas tiene su propio nivel dado de determinación. Así, Marx se ve obligado a pensar su unidad o totalidad atendiendo al modo en que una relación se articula con otra». No obstante, tal «giro» podría observarse ya en textos anteriores como *El 18 brumario de Luis Bonaparte de 1852*, en el que la base económica «no puede especificar lo político y Marx no intenta forzarlo. La determinación es extremadamente débil, extremadamente distante. Solo podemos decir que establece ciertos límites dentro de los cuales lo político se relaciona con lo económico, que fija límites y abre posibilidades» (ibid., op. cit., p. 126 y 133).

216. Badiou, A.; *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, 2008, Ellago Ediciones S.L, Pontevedra, p. 62

«... identidad» no es otra cosa que la tensión entre universalidad y particularidad, no sólo la piedra de toque de todo proyecto revolucionario hasta la actualidad, sino la preocupación fundamental de toda la filosofía moderna desde sus inicios. Y, por ello, creemos que antes de analizar cómo afectan dichas identidades al contexto político actual, debemos aclarar de qué hablamos realmente cuando hablamos de identidades.

Siguiendo en este punto completamente a Badiou, el mundo, en su unidad, que aquí postulamos como presupuesto, puede representarse como un conjunto de identidades y diferencias, donde la diferencia actúa precisamente como su principio de existencia o ley lógica inmanente, pues si todas las partes que componen dicha unidad fueran idénticas ya no estaríamos frente a «un único mundo», sino frente a una parte cerrada de este que le desbordaría y corroería. Así, el mundo es «un único mundo» en tanto que está compuesto de diversas partes, que, como tal, constituyen diferencias. La existencia en este caso de un único mundo supone que todos los que viven en él existen como yo, pero no lo hacen exactamente como yo, por lo que la infinidad de diferencias constitutiva del mundo implica a su vez la infinidad de identidades en su seno<sup>216</sup>.

En este sentido, la dialéctica entre identidad y diferencia se postula entonces como el punto crucial del problema. Pues si bien la identidad hace referencia a la cualidad de lo idéntico, de lo mismo, precisamente de aquello que parece habría de perseguirse en la búsqueda de esa pérdida y tan necesaria universalidad, la identidad se configura también como el conjunto de rasgos propios que caracterizarían a un individuo o colectividad frente a las demás, su conciencia de ser ella misma y distinta de las demás en el entramado infinito de las diferencias y sus cambios, la cualidad de lo otro, que apuntaría más a esa particularidad presuntamente fragmentadora de la universalidad. Sin embargo, como señala Galcerán, identidad y diferencia son términos relacionales que hay que ver como procesos colectivos en los que se definen

conflictos sociales que precisamente dan lugar al conjunto de espacios materiales, legales, culturales, simbólicos, etc. que luego visibilizan y significan esa serie de conflictos. Situarnos así en el punto de vista de las prácticas políticas y no en el de la mera gestión de las diferencias nos permite ser conscientes del rango biopolítico de tales conflictos, que van más allá del reconocimiento de la diversidad de particularidades en la universalidad, sino que se introduce en las líneas de conflicto y de alianza que dicho reconocimiento incorpora necesariamente, es decir, se introducen en la política<sup>217</sup>.

Pues bien, una vez aclarado este punto, y habiendo puesto ya en cuestión la existencia de una esfera material separada de una cultural, podemos además postular que cualquier tipo de demanda política tiene necesariamente que configurarse, al menos en parte, en términos de identidad, los cuales las significan e incorporan en el orden de representaciones con las que entendemos el mundo y nos relacionamos en él, es decir, con los que hacemos política (con las que hacemos, de hecho, la revolución). Así, que una concreta demanda política no se articule directamente en términos de «inmediata materialidad», al estilo de lo que presuntamente sí harían demandas como: I). «necesito una casa» o II). «necesito un trabajo», sino que se articule en términos presuntamente simbólicos o de identidad, al estilo de: a). «necesito que se reconozca legalmente mi status de persona trans» o b). «necesito que se reconozca mi derecho a amar a quien yo quiera», no sólo no resta a estas últimas demandas un ápice de materialidad, como ya sostuvimos, sino que además no implica en ningún caso que las primeras no se (re)presenten en términos de identidad: como los de parado, desahuciado, etc. Esto es así porque, haciendo uso de esa impostada y artificial distinción, el «orden simbólico y cultural» no sólo está completamente interrelacionado con el «orden material», de tal forma que el reconocimiento de tales «demandas culturales» pudiera conllevar que: a). las personas trans pudieran hoy dejar de ser el colectivo con más problemas para acceder al mundo laboral o b). las agresiones y palizas a personas homosexuales se re-

217. Galcerán, M.; «¿Qué se reconoce en las políticas de reconocimiento? Una introducción al debate entre Nancy Fraser y Judith Butler», en: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*, 2016, New Left Review (en español) y Traficantes de Sueños, Madrid.

218. Ponte, J.; *El retorno a lo material: un discurso idealista*, ibid., op. cit. Y es que, como señalará Butler: «No hay ningún sujeto anterior a sus construcciones ni el sujeto está determinado por tales construcciones. Siempre es el nexo, el no-espacio de una colisión cultural, en la que la demanda de resignificar o repetir los términos mismos que constituyen el "nosotros" no puede rechazarse sumariamente, pero donde tampoco puede acatarse en estricta obediencia» (Butler, J.; *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, 2002, Paidós, Buenos Aires, p. 183).

219. Thompson, E. P.; *Tradicón, revuelta y consciencia de clase*, 1979, Ed. Crítica, Barcelona, p. 38 y 39. Como muy acertadamente se señalará en el mismo texto pocas páginas antes: «En mi opinión, se ha prestado una atención teórica excesiva (gran parte de la misma claramente ahistórica) 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 a su alrededor, 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 (o la necesidad de

dujeran (cuestiones esperemos *lo suficiente materiales* para los muy materialistas), sino que, además, este «orden simbólico» constituido por significantes y formas de entender la realidad de una muy determinada forma afectan, perturban y dañan nuestros cuerpos y vidas igual o incluso más que: I). el frío o II). el hambre, paradigmas suficientes de la materialidad.

En este sentido, ¿Qué es el conflicto trabajo-capital, paradigma de esa esfera material respecto a las que las malignas políticas de identidad nada tendrían que ver, sino una construcción política que articula el despliegue de unos factores subjetivos, es decir, culturales, identitarios, que se añaden o yuxtaponen a unos factores objetivos presupuestos? ¿Qué es la consciencia de clase, como paso de la *clase en sí* como mero posicionamiento social respecto a las relaciones de producción a la *clase para sí* revolucionaria, sino el despliegue de una serie de representaciones culturales y simbólicas que hacen surgir la idea de una serie de problemas comunes que tienen una solución común, es decir, que hacen surgir una identidad compartida y enfrentada a la de otra clase? Así, frente al menosprecio de ciertas tendencias a las identidades, paradigmas de esa «esfera cultural» secundaria, «no existe una estructura económica de clase que sea anterior a las dinámicas culturales y de la que emanen objetivos de clase», de tal forma que «en la construcción de las clases sociales, las agencias y estructuras económicas se codeterminan con los procesos y formas culturales. Las primeras sólo pueden abrirse paso por mediación de las segundas, y viceversa»<sup>218</sup>. Pues a la clase, en tanto que relación social y categoría histórica, la constituyen y significan múltiples y complejos factores que trascienden el mero posicionamiento «material» respecto a los medios de producción. Con E.P Thompson: «Las clases acaecen al *vivir* los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al *experimentar* sus situaciones determinantes dentro «del conjunto de relaciones sociales», con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales», definiéndose a sí mismas «en su efectivo acontecer»<sup>219</sup>.



## III

Pues bien, una vez dicho todo esto, creemos entonces importante acabar esta pequeña aproximación al tema problematizando las posiciones que esos diversos sectores políticos interpelados a lo largo de la intervención estarían manteniendo respecto a la cuestión. Lo haremos especialmente respecto a aquellos sectores que están articulando este tema en nombre de un proyecto presuntamente revolucionario o, al menos, radicalmente transformador, pues creemos fundamental desenmascarar falsos revolucionarismos antes de articular uno verdadero (aunque entendemos, sin duda, que se trata hoy de una cuestión más peliaguda que nunca, pues la totalidad capitalista, en su renovada y cada vez más brutal forma de atravesar y subjetivar nuestras comunidades, hoy bajo lo que se ha denominado como «neoliberalismo», aún de carácter más fragmentador y disolutor de los vínculos existentes, no tiene en frente ninguna verdad alternativa con la que plantear un proyecto antagonista –que, necesariamente, por su posición de oposición, tendría que postularse en términos universales–).

Así, creemos que es precisamente este vacío, este absoluto y desmovilizador vacío de largo alcance, el que estaría empujando a grandes sectores a acusar a las «políticas de la identidad», convertidas en verdadero chivo expiatorio del estado de desorientación general de todas las fuerzas emancipadoras, de ser las responsables de su estado de fragmentación actual, por el presunto excesivo énfasis en la particularidad al que estas estarían dando lugar y la consiguiente imposibilidad de retomar la universalidad necesaria para cualquier proyecto revolucionario. No podemos detenernos aquí en un análisis sobre si es posible, ¿retomar? ¿reconstituir? ¿rearticular? aquella universalidad pasada, o si, por el contrario, nuestra tarea histórica consiste en fraguar una nueva y distinta verdad alternativa. Respecto a ambas opciones, lo que creemos que amplía el abanico de interpelación a diversos sectores que podrían llegar a convertirse en «fuerzas emancipadoras»,

mantener el poder sobre los explotados), *identifican puntos de interés antagónicos*, 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». (ibid., op. cit., p. 37).

220. Badiou, A.; *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, *ibid.*, op. cit., p. 64 y 65.

me resulta más interesante problematizar esa cada vez más general postulación de «las identidades» como afirmaciones particularistas en oposición a la universalidad.

Y es que sospechamos que es la incompreensión de esta tensión dialéctica entre lo mismo y lo otro lo que podría estar generando esta deriva reaccionaria entre sectores que se dicen herederos de la universalidad revolucionaria pasada. Pues una vez que hemos afirmado que para la consolidación de esa universalidad no se puede prescindir de las diferencias, constitutivas de la misma, lo que llevaría a que el mundo se cerrara y se volviera, en tanto que mundo, diferente de otro mundo, se puede entender que la política emancipatoria, la política revolucionaria, se postula como un operador para consolidar lo que hay de universal en las diversas identidades a las que da lugar su diferencia constitutiva. Así, el desarrollo de las virtualidades universales latentes en el seno de las identidades se configuraría como la articulación de lo que podemos hacer juntos para afirmar que existimos, tanto los unos como los otros, en el mismo mundo, aunque con identidades distintas, las cuales se abrirían a su identidad móvil, enunciando sus diferentes maneras de estar en el mundo y subordinando su polo negativo (la oposición a los demás) a su polo positivo (el desarrollo de lo mismo). Con ello, las identidades se convierten en la materia útil de un intercambio de experiencias, una puesta a prueba de la experiencia política y su verdadera universalidad<sup>220</sup>.

En este sentido, si la verdadera preocupación de ciertas tendencias es la recuperación o reinención de una perdida universalidad, de una todopoderosa unidad (por otro lado, siempre virtual, artificial y construida, nunca innata y existente a priori), nada parece más inteligente que la estrategia de la imposición a través de la desatención a –y a veces incluso la ridiculización de– las concretas problemáticas a las que estarían dando lugar las distintas identidades políticas en tanto que diferencias. Así, como creemos que tal dinámica puede estar contribuyendo a generar desde hace años, ello solo es-

taría empujando a una cerrazón sobre sí mismo de tales identidades, que acabarían por atrincherarse en sus diferencias, que pasan de ser constitutivas a ser constituyentes, las cuales se entienden menospreciadas y negadas por todos los afueras de dicha identidad, generando dinámicas de reafirmación y referenciación que imposibilitan la articulación de lo que hay de idéntico en el seno de tales diferencias, que pasan a ser vistas como los únicos lugares en los que (sobre)vivir políticamente. De esta forma, frente a la inútil imposición de la unidad negadora de la diferencia, de lo que se tratará entonces será de consolidar el modo correcto de interpretar qué es lo que debemos dejar fuera de un concepto de unidad para que este adquiera la apariencia de necesidad y coherencia en lugar del de imposición, e insistir en que la diferencia sigue siendo constitutiva de dicha unidad, de dicha identidad común. Pues, como llevan señalando pensadoras como Butler desde hace años de manera muy acertada, el problema de la unidad no puede resolverse trascendiendo o eliminando las diferencias que articulan las diversas identidades de la escena política, e indudablemente tampoco mediante la promesa de recuperar una unidad forjada en base a exclusiones que reinstituya la subordinación como su condición misma de posibilidad<sup>221</sup>.

Por otro lado, dicha unidad posible no puede tampoco erigirse como síntesis de un conjunto de conflictos, ni como articulación entendida al estilo de una suma de las diferentes demandas de los diversos movimientos sociales en búsqueda por consolidar una especie de conglomerado mayor con que tratar de agrupar a todas, acogiendo sus propios supuestos teóricos y objetivos concretos, como pretendería la interseccionalidad. Como apunta Adrián López Bueno en debate con María Rodó Zárate, en tanto que «agregación metafísica» de diversas resistencias respecto a la totalidad, es decir, en tanto que «unión externa» de lo diverso que acabaría por generalizar desde fuera experiencias parciales, la interseccionalidad no puede suponer una impugnación a la totalidad, pues «el todo es más que la suma de sus partes»<sup>222</sup>.

221. Butler, J.; «El marxismo y lo meramente cultural», en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*, ibid., op. cit., p. 75. Y es que, frente a los planteamientos de las diversas tendencias señaladas al principio respecto al tema, merece la pena apuntar que todo movimiento social está sometido a contradicciones. Así, si bien todo movimiento que parezca apartarse de la cuestión de la clase y el conflicto trabajo-capital no es automáticamente asimilable por el capitalismo sin más, ello no significa que todo movimiento tenga potencialidades transformadoras de por sí. En este sentido, frente a la vulgar negación del obrerismo de toda potencia revolucionaria de dichos movimientos, la salida no puede ser el acrítico seguidismo pasivo y a la zaga de cualquier movimiento mínimamente novedoso del progresismo. No hay en el espontaneísmo cultural nada de transformador. Los movimientos sociales, como toda nuestra realidad, están atravesados por contradicciones, por lo que un determinado movimiento, como el feminista, es a su vez portador de potencialidades revolucionarias y de potencialidades que refuerzan el estatus quo. La labor de un movimiento verdaderamente transformador es por ello realizar un análisis de la realidad en el que se identifique qué cuestiones son articulables en un sentido y en otro, potenciando los primeros.

222. López, A.; *La tram-*

*pa de la unidad entre marxismo e interseccionalidad*, 2021.

223. En este punto resultan muy interesantes muchas de las conclusiones a las que llega Holly Lewis, como que la liberación queer y trans depende de la liberación de las estructuras patriarcales que, a su vez, dependen de la emancipación de las estructuras capitalistas, pues «El sexismo oposicional está vinculado al sexismo tradicional y mucho del sexismo tradicional viene de la economía política del embarazo y la maternidad bajo el capitalismo. Para su propia liberación, las personas queer deben apoyar las demandas de las mujeres hetero, cisgénero, a nivel mundial, *accepten o no a las personas queer*» (Lewis, H.; *La política de todes: Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*, 2020, Bellaterra, Manresa, p. 305

224. Hegel, G.W.F.; *Fenomenología del espíritu*, 1966, Fondo de Cultura Económica, México D.F., p. 113.

225. Mamedov, G. y Shatalova, O.; *Contra las respuestas sencillas. La teoría queer-comunista de Évald Iliénkov y Aleksander Suvórov*, 2020.

La cuestión sería así mucho más compleja y supondría consolidar como verdad —siempre histórica, inmanente a su curso y mutable por la continuación transformación del presente al que da lugar la lucha política—, que los distintos tipos de opresiones existentes desde hace siglos, pero que se han puesto de relieve más explícitamente en las últimas décadas y que han dado lugar a esta gran diversidad de identidades políticas hoy en auge, tienen causas comunes, por lo que la resolución de unos encuentra su condición de posibilidad en la resolución del resto<sup>223</sup>. Para tal objetivo puede resultar bastante útil postular que cada necesidad particular sea tomada como necesidad universal al mismo tiempo que la articulación de identidades se constituya como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que dichas identidades, y más concretamente los diversos movimientos a los que dan lugar, articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, subordinando su polo de oposición a su polo de identidad común, pero sin que ello suponga la neutralización/eliminación de su diferencia, de su concreta identidad. Y es que siguiendo en este punto a alguien tan poco sospechoso de posmodernismo como Hegel respecto a su dialéctica del señor y el siervo, la cuestión trataría así de que: «de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser mantenidos rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en tal diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta»<sup>224</sup>.

Con ello, la consolidación de un nuevo universal —o la rearticulación del pasado— será el resultado de una ardua tarea de traducción y articulación en el que las identidades y sus movimientos encuentren puntos de convergencia sobre el trasfondo que genera sus sometimientos y da lugar al enfrentamiento social. En este caso la unidad, la identidad común, no es así presupuesto ni precondition, sino resultado, horizonte de acción colectiva, construcción política<sup>225</sup>. Y este punto de

convergencia fundamental sigue siendo, a mi juicio, el modo de producción capitalista y la escisión social en clases al que da lugar. Por ello, el objetivo será conformar un único movimiento con el que plantear una nueva verdad alternativa, la cual, no obstante, debe ser muy consciente de las múltiples determinaciones que la configuran y de la que ahora sí aparece como síntesis, superando la totalidad de las relaciones sociales que dan lugar a esa gran diversidad de opresiones y planteando una totalidad social alternativa que, pese a su estatus de totalidad, sigue abierta en su determinación y continua transformación. Pues, como afirmará Lukács, la categoría de totalidad no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad negadora de la diferencia, sino que muy al contrario instituye una relación dialéctica-dinámica entre diferencias dentro de una unidad que rebasa la idea de una mera influencia recíproca entre sus partes y polos, por los demás inmutables, precisamente por su referencia al todo<sup>226</sup>.

De este modo la cuestión estribaría entonces en un paso de la universalidad de la identidad a la universalidad de la diferencia, en el cual la reflexión sobre la dialéctica como único modo de construcción filosófica para lograr tal objetivo alcanza la mayor importancia en este momento. Así, creemos que debe hoy abrirse paso una dialéctica de la diferencia – verdadera encarnación de una dialéctica materialista que, recogiendo los esfuerzos de lo mejor de la tradición marxista, ya consciente de que «el libre desarrollo de la personalidad de cada uno es condición para el libre desarrollo de la de todos»<sup>227</sup>, termine de materializar uno de los grandes principios de la filosofía hegeliana, según el cual: «Puesto que la particularidad está ligada a la condición de la universalidad, la totalidad es el terreno de la mediación. En ella se libera toda individualidad»<sup>228</sup>. Dicha mediación, pues, debe ser hoy una de nuestras preocupaciones fundamentales. Y la compartimentación de la realidad entre lo material y lo cultural y la interseccionalidad, como algunas de las formas planteadas para dicha mediación, deben por tanto ser hoy puestas en

226. Lukács, G.; *Historia y conciencia de clase*, 1970, Instituto del Libro, La Habana, p. 47. Al respecto de tal cuestión, que muchas veces se ha acusado de ser una «obsesión» para el marxismo clásico, que habría acabado por ser contraproducente por dirigirse al «totalitarismo», dirá Holly Lewis, exponente de lo que se ha denominado *marxismo queer*: «Una visión política del «todes» es la simple afirmación de que podemos deducir lógicamente que el mundo es una totalidad» (Lewis, H.; *La política de todos...* op. cit. ibid. p. 298).

227. Marx, K. y Engels, F.; *El Manifiesto del Partido Comunista*, 2013, FIM, Madrid, p. 77.

228. Hegel, G.W.F.; *Principios de la filosofía del derecho*, 1988, Edhasa Ed., Barcelona, p. 260 (§182, Agr.). Y en este punto volvemos a considerar de vital relevancia la elaboración filosófica de Theodor Adorno y su dialéctica negativa, que inspira totalmente esta dialéctica de la diferencia. Tal dialéctica negativa, por su giro respecto a ciertas interpretaciones de la dialéctica hegeliana centradas en exceso en el momento positivo o de síntesis, aparecería como aquella forma de mediación de la realidad consciente del valor de una diferencia que no se anula en una unidad abstracta, sino que se mantiene y afirma a través de la preeminencia del principio de contradicción (sobre el de unidad), que pasa a constituir ahora el momento

de superación de la lógica de una *dialéctica sin identidad* cuya tensión mutuamente negadora no puede disolverse. Tal preponderancia del momento negativo, del momento de la diferencia, no en absoluto baladí, pues es el mismo el que permite, a través de una crítica firme y contundente de la realidad, superar el riesgo de anular los aspectos contradictorios de la misma, a la que estaría llegando esa parte de la tradición hegeliana y marxista con su insistencia desmedida en el principio de unidad, ya que «el hecho de no detenerse en lo negativo, pasando demasiado rápidamente a la afirmación de lo positivo, más bien favorece el mantenimiento de lo falso, en lugar de contribuir a superarlo» (Zamora, J. A.; *Th. W. Adorno: filosofía frente a la catástrofe*, 2020, Revista Sociología Histórica (10), Murcia, p. 469). Así, como tan bien podrá vislumbrar el propio Adorno, será la reconciliación de estas diferencias el verdadero fin de la dialéctica, en tanto que desarrollo de la diferencia que media lo universal entre él y lo particular, es decir, en tanto que emancipación de lo no-idéntico, que «señalaría por primera vez una pluralidad de lo distinto sobre la que la dialéctica ya no tiene poder alguno» (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, 1984, Taurus, Madrid, p. 14 y 15).

cuestión como construcciones hegemónicas que conducen a entender tales esferas como partes inconexas de la realidad, lo que imposibilita una crítica total de la realidad capitalista, esto es, una crítica de la economía política (y, por ende, una práctica revolucionaria real) y conduce, irremediablemente, a políticas reformistas respecto a ella, se vistan estas de redistribución o reconocimiento, pero nunca a su superación. Si el objetivo es tal superación, primer punto a dilucidar, una dialéctica materialista sometida a continua crítica y renovación parece seguir siendo hoy la clave de bóveda.

*Agradezco a Pepe del Amo y Alejandro Fernández Barcina, amigos y compañeros, las sugerencias de lectura y apreciaciones respecto al contenido del texto, respectivamente. Somos siempre más en colectivo.*