

LOUIS ALTHUSSER Y JUDITH BUTLER: GÉNESIS Y ACTUALIDAD DEL POSTESTRUCTURALISMO

Belén Castellanos

IES Práxedes Mateo Sagasti, Logroño

Resumen.- En este artículo trataremos de arrojar luz acerca de la recepción problemática, por parte del postestructuralismo, de la obra de Marx y del marxismo tradicional. Para ello, vamos a proponer a Louis Althusser como padre del postestructuralismo, fijando la mirada, preferentemente en uno de sus artículos más polémicos, "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", en el que introduce una serie de problemas que habrían sido desarrollados, pormenorizadamente, en su libro *Marx dentro de sus límites*. Deseamos exponer cómo desde esta obra se denuncia una creciente manía, dentro de la tradición marxista, consistente en separar, a nivel teórico y a nivel de combate, lo económico y lo político, estableciendo una jerarquía de lo primero sobre lo segundo. Sin embargo, también nos interesa mostrar cómo esta denuncia no redundaría en el esquema estructuralista que esencializa lo cultural en un orden simbólico, que constreñiría (castraría) cualquier proyecto de subversión económico-social, lanzando así un mensaje de pesimismo político. Posteriormente procederemos a la lectura de un artículo de Judith Butler, pensadora abiertamente postestructuralista, titulado "El marxismo y lo meramente cultural", en el que seguiremos el rastro de las líneas abiertas por Althusser, para así hallar a éste en la génesis de tal corriente, contribuyendo a desmontar el mito de un Althusser estructuralista.

Palabras clave.- *Postestructuralismo, crisis del marxismo, postmodernidad, capitalismo, plusvalor, producción, reproducción, cuantificación del valor, lucha de clases, Estado, poder legal, explotación, clase, dualismo Partido-sindicato, mito de la autoconciencia, modos materiales, modos culturales, movimientos sociales, identidad, diferencia.*

Abstract.- In this article we will try to shed some light on the problematic reception of Marx's work and traditional Marxism by post-structuralism. For that, we will propose Louis Althusser as the father of post-structuralism; we will fix our eyes preferably on one of his most polemic articles, "Two or three (brutal) words about Marx and Lenin", in which he introduces a series of problems that would be later developed in his book *Marx in his limits*. We would like to expose how since that work he denounces a growing attitude, in the Marxist tradition, consisting of separating, in theory and in struggle, the economic issues and the political issues, thus establishing a hierarchy of the first over the latter. Nevertheless, we are also interested in showing how this denounce does not share the structuralist scheme that essentializes the cultural issue in the symbolic order, which would restrict (castrate) any project of economic and social subversion, thus sending a message of political pessimism. After that we will read an article from Judith Butler, openly post-structuralist thinker, entitled "Merely cultural", in which we will follow the lines opened by Althusser, and thus find him at the genesis of such a current, contributing to dismantle the myth of a structuralist Althusser.

Key words.- *Post-structuralism, crisis of Marxism, postmodernity, capitalism, surplus value, production, reproduction, value quantification, class struggle, state, legal power, exploitation, class, dualism Party-trade union, myth of self-consciousness, material modes, social movements, identity, difference.*

Cuando escuchamos el término "postestructuralismo", designando a una amplia corriente filosófica, que parte de los 70 y que llega, haciéndose, en proceso, hasta nuestros días, rápidamente nos ponemos a discurrir acerca de sus relaciones con otras tradiciones de pensamiento. Podríamos dar por supuesto que esto siempre ocurre, puesto que para comprender a cualquier filósofo o escuela, parece pertinente situarlos, especificando el horizonte en el que se mueven: de quién se hacen herederos, contra qué otros planteamientos se disponen, cuál es la problemática nuclear en torno a la que giran y cuáles son sus antecedentes, etc. Sin embargo, entender qué es el postestructuralismo o, mejor dicho, cuáles son las coordenadas más generales que le dan forma y bajo las cuales caerían un montón de pensadores, por otra parte heterogéneos, implica, más que en ningún otro caso, establecer un mapa de relaciones, de líneas que

se entrecruzan para dar cuerpo a esta “escuela”.

En primer lugar, nos llama la atención la composición del propio término, que lanza la idea de una relación, en principio privilegiada, con el estructuralismo. Pareciera que tal tradición hubiera quedado superada por la que ahora nos ocupa. No obstante, el prefijo “post” indica un “más allá” de determinado tipo y no de cualquiera. Con el uso de este prefijo se intenta no caer en la confusión del “anti”, que habitualmente nos situaría en un incómodo “pre”. Así, si somos postestructuralistas, querrá decir que nuestro punto de partida no va a desconocer o a despreciar ni el método ni los hallazgos del estructuralismo. Significará también que concebimos al estructuralismo como un lugar por el que debemos pasar y hemos pasado. En cualquier caso, ser postestructuralista, también implica cierto distanciamiento respecto del ensimismamiento político al que parecía conducir el estructuralismo, recuperando para ello dosis de espíritu revolucionario. Y es que hay algo de lo que no logramos deshacernos mediante el mero alejamiento de la Dialéctica: del pensamiento compulsivamente representativo. Si bien el estructuralismo parece desmarcarse del movimiento teleológico que ritma el determinismo hegeliano, no consigue, en cambio, desembarazarse de cierto esencialismo. El postestructuralismo no rechaza el concepto de “estructura” en el desarrollo de sus análisis. Sin embargo cambiará las estructuras cerradas por las estructuras abiertas. Esta apertura se opera anulando la universalidad simbólica que constreñía, en los planteamientos de Levi-Strauss, Lacan y tantos otros, el desarrollo de lo social, en una significación hipostasiada y carente de dinamismo. Esta dictadura de lo simbólico sobre lo social funciona como entelequia, plegando el punto de partida sobre el punto de llegada, en una especie de causalidad simbólica pseudoplatónica o de un platonismo descentrado. Tal perspectiva conduce a la parálisis política ya que el ser humano se encontraría dentro de una fantasmática insuperable, es decir, atrapado en un sistema de significaciones genéricas, que se repiten por uno u otro medio, sin que haya salida. Nos encontramos, por tanto, en una situación en la que, si bien consideramos la pertinente deconstrucción que el estructuralismo opera sobre algunos dualismos marxistas, también necesitamos ciertas dosis de Marx para deconstruir la dominación que, en el estructuralismo, aún sujeto al pensamiento de la representación, ejercería lo simbólico sobre lo social.

El prefijo “post” es usado, e incluso quizá, abusado, a la hora de buscar posiciones, a partir, fundamentalmente, de la época en la que el capitalismo define su esencia más por su aspecto financiero que por su aspecto industrial, sin que ello signifique, por supuesto, que este último se haya retirado. En definitiva, estamos hablando de estos tiempos que hemos dado en denominar “postmodernidad” y, pareciera, que, más allá de la modernidad, se abre el “más allá” para todo, en especial, para todo aquello que aún en mayo del 68 seguía vivo, en devenir, dentro de la cultura occidental, colocándose así como visagra entre la modernidad y la postmodernidad. Podríamos decir que la postmodernidad comienza a finales de los 60, y se consolida con la caída del Muro.

Nos conviene, en este punto, caracterizar brevemente esa posmodernidad a la que nos referimos. No seremos a penas originales sino que haremos uso de los bocetos que ya hicieron otros como Deleuze, Lyotard, Negri y las feministas de la década de los 70 en adelante¹. La postmodernidad, época que nos ha tocado vivir, corresponde a una expansión del capitalismo de tales magnitudes, que las fronteras territoriales que definen a los Estados se le han quedado pequeñas, de tal manera que sus flujos las desafían constantemente y las convierten en meros departamentos de apoyo logístico. La economía ha sido globalizada y deslocalizada y, con ella, ciertos modos de vida, al menos en lo que respecta al paradigma del consumo y al creciente desarraigo geográfico de los trabajadores. A su vez, la inmigración, tanto la forzada como la que no lo es, trabaja la deconstrucción de las identidades nacionales. Al mismo tiempo, sin embargo, asistimos a un resurgir de los nacionalismos, que fraccionan y lubrican el proceso anteriormente descrito, cumpliendo, fundamentalmente, con dos misiones, a saber: por un lado, diversifican el mercado, haciendo de cada diferencia, una diferencia consumible; y, por otro, avivan el folklore dentro de límites controlables que, lejos de taponar el curso del Capital, lo favorecen, creando compensaciones imaginarias que nos reconcilian con un capitalismo abstracto y deshumanizado. La dispersión de las comunidades y la atomización individualista también facilitan la constitución de un nuevo modo de comunicación tecnológica diferida, en la red ciberespacial, que vehiculiza una neorreligación entre los humanos y de éstos con las máquinas. La abstracción en la economía y en las relaciones de poder, supone, al mismo tiempo, deslocalización y centralización, popularización y tiranía, “autonomía” y sujeción. Es decir, la invisibilización

1 Cfr. Podemos perseguir caracterizaciones amplias y detalladas que tratan de buscar la esencia epocal de la postmodernidad en obras dedicadas especialmente a su tratamiento. Algunas de ellas se han convertido en clásicos. Entre las más espectaculares resaltamos, de G. Deleuze y F. Guattari: *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1998 (sobre todo el capítulo 3), y *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2004 (sobre todo el capítulo 9, 12 y 13); de J. F. Lyotard: *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra, Madrid, 1989; y de T. Negri: *Fin de Siglo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992, e *Imperio*. Ed. De Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000.

de los centros de poder, contribuye a su fortalecimiento, a través de una especie de tecnocracia de la información, que filtra el acceso y la participación. Casi todo se ha hecho más “virtual”, empezando por los flujos de capital, que difieren cada vez más su actualización, es decir, el momento del consumo final, y acabando por las identidades personales, que se diluyen entre las prótesis interpuestas entre el cuerpo y el afuera, formando así un continuo. Las barreras que separaban con aparente claridad producción, reproducción, ocio y consumo, se desdibujan progresivamente y, con ello, también la demarcación entre lo público y lo privado, entre el trabajo reconocido legal y el sumergido ilegal o alegal.

El postestructuralismo es, entonces, una corriente de pensamiento que se desarrolla en, desde y sobre la postmodernidad, tomando el distanciamiento estructuralista respecto de la Dialéctica, para leer desde y al marxismo y al psicoanálisis de un modo diferente a como se había hecho hasta el momento, para tomar a un Marx y a un Freud que, lejos de sus coqueteos con la filosofía hegeliana, contribuyeran con la tarea de ruptura respecto de la misma, no tanto mediante la oposición, como mostrando el modo de salirse de ella por la tanjente, planteando los problemas de otra forma.

En este artículo vamos a tratar, preferentemente, la recepción de Marx por parte de Louis Althusser al que, desde ahora trataremos como padre del postestructuralismo, y su impacto en una pensadora tan actual como Judith Butler. No pretendemos navegar, bibliográficamente, a través del grueso de su obra, tarea que nos llevaría mucho más tiempo y espacio, si quisiéramos ser mínimamente rigurosos. Por el contrario, hemos decidido seleccionar dos artículos, uno de Althusser, “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”, traducido al castellano por Ana María de Rodríguez en 1978, y “El marxismo y lo meramente cultural”, publicado por Butler en 2000, con el propósito de encontrar en ellos algunas de las claves para comprender la relación del postestructuralismo con el marxismo y, tal vez, el consiguiente carácter (post)marxista del primero.

Cuando Althusser escribe, lo hace bajo un contexto histórico concreto: aquel en el que asistimos a la máxima extensión del Segundo Mundo. El socialismo real está vigente y consolidado en una aparente, al menos, “estabilidad” interna. Cuando decimos “estabilidad” queremos referirnos a la solidificación de todas las conquistas acumuladas por el sistema socialista de producción, en términos sociales, científicos, industriales, etc., pero también, a toda una sedentarización de los procesos revolucionarios y a la aparición de cierto conservadurismo, al menos, en el bloque del Este.

En el artículo que nos disponemos a compartir, Althusser parte de un hecho real para señalar un acontecimiento de dimensiones, tanto sociales como filosóficas, que denominará abiertamente “crisis del marxismo”, queriendo indicar que las capturas que la obra de Marx hubiera sufrido, no son suficientes para explicar un problema que, sin embargo, el filósofo francés ya advierte en algunas partes del Marx (y del Lenin) original. El hecho al que nos referimos es una especie de malestar social generado en el interior de estos países y evidenciado por la huída de un número no anecdótico de ciudadanos, hecho al que, especialmente como comunistas, no deberíamos dar la espalda, más aún cuando no nos encontramos en los inicios de la Revolución, tiempos en los que podríamos comprender este asunto en términos de lucha de clases o de no aceptación, por parte de la, hasta el momento clase dominante, de un nuevo orden del que ya no obtuvieran privilegios: *“Nuestro interés por los exiliados de los países del Este no obedece a una simple necesidad de saber, ni a una manifestación de solidaridad. Lo que ocurre en los países del Este nos toca en el corazón y en las entrañas. También nosotros estamos en juego en cuanto allí sucede. Todo lo que allí pasa nos concierne, repercute en nuestras perspectivas, los objetivos de nuestra lucha, la teoría, el combate y nuestras maneras de actuar”*².

Los exiliados de los países del Este evidencia, en primer lugar, que los teleologismos históricos no sirven para analizar la realidad política y social y, que la promesa de bienestar, a todos los niveles, incluido el deseo, no logró el triunfo en estos países socialistas. Con ello, no quisiéramos colocarnos en un punto de vista premarxista, ni mucho menos, elogiar las “bondades” del Primer Mundo, del sistema capitalista. Tampoco pretendemos que este último sea mejor. Lo que queremos decir es que, al fin y al cabo, el capitalismo no ha sido efectivamente superado, en parte, porque los sistemas socialistas no han sabido reproponer el deseo a otro nivel. Puede que esto se deba a que no han logrado entender el deseo como algo más bien infraestructural (o que escapa al dualismo, un tanto idealista, base-superestructura). Por otro lado, aún cuando el Segundo Mundo era fuerte, es decir, amplio e industrializado, suficientemente autónomo en lo productivo (situación diferente al estado de resistencia en el que ahora pudieran estar

2 L. Althusser: “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin” en Eco. Revista de la cultura de occidente. Bogotá, tomo XXII/5, marzo 1978, N° 197. p. 513.

países como Cuba), no resultó ser lo suficientemente atractivo para retener a sus ciudadanos. Encontramos, además, que la línea de progreso seguida por los países del Este, había marcado unas pautas no demasiado alejadas del paradigma capitalista inicial (productivismo y acumulación de capital constante), quedándose cortos en la innovación en los modos de producción, en la profundización en la lucha política de clases, más allá de lo meramente económico y en la creación de nuevos valores. Pareciera que el tiempo revolucionario se hubiera detenido, dejando paso a un enquistamiento conservador y autorreferencial: *“Es un hecho: ya no es posible hoy en día pensar conjuntamente, de una parte, el octubre de 1917, el extraordinario papel liberador de la revolución de los Soviets, Stalingrado, y por otra los horrores del régimen stalinista y el sistema opresivo de Breznev. Los mismos compañeros de la Mirafiori decían: si no se puede, como antes, pensar conjuntamente presente y pasado, quiere decir que en la conciencia de las masas ya no existe un ideal realizado, una referencia viva para el socialismo”*³. En este punto, ya no vale usar el argumento de la amenaza externa. Ya no vale decir que hay que esperar más, puesto que si ya hemos pasado de los tiempos revolucionarios, a otros mucho más reaccionarios, esperar más, significa esperar por la muerte.

Estas circunstancias afectan a la propia teoría marxista, en la medida en que ésta no ha logrado dar cuenta de tales eventos y retrocesos. Althusser concluye, por ello, que nos encontramos ante la crisis del marxismo y ahora nosotros podríamos añadir, que aún no hemos salido de ella, en la medida en que en nuestros tiempos, la vocación transformadora de la filosofía marxista está paralizada y la lucha de clases que aún inspira, no tiene más efecto que el de informar al capitalismo sobre cómo reeditarse. Podríamos decir, que la filosofía marxista también ha sucumbido a la explotación capitalista y que el capitalismo se nutre, así, fagocitando y utilizando en su favor, las estrategias del movimiento obrero. Althusser nombra a esta situación “crisis del marxismo”, connotando inmanentemente crisis del socialismo internacional y crisis de la teoría marxista: *“Creo que este es el punto adonde tenemos que llegar. A condición de tomar el concepto de ‘teoría marxista’ en el sentido extenso, pleno: no en la acepción abstracta y limitada del término, sino en el sentido materialista, marxista, de la palabra, según el cual ‘teoría’ designa el asumir los principios y conocimientos en la articulación de la práctica política, en sus dimensiones estratégicas y organizativas, en sus objetivos y medios”*⁴.

Althusser hace alarde de cierto optimismo postmoderno al evitar las lamentaciones y dar a esta crisis la bienvenida, como ocasión para tomar la responsabilidad genealógica que nos permitiera volver sobre los puntos esenciales de la obra de Marx, seleccionando aquellas zonas de la misma que funcionen como empuje, es decir, seleccionando en ella lo intempestivo, a la luz de lo cual, podremos determinar también cuáles son sus propias debilidades. Se trata de volver a empezar la historia del marxismo, “cogiéndola por otro lado”. Se trata de aprovechar la visualización de una crisis taponada, aunque no inventada, por el stalinismo, en nombre de la ortodoxia y la unidad, como invitación para recuperar a un Marx que había sido ocultado, tanto en su brillo como en sus lagunas, tras consignas y simplificaciones. Como dice Althusser en una de sus creaciones más notables, inspirándose en la invitación genuinamente marxista de perseguir críticamente la verdad, sin tener en cuenta los prejuicios de la opinión pública: *“Es prolongar la crisis del marxismo en uno de sus efectos, en uno de sus aspectos más graves, consentir que se permanezca ciego sobre la realidad, y continuar sometiéndose a una ceguera que fue, no hace mucho, obligatoria para ser aceptado como comunista. Es prolongar la crisis del marxismo en uno de sus efectos, en uno de sus efectos más graves, impedir que se trate, a viva voz y por su nombre, la realidad que nos asedia y nos preocupa desde hace mucho, con el pretexto de que cualquier periodista o ideólogo burgués va a volver la expresión en nuestra contra”*⁵. De este modo, no dejaremos de ser comunistas, sino todo lo contrario, si nos hacemos cargo de que la obra de Marx no constituye, ni pretendió constituir, una unidad total científica sobre las estructuras sociales, sino una crítica de las mismas, incluyendo, precisamente, el cientificismo burgués sostenido por la idea de una conciencia transcendental pura, neutral y autocreada. En la misma línea, tampoco dejaremos de ser comunistas, sino todo lo contrario, si partimos de la idea de Marx (en la *Ideología alemana*) de que el comunismo no es una entidad ideal sino un movimiento real que no necesita ni debe someterse a ningún telos esencialista. No perdamos de vista que Marx no teorizó cual aristócrata platónico, sino incardinando el pensamiento en las luchas reales del movimiento obrero.

Althusser procede a exponer una serie de “aporías” presentes en la teoría marxista original. En primer lugar, hace referencia al problema de la “unidad teórica” pretensión que Marx criticaba pero a la que parece someterse en *El Capital*, a juzgar por su orden expositivo. Por un lado, Althusser encuadra que, así como

3 *Ibidem*.

4 *Ibid*. p. 514.

5 L. Althusser: *Marx dentro de sus límites*. Ed. Akal, Madrid, 2003. p. 23.

Spinoza sometió su obra a un orden geométrico, un tanto ficticio, impuesto por el cartesianismo dominante al que, sin embargo, trataba de superar, Marx quiso asegurar la credibilidad de sus planteamientos asumiendo el estilo de la Dialéctica hegeliana. Por ello, arranca con una abstracción que comprometerá toda su teoría del valor. La definición formularia de la explotación ofrece la idea de una plusvalía perfectamente cuantificable. Esto permite a Marx presentar su crítica de la economía política bajo el prestigioso estatuto científico, dándole una validez universal. Sin embargo, esto trae serios problemas a la hora de dar cuenta de la enorme complejidad de la explotación capitalista, ya que se atiende sólo a una de sus dimensiones: la que es fácilmente cuantificable, a costa, por otro lado, de forzar, idealmente, la homogeneidad sobre flujos claramente heterogéneos como son los de capital respecto de los de salario, o los de trabajo respecto de los de tiempo, flujos cuya homogeneización debemos ver como un punto de llegada histórica y no como un punto de partida natural-originario. La diferencia entre el salario y el precio del producto no da cuenta completa del proceso de explotación capitalista, sino a un nivel económico y entendiendo muy pobremente lo económico, es decir, prescindiendo de elementos como la intensificación de los ritmos de trabajo, la merma en la salud de los trabajadores, la extracción de conocimientos, de capacidad organizativa y de creatividad, las miles de tareas económicamente sumergidas bajo la apariencia de ocio o bajo la naturalización de las mismas, etc. Althusser observa el problema práctico al que condujo tal fórmula: al creer que el aumento salarial tendía hacia la anulación de la explotación, la lucha económica se separó de la lucha política, dando lugar a un reformismo cada vez más vergonzoso del que los sindicatos hacen gala y que *“ha frenado y frena hoy claramente la ampliación de las formas de lucha obrera y popular”*⁶. Aquí encontramos una pista acerca del descontento social dentro del bloque del Este. Lo que se esperaba de la revolución comunista no era un mero reparto salarial más equitativo sino el fin de la explotación y de la tristeza asociada a modos de producción típicamente capitalistas, fuertemente jerarquizados, excesivamente planificados y, en definitiva, castrantes y agotadores. De ningún modo podríamos esperar que alguien pudiera sentirse reconciliado con un trabajo o, mejor dicho, con una vida así, a cambio de una mera redistribución de la riqueza (aunque no minusvaloremos esta última). La Revolución había despertado expectativas más grandes ya que, de lo contrario, aquellos que no tienen nada que perder, serían excesivamente pocos.

Althusser continúa su artículo subrayando una carencia fundamental en la filosofía marxista: *“En Marx y en Lenin hay dos lagunas de gran alcance: una sobre el Estado, la otra sobre las organizaciones de la lucha de clases. Hay que decirlo: no existe una “teoría marxista del Estado”. Esto no significa que Marx y Lenin no hayan visto el problema: constituye el centro de su pensamiento político. Pero lo que encontramos en ellos, y ante todo en lo que toca a la relación entre Estado, lucha de clases y dominación de clase, es una repetida invitación a refutar categóricamente las concepciones burguesas del Estado: es decir, una delimitación y una definición “negativa”*⁷. Comencemos por el asunto del Estado. Marx logró, por supuesto, desenmascarar la impostura de los filósofos del derecho natural, que trataban de presentar al Estado como el garante de la efectividad de los pactos individuales, haciendo pasar las cuestiones públicas por privadas y reduciendo el Derecho al derecho mercantil. Tampoco se contentó con la concepción hegeliana del Estado como horizonte envolvente y condición de posibilidad de cualquier capítulo humano vivible. A pesar de las diferencias y de la crítica explícita de Hegel hacia los teóricos del pacto social, ambas posturas se sumergían en un transcendentalismo para el que el Estado sería la Verdad del pensamiento, la equidistancia entre los diversos intereses particulares. Para Marx, el Estado está separado de los hombres pero sólo mediante la ruptura interna de los mismos, que los dividiría en dos caras: una la de ciudadanos y otra la de individuos, teniendo, cada una de estas dimensiones, que ser diversamente atendida. De esta manera, se encubría la falta de derechos reales tras la fachada de los derechos formales, inactualizables para la mayoría y realmente efectivos para una minoría, pero en virtud de un poder no originado por el Estado. De esta manera, el Estado, no haría sino ocultar una división anterior, es decir, un desigual acceso al poder que pasaría, entonces, por natural o remoto y, en todo caso, por hecho consumado. Así, el Estado se convierte en un mero instrumento de la clase dominante. Sin embargo, dice Althusser: *“Sostener por ello que el Estado está “atravesado por definición por la lucha de clases” es tomar los propios deseos por la realidad (...) Pero justamente yo sostengo que el Estado, en su corazón, que es su fuerza de intervención física, política, policial y de alta administración, está hecho, en la mayor medida posible, para no ser afectado ni “atravesado” por la lucha de clases (...) Que tiene dificultades para conseguirlo es algo a veces visible: pero el hecho es que lo consigue, tanto entre nosotros como en la URSS, y por medios muy parecidos”*⁸. El Estado no está, esencialmente, atravesado por la lucha de clases sino que la resiste funcionando como máquina transformadora de energía: no produce nada consumible y, sin embargo,

6 L. Althusser: “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”. *Op.cit.* p. 518-519.

7 *Idem.* p. 519.

8 L. Althusser: *Marx dentro de sus límites.* *Op.cit.* p. 99.

explota económicamente (incluida la libido) y explota la lucha de clases, la violencia más primaria, para transformarla en poder legal. Aquí tenemos una segunda pista para entender el malestar en los países del Este, en los que lejos de hacer desaparecer el Estado, lo habían incluso fortalecido, a costa de abandonar el proyecto de los Soviets y de convertir al Partido en Estado, hecho que constituye otro de los taponamientos del proceso revolucionario. Veamos al respecto tres pasajes de Althusser en los que se plantea la realidad del Estado, de cualquier Estado, en una línea continuada luego por Foucault:

- 1) El Estado incide profundamente en la división del trabajo, mediante la introducción de una creciente tecnocracia, que separa, no sólo al Estado de los ciudadanos, sino también a los funcionarios proletarizados, a los que les es extraído el conocimiento y el control sobre la producción, de los altos funcionarios, que manejan el proyecto político y lo ramifican hasta invisibilizarlo: *“Forma parte del aparato político del Estado, con el gobierno y sus ministros, que se amparan gustosamente en la tecnicidad de las cuestiones y en sus capacidades técnicas, para ocultar la política que hacen, para servir mejor a los intereses superiores de la clase dominante (...) Y apelando continuamente a la jerarquía y a la responsabilidad, al secreto de Estado o a la reserva de Estado, el Estado es ahora tan complicado que cuando se llega ante una ventanilla de correos (PTT), o a una taquilla del SNCF o de la Seguridad Social, hace tiempo que se ha perdido de vista la política de clase que gobierna desde lejos todos los aparatos administrativos, y se puede tener la impresión de encontrarse ante “formalidades”, ciertamente complicadas, pero que podrían simplificarse y que son “naturales”*⁹;
- 2) El Estado taponar la marcha de los flujos revolucionarios a través de la edificación de una gigantesca burocracia, que funciona bajo la trampa de la representación formal y de la performatividad vacía: *“El cuerpo del Estado, mientras no sea puesto en cuestión en su organización, es decir, en sus pretendidas funciones y su pretendida división “naturales”, termina por absorber todas las órdenes y transformarlas en papeleo, en el que los revolucionarios, y la revolución misma, termina por perderse”*¹⁰;
- 3) El Estado se presenta, tramposamente, como donante de servicios públicos, en beneficio de la mayoría, cuando en realidad, son los obreros los que pagan estos servicios a través de la explotación que sufren y, además no hay más servicios que los que contribuyen a la normalización de la vida y la reproducción del sistema capitalista imperante: *“Aquellos comunistas que no pueden (por motivos inconfesados) pensar el Estado sino a condición de inclinarse en el sentido de una definición del Estado como servicio público, quizá se cuenten a sí mismos historias; y si necesitan, para defenderlas públicamente, creer en las tesis que defienden (...), poco importa. En todo caso, constituyen la prueba (...) de una terca ignorancia de lo que es la teoría marxista de la explotación. La lucha de clases no sucede en el cielo, comienza en la explotación, lo más fuerte de la cual, y de lejos, sucede en la producción y, así, en la materia, la materia de los edificios fabriles, la materia de las máquinas, la materia de la energía, la materia de la materia prima, la materia de la “jornada de trabajo”, la materia de la cadena, la materia de los ritmos de trabajo, etc. Y para que todo eso esté reunido en el mismo lugar, hace falta la materialidad de los medios de transporte y la materialidad de las informaciones financieras y técnicas, etc. El que todo esto termine por presentarse en la forma de vías férreas y de transportes terrestres, aéreos, marítimos, el que todo eso termine también por presentarse en la forma de los servicios públicos de telecomunicaciones y de las ventanillas de correos (...), en la forma de un interruptor que se aprieta y la electricidad desprendida para iluminar nuestra casa; el que todo eso revista también la forma de las condiciones materiales “modernas” de la vida privada, es decir, de la vida privada considerada desde el punto de vista de su distribución de masas, como otra manera de las condiciones de reproducción de la fuerza de trabajo (...), eso no sólo no tiene nada de extraño, sino que es necesario e inevitable”*¹¹.

Precisamente, Althusser entiende la “dictadura del proletariado”, no como dictadura en cuanto que organización política, sino en cuanto que poder constituyente no reductible al poder constituido, es decir, no sumiso a la legalidad vigente. De esta manera, la dictadura del proletariado vendría a ser la fuerza revolucionaria misma, que subvierte el sistema y cambia de base. Por ello, se opondría, precisamente, a la sedentarización del Estado. La dictadura del proletariado supondría una fuerza viva, opuesta al Estado de Derecho, ya que en éste no encontramos sino un aparato que oprime los rumbos virtuales y las fuerzas de la regeneración, es decir, la *potentia*, bajo la dictadura del pasado, es decir, de la *potestas*.

Para finalizar, Althusser consigna otra laguna teórica, con dimensiones eminentemente prácticas, dentro de

9 L. Althusser: *Marx dentro de sus límites*. Op.cit. p. 97.

10 *Ibid.* p. 137.

11 *Ibid.* p. 143.

la filosofía de Marx y de Lenin: “*Del mismo modo no hay en la herencia marxista una verdadera teoría de las organizaciones de la lucha de clases y antes que nada del partido y del sindicato*”¹². A pesar de las múltiples detalles con los que la filosofía marxista clásica estructura la organización del Partido, no quedan claras las siguientes cuestiones: ¿Por qué habrían de organizarse las revoluciones obreras en torno a instituciones tradicionalmente burguesas? ¿Cómo ha de relacionarse el Partido con las masas obreras, asalariadas o no? ¿Por qué la dicotomía Partido-sindicato? ¿Es que hay una lucha económica que no es, al tiempo, política, o, viveversa, alguna lucha política que no sea, a su vez económica? ¿Cómo evitar la absorción de Partido y sindicato por parte del Estado?

En los escritos de Marx no se dice demasiado al respecto, y en los escritos de Lenin encontramos muchas fórmulas pero, la mayor parte de las mismas, se circunscriben a las circunstancias concretas del momento. Si Lenin se nos presenta como una figura admirable no es tanto por sus contribuciones filosóficas sino por su capacidad para contemporizar y para desarrollar planes consistentes y exitosos para la lucha revolucionaria-marxista en condiciones concretas. En palabras deleuzianas, podríamos decir, que Lenin fue un revolucionario en la medida en que no se impuso sobre el mundo sino que devino-mundo, pintó el mundo sobre sí, hizo la multitud en sí de tal forma que se puso a pensar como muchos (pensamiento de manada). La tradición marxista perdió este espíritu leninista cuando trató de universalizar estas fórmulas más allá de las circunstancias que las imponían. La coyuntura a la que nos referimos está mediada, por ejemplo, por las dificultades de la clandestinidad a la que los movimientos obreros, estaban sometidos. De ahí, la urgencia de una profesionalización de la militancia mediante un Partido revolucionario y altamente organizado.

Sin embargo, la intelectualización progresiva del Partido y su conversión en “mundo de las ideas” inmutable y trascendente respecto del movimiento y vida obrera, fue la consecuencia del no reconocimiento, por parte de los partidos comunistas, del carácter auxiliar de las leyes leninistas e incluso, del carácter, muchas veces desafortunado, de sus expresiones. Althusser encuentra un ejemplo de ello en la manera en la que Lenin retoma a Kautsky en *¿Qué hacer?*: “...*el socialismo y la lucha de clases surgen paralelamente y no se engendran entre sí. La conciencia socialista de hoy no puede surgir más que sobre la base de un profundo conocimiento científico. En efecto, la ciencia económica contemporánea es una condición de la producción socialista, tanto como, por ejemplo, la técnica moderna; y a pesar de sus deseos, el proletariado no puede crear ni la una ni la otra (...)* Pero el portador de la ciencia no es el proletariado, sino los intelectuales burgueses: es en el cerebro de ciertos individuos de este tipo donde ha nacido el socialismo contemporáneo y es por ellos por quien ha sido comunicado a los proletarios intelectualmente más evolucionados”¹³. Esto provocó un alejamiento fatal entre las estructuras del Partido y las masas proletarias que, de algún modo, son infantilizadas en las imágenes que de ellos se dan. Tal vez, podríamos pensar que el izquierdismo no es tanto una enfermedad infantil de algunos obreros sino una respuesta obrera al modo despectivo en el que, una vez más, se les trata. Althusser dice, en un estilo muy foucaultiano, que esta representación obedece a la reproducción de las formas burguesas del saber en relación a las formas burguesas del poder: “... *formas todas dominadas por la separación entre el saber y el no saber, entre los sabios y los ignorantes, entre los dirigentes que detentan el saber y los dirigidos limitados a recibirlo de fuera, y de arriba, porque son por naturaleza ignorantes*”¹⁴.

Cualquiera puede darse cuenta de que separar las elecciones sindicales y las elecciones generales políticas, no favorece en nada al movimiento obrero, ya que crea la fantasía de que lo económico se juega en un lado y lo demás en otro. Debería, por el contrario, jugarse la batalla política en el lugar que le es propio: en el ámbito de la producción. La dicotomía Sindicato-Partido parece deberse a una formulación teórica que separa lo económico de lo político. A su vez, ésta separación se relaciona con el dualismo base-superestructura. Hay una simplificación del marxismo que cae estrepitosamente en el teleologismo más hegeliano, al entender que la evolución tecnológica, es decir, en los modos productivos, es la que empuja la historia, haciendo implosionar las relaciones productivas vigentes. Sin embargo, Althusser dice que no hay evolución tecnológica posible que, por sí misma, subvierta las relaciones de poder. Para que esta dialéctica se haga efectiva no queda más remedio que recurrir, complementariamente, al “mito de la conciencia y la concienciación”. A menudo encontramos en Lenin y en otros marxistas un tratamiento cartesiano del Capital, entendiendo que éste produce ideología conscientemente como si de un genio maligno se tratara. Contra éste, se anima a los obreros a despertar su conciencia, como si pudieran hallarla pura y siendo correlato de la verdadera realidad, para enfrentarla contra su enemigo. Sin embargo, fue el propio Marx el que descubrió que la puerta de entrada a todo producto ideológico estaba en otro producto ideológico

12 L. Althusser: “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”. *Op.cit.* p. 520.

13 Citado por Althusser en *Marx dentro de sus límites*. *Op.cit.* p. 36, que lo recoge del *¿Qué hacer?* de Lenin que, a su vez, lo retoma de un texto de Kautsky de 1901.

14 L. Althusser: *Marx dentro de sus límites*. *Op.cit.* p. 40.

nuclear: el sueño de la autodeterminación de la conciencia. Recordemos la frase de Marx que dice que no es la conciencia la que determina la vida sino la vida la que determina la conciencia. Recordémosla literalmente para advertir el uso no casual de “vida”, que no engloba sólo el lugar que cada uno, individualmente, ocupa en las relaciones de producción, sino todo el afuera, incluidas las relaciones afectivas, las instituciones burguesas, los discursos y hasta las conciencias de los otros, que funcionarían como elementos infraestructurales, primos, en la formación de la propia conciencia individual. En este punto, si no se rompe con el par base-superestructura, se lo entiende, al menos, como relacional y desplazable, por un lado, y desligado de las funciones de verdad, por otro. . La conciencia no se autodetermina sino que es un pliegue del afuera, como diría Deleuze, y no hay forma de encontrar una conciencia pura porque en cuanto que nace, nace ya cargada. Conciencia contra conciencia no dibujan sino un teológico movimiento dialéctico y, finalmente, autorreferencial, que no crea nada nuevo. Tengamos en cuenta que el Capital no es un Sujeto engañador que haya que desenmascarar, puesto que cada máscara estaría, a su vez, recubierta: *“En realidad, los ideólogos burgueses mienten tan fácilmente, y aprisionan las fuerzas populares en sus bellos sueños con tanta facilidad, sólo porque esos sueños “mienten solos”, porque la realidad de la separación del Estado, del carácter especial de su máquina y de las formas desconcertantes de simplicidad de su reproducción a partir de sus propios efectos constituye un sistema de una mecánica extraordinariamente complicada, que disimula objetivamente en cada instante sus funciones bajo su aparato, y su aparato bajo sus funciones, y su reproducción bajo sus intervenciones, etc.”*¹⁵. Tengamos en cuenta también que la conciencia individual está cargada con los esquemas de pensamiento y de percepción del Estado, es decir, del poder instituido y, por ello constituye nuestra propia trampa. La conciencia individual es como una caja de resonancia. En ella no puede residir la promesa de lo nuevo. Tal vez debiéramos confiar más en el poder de lo inconsciente, que es condición de posibilidad de lo virtual, a costa de ser también, la amenaza de desorden de lo actual, la fuerza dionisiaca que todo movimiento revolucionario necesita convocar.

Volvemos a encontrar otra pista acerca de las razones del malestar en los países del Este. Encontramos en ellos una total y, como dice Althusser, nefasta identificación entre el Estado y el Partido, y lo que es más grave y anómalo, entre el sindicato y el Estado. Cuando el Estado se convierte en dirección “revolucionaria” de la clase obrera, ¿cómo puede ésta seguir siendo revolucionaria sin ser, por ello, acusada de contrarrevolucionaria? Imaginemos la elitización del Partido, de la que hablábamos antes, y al mismo tiempo al Partido devenido Estado. El taponamiento de la lucha de clases puede ser definitivo. Sin embargo, Althusser cree encontrar episodios de la historia de este problema mucho antes, cuando el Partido niega a Marx la publicación de su *Crítica al programa de Gotha*, y Marx acepta la censura para “no causar problemas”, bajo la idea de que sus intervenciones en la marcha del Partido deben reducirse a una especie de orientación teórica. Althusser encuentra sumamente forzada esta división del trabajo, que separa, aparentemente, la teoría y la praxis. Por otro lado, la absorción de Partido y sindicato por parte del Estado también es una tendencia presente en el mundo capitalista: *“En el Este como en el Occidente, nos hallamos ante el grave problema de la relación entre estas organizaciones y el Estado; al problema de su fusión con el Estado en el Este —fusión abierta y manifiestamente nefasta, por no decir algo peor—, y entre nosotros al problema del riesgo de una fusión, pues no podemos ignorar el riesgo de una complicidad de hecho entre el Estado burgués y las organizaciones de la lucha de clases, que aquel no cesa de intentar integrar, a menudo con éxito, dentro de su propio funcionamiento”*¹⁶.

Ante todo esto, se abre una pregunta crucial, que el artículo de Althusser deja en el aire: *“¿cómo establecer con las masas relaciones que, yendo más allá de la clásica distinción sindicato–partido, garanticen el desarrollo de las iniciativas populares, que ya superan la división entre economía y política, y también su unión? Pues a cada momento vemos nacer más y más movimientos de masa por fuera del sindicato y del partido, capaces o susceptibles de darle a la lucha una nueva e insustituible calidad. En una palabra, ¿cómo responder realmente a las exigencias y a las expectativas de las masas populares?”*¹⁷.

Recapitemos: Althusser inicia una lectura crítica del marxismo, estableciendo, así, ciertos parámetros que nos permiten comprender la relación del postestructuralismo con la tradición marxista, tanto en términos de deuda como en términos de reformulación y problematización. Althusser fija la idea de una crisis del marxismo en torno a la visibilización de algunos de sus nudos: La abstracción del valor que permitió a Marx definir la explotación de modo universalmente cuantificable, lleva consigo una enorme reducción, ya que no toma en cuenta dimensiones no cuantificables, o difícilmente cuantificables, que contribuyen a una

15 *Ibid.* p. 147.

16 L. Althusser: “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin”. *Op.cit.* p. 520.

17 *Ibid.* p. 521.

intensificación de la explotación que sufre la clase trabajadora y de la que se beneficia el Capital. Si hacemos depender la explotación únicamente de la diferencia entre salario y precios al consumo, no sólo estaremos desatendiendo la tendencia al infinito de la explotación en términos cuantitativos, tendencia que aparece con la inversión y reinversión de capitales gananciales que difieren cada vez más su actualización en bienes consumibles, sino que también le estamos dando la espalda a la economía sumergida, que es, por cierto, la base para el funcionamiento del sistema capitalista y, en general al trabajo no retribuido. Estas circunstancias, que constituyen el contexto vital de amplios colectivos sociales (de la mayoría, podríamos decir), quedan excluidas del análisis y de las reivindicaciones económicas, para ser considerados únicamente como elementos político-culturales o como anomalías marginales. Las estructuras estatales contribuyen a silenciar los problemas económicos inherentes a estos colectivos y contextos, a través de la fantasía de los servicios públicos destinados al bien común, a través de la moral de los deberes del ciudadano y a través de la profundización y normalización (en el imaginario social) de la división del trabajo. Esta tecnocratización propia del Estado funciona como modelo del pensamiento y es incorporado por los propios Partidos, incluidos lo comunistas. A partir de aquí, se producirá una diferenciación fatal entre lo económico, considerado como lo básico y esencial, como la piedra de toque en la que se debe volcar el esfuerzo combativo y revolucionario, y lo político-cultural, considerado como superestructural, de segundo orden, es decir, como algo que “se revolucionará” en una fase posterior y sobre lo que no hay que centrar el combate principal, o, en el caso del estructuralismo, considerado como simbólico-universal, susceptible de abstracción derivada, pero no de subversión¹⁸. De esta manera, estaremos olvidando que la economía es política y libidinal y que lo cultural esconde métodos de explotación históricamente disimulados. Estaremos olvidando que perseguir los deseos es tan revolucionario, tan legítimo y tan fértil, como perseguir los intereses, y que, en consonancia, producir inconsciente, es decir, quebrar y desviar nuestros modos de percibir y de pensar, es tan necesario como tomar conciencia de las coordenadas económicas (en sentido estrecho) que actualizamos y encarnamos.

Judith Butler va a recoger esta problemática que le permitirá, por un lado, deconstruir el marxismo reduccionista, a partir del desarrollo teórico operado en el seno del feminismo, del movimiento de liberación sexual y de otras líneas de combate supuestamente sectoriales y, por otro, deconstruir la política identitaria con la que se habían guiado estos grupos, deconstruir cierto “nacionalismo” a partir del cual, se trataba de conquistar el derecho a la diferencia molar a través de la negación de diferencias más moleculares, en base a un marxismo leído desde el horizonte postestructuralista. La apuesta del postestructuralismo por la eclosión de lo diferencial no debe ser entendida como un taponamiento del proyecto marxista sino, todo lo contrario, como su revitalización. Así, en “El marxismo y lo meramente cultural”, Butler dibujará una especie de devenir entre el marxismo y los nuevos movimientos sociales, para contestar a ciertas objeciones y desmerecimientos que se han pronunciado en torno a estos últimos, como por ejemplo, *“que el énfasis en lo cultural por parte de la política de izquierda ha supuesto abandonar el proyecto materialista del marxismo; que no aborda las cuestiones de equidad y redistribución económica; que no sitúa, asimismo, la cultura en el marco de una comprensión sistemática de los modos de producción sociales y económicos; que el énfasis en lo cultural de la política de izquierda ha dividido a la izquierda en sectas basadas en la identidad; que hemos perdido un conjunto de ideales y metas comunes, un sentido de la historia común, un conjunto de valores comunes, un lenguaje común e incluso un modo objetivo y universal de racionalidad; que el énfasis en lo cultural de la política de izquierda insta una forma política autorreferencial y trivial que se limita a hechos, prácticas y objetos efímeros, en lugar de ofrecer una visión más sólida, seria y global de la interrelación sistemática de las condiciones sociales y económicas”*¹⁹.

Del mismo modo que Althusser criticaba el dualismo que oponía lo económica y lo político, Butler va a negar la diferenciación entre vida material y vida cultural. Concretamente va a negar su distinción en el campo de lo real, a pesar de que dicha distinción pudiera resultar metodológica o conceptualmente útil. En todo caso, los elementos de la vida material y los elementos de la vida cultural no ocupan territorios establemente diferenciados, sino que, lo que, en un momento dado aparece bajo revestimiento cultural, como puedan ser los roles de género, puede haber tenido una génesis económica e, incluso, puede seguir formando parte, aunque camufladamente, de los modos de producción, y lo que ahora se nos aparece como elemento básicamente material, como pueda ser el sistema de abastecimiento eléctrico, puede obedecer a esquemas científicos y tecnológicos concebidos y estructurados a partir de ciertas representaciones culturales. En

18 Cfr. Encontramos en el estructuralismo de Lacan, por ejemplo, una visión abstracta del Edipo. Precisamente, convertir a Edipo, desde su concreción familiarista nuclear, en estructura simbólica que constriñe, en cualquier caso, todo desarrollo social, le da una universalidad y ensimismamiento mucho mayor.

19 J. Butler: “El marxismo y lo meramente cultural” en *New Left Review* N° 2 Mayo-Junio, 2000. 109-121. Seguimos su edición digital en [www. http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/butl.pdf](http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/butl.pdf) p. 1-2.

definitiva: lo material no deja de ser algo, normalmente un modo de producción, culturalmente sedimentado, y lo cultural no deja de ser algo, normalmente unas relaciones de producción, materialmente sedimentado. Butler afirma que la distinción estable entre lo material y lo cultural es anacrónica y contribuye al desánimo y paralización de ciertos movimientos en alza y con alto potencial revolucionario: “¿cómo justamente dicha división entre lo material y lo cultural se invoca de modo táctico precisamente para marginar a ciertas formas de activismo político? ¿y cómo actúa la nueva ortodoxia de la izquierda hombro con hombro con un conservadurismo social y sexual que aspira a relegar a un papel secundario las cuestiones relacionadas con la raza y la sexualidad frente al “auténtico” asunto de la política, produciendo una nueva y extraña combinación política de marxismos neoconservadores?”²⁰. La falsa premisa sobre la que se asegura la universalidad de la clase, sexual y racialmente neutra, y la particularidad del sexo o la raza, es aquella que define las relaciones sociales de explotación mediante una fórmula abstracta del valor. Butler propone una cierta unidad revolucionaria alternativa a la unidad operada en base a una homogeneización forzada a golpe de exclusión y absorción: “La única unidad posible no debería erigirse sobre la síntesis de un conjunto de conflictos, sino que habría de constituirse como una manera de mantener el conflicto de modos políticamente productivos, como una práctica contestataria que precisa que estos movimientos articulen sus objetivos bajo la presión ejercida por los otros, sin que esto signifique exactamente transformarse en los otros”²¹. Existe, eso sí, un punto de confluencia de estos movimientos, sean de tipo feminista, antirracista, ecologista..., y es que, llevado su potencial crítico hasta sus máximas consecuencias, irán a parar en la denuncia del sistema capitalista como sistema que, en cualquier caso, impide la realización, la dignificación y el ejercicio de los derechos más básicos, de aquellos que transitan por subjetivaciones minoritarias (en el sentido deleuziano de acceso al poder) como mujer, niño, negro, gay, transexual, etc. Estas subjetivaciones minoritarias constituyen un modo especial de vivir la clase proletaria, un modo especial de ser explotado. Butler nos invita a “tomar en consideración lo que Paul Gilroy y Stuart Hall han sostenido: que la raza puede ser una de las modalidades en las que se experimenta la clase social”²². Por ello, implican cierto estatuto económico. En los momentos de máximo esplendor, cada uno de estos movimientos muestra claramente que su condición de posibilidad está en la marcha efectiva de otros movimientos.

El programa butleriano de acción política está guiado por una forma, peculiarmente postestructuralista, de entender la identidad y la diferencia. Para decirlo brevemente, entenderemos la diferencia como ontológicamente anterior a la identidad. Esto implica concebir la diferencia o, mejor dicho, lo diferencial, como la condición de posibilidad y como la manera de ser de los entes. Se trata, pues, de situarnos en la perspectiva de un materialismo pluralista como el de Heráclito, como el de Anaximandro, como el de Spinoza²³, etc. Un materialismo pluralista, verdaderamente pluralista, dispuesto a aceptar la imposibilidad de trascender la diferencia, supone la renuncia a la dialéctica como promesa de reunificación final en la unidad identitaria presupuesta, además, en un origen perdido que hubiera que recuperar. También supone la renuncia a ciertos elementos del estructuralismo que conciben la diferencia de un modo un tanto platónico: El estructuralismo concibe la realidad aún en términos de todo y partes, de tal manera que las partes están sujetas a cambios, incluso a cambios aleatorios, incluso a cambios “substanciales”, pero sin que tales cambios supongan una “desnaturalización” o un devenir del todo. Se diría que, mejor que ningún otro sistema, el estructuralismo representa la creencia de que “todo cambia para que todo siga igual”. Digamos que el estructuralismo no cumple con el inmanentismo radical del que el postestructuralismo quiere hacerse cargo. El postestructuralismo no entiende la diferencia como derivada de la unidad y, por ello, secundaria. Tampoco la entiende como proceso interno o movimiento homeostático o táctica sometida a la salvaguarda de una unidad autoidéntica mayor. Para el postestructuralismo, la diferencia es primaria: se mantiene una diferencia ontológica en la que los entes son diferentes y el Ser es diferencial. De ahí que se entienda la identidad como punto de llegada caracterizado por una estabilidad tan sólo provisional, temporal y relativa, es decir, siempre atravesada por la diferencia que, a la vez, la teje, la posibilita, la limita y la amenaza. La diferencia no sólo surge en el infinito sino en lo infinitesimal. Aplicando esto a la política, Butler afirma: “la diferencia no se reduce simplemente a las diferencias externas entre los movimientos, entendidas como las que distinguen un movimiento de otro, sino, por el contrario, a la propia diferencia en el seno del movimiento, a una ruptura constitutiva que hace posibles los movimientos sobre bases no identitarias, que instala un cierto conflicto movilizador como base de la politización”²⁴. Así, no debemos entender los

20 *Ibid.* p. 5.

21 *Ibid.* p. 6.

22 *Ibid.* p. 8.

23 Cfr. Existen interpretaciones que observan en Anaximandro o en Spinoza, una tendencia ontológicamente monista. En cambio, entendemos que se produce, en tales interpretaciones, una confusión al no distinguir la afirmación de la univocidad del Ser del reduccionismo monista referido a los entes. Tanto Anaximandro como Spinoza mantendrían un univocismo substancial junto con un pluralismo modal.

24 *Ibid.* p. 6.

movimientos sociales como partes extensivas dentro de una estrategia global, sino, en todo caso, como partes intensivas, inflamadas, que rodean los poros más dilatados dentro del orden capitalista. Los movimientos sociales trabajan en la visibilización de aquello o de aquellos que, por su propia existencia, desafían al mismo sistema que los constriñe. El sistema sólo puede contenerlos a fuerza de marginarlos, de invisibilizarlos, pero la marginación, la invisibilidad, a su vez, los dota de una alta velocidad y de una enorme mutabilidad, condiciones que favorecen una estrategia basada en el movimiento imperceptible y en el estallido sorpresivo. Vienen a constituir un “afuera” del adentro: una anomalía (*queer*), una línea de fuga.

Butler va a presentar especial atención a los movimientos de liberación sexual, en parte, por ser aquellos que más han soportado la etiqueta de lo meramente cultural. Contra Nancy Fraser, pensadora que entiende que estos movimientos se agotan en la petición de reconocimiento, Butler afirmará que, puesto que ponen en cuestión la regulación social de la sexualidad, siendo ésta central para la economía política, tienen un potencial revolucionario de la mayor amplitud. De nuevo, encontramos en Butler un modo althusseriano de agenciar a Marx, al subrayar un aspecto tan importante como poco explorado de su discurso, a saber: la concepción de la reproducción como producción y de la producción como reproducción. Althusser citaba el siguiente pasaje: “es una condición natural (de todo modo de producción) de todo trabajo continuo y reproductivo en general, de toda producción continua que es siempre, al mismo tiempo, reproducción, comprendida, por lo tanto, la reproducción de sus propias condiciones de actividad”²⁵. Butler cita el siguiente: “los hombres que rehacen diariamente su propia vida, simultáneamente comienzan a crear a otros hombres, a reproducir a los de su clase: se trata de la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, se trata, en definitiva, de la familia”²⁶. Parece, pues, que Marx era consciente del carácter directamente económico de las relaciones familiares, es decir, de las relaciones que constituyen el parentesco asociado al sexo, dado que serían relaciones de producción. En su seno se producen, no sólo individuos humanos, sino también el género y otros roles que los normalizan de acuerdo a modelos socialmente útiles para el capitalismo: “la reproducción de personas generizadas, de “hombres” y de “mujeres”, dependía de la regulación social de la familia y, en realidad, de la reproducción de la familia heterosexual como lugar de la reproducción de personas heterosexuales aptas para incorporarse a la familia en tanto que forma social”²⁷. La marginación que sufren las personas, cuyas preferencias sexuales se sitúan fuera de la norma, no responde únicamente a prejuicios culturales, sino a intereses económicos: “Por ejemplo, en los casos en los que se excluye a lesbianas y gays de las nociones de familia definidas por el Estado (que, de acuerdo con el derecho tributario y de propiedad, es una unidad económica); cuando se les excluye, negándoles la condición de ciudadanía; cuando se ven privados de forma selectiva del derecho a la libertad de expresión y reunión; cuando se les priva del derecho a expresar su deseo (en tanto miembros del ejército); o no se les permite legalmente tomar decisiones médicas de urgencia sobre el amante moribundo, heredar las propiedades del amante muerto o recibir del hospital el cuerpo del amante fallecido: ¿no indican estos ejemplos cómo la “sagrada familia” constriñe, una vez más, los mecanismos que regulan y distribuyen los intereses relativos a la propiedad? ¿Son estas privaciones de los derechos civiles simplemente un modo de propagar actitudes culturales discriminatorias o ponen de manifiesto una operación específica de distribución sexual y generizada de los derechos legales y económicos?”²⁸. Cuando nos referimos a la mutilación de estos derechos no deseamos que nos respondan con una mayor extensibilidad del matrimonio sino que queremos observar la institución del matrimonio como institución que funciona siempre por exclusión, privilegiando a los que se someten a la normatividad de parentesco impuesta, al parentesco sexualmente mediado, y desatendiendo a los que no pueden acceder a tal reconocimiento o, simplemente, no lo desean. Si además, nos fijamos en cómo, por ejemplo, en España, los seguros médicos privados no se hacen cargo de los tratamientos de pacientes con SIDA (enfermedad con incidencia especial en el colectivo de gays y de transexuales y en aquellos no restringidos por la monogamia), o cómo, en USA, las farmacéuticas cargan diferencialmente los medicamentos que, tanto éstos como seropositivos, necesitan, entenderemos que las luchas por su emancipación no puedan ser advertidas como meramente culturales.

Según la filosofía *queer*, a la que Butler pertenece, es el género el que produce al sexo y no al revés, dado que la demarcación sexual binaria está, a nivel biológico, bastante desdibujada. La realidad de la diferencia sexual binaria es más una imposición médica humana que un designio natural²⁹. Si, además, añadimos a todo esto, los estudios de Levi-Strauss sobre el intercambio de mujeres, tendríamos que concluir en la

25 Citado por L. Althusser en *Marx dentro de sus límites*. *Op.cit.* p. 115, se encuentre en K. Marx: *El capital*. Ed. Akal. Madrid, 2000. p. 233.

26 Este pasaje pertenece a *La ideología alemana* y aparece en Robert c. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, 1978, p. 157, de donde lo recoge Butler, en la página 9 del artículo que estamos comentando.

27 J. Butler: “El marxismo y lo meramente cultural”. *Op.cit.* p. 11.

28 *Ibid.* p. 12.

29 Cfr. Ver A. Fausto-Sterling: *Cuerpos sexuados*. Editorial Melusina, Barcelona, 2006.

imposibilidad de tratar la sexualidad como definitivamente cultural o como definitivamente material.

A partir de las reflexiones expuestas, Butler define la relación del postestructuralismo, en la línea *Queer* a la que ella se adscribe: “*Se podría ver en los estudios queer un importante retorno a la crítica marxista de la familia, basado en una perspectiva dinámica que desarrolla un análisis socialmente contingente y socialmente transformable del parentesco, que se distancia del pathos universalizador de las aproximaciones inspiradas en Lévi-Strauss y Lacan que han determinado algunas formas de teorización feminista*”³⁰. Esta línea presenta una importante deuda con el pensamiento de Althusser, girando, además, en torno a los interrogantes que éste abre. El desarrollo de Butler acerca de la pertinencia de considerar a los movimientos sociales como agitadores políticos de primera línea, a condición de que hayan abandonado o minimizado la estrategia identitaria, resulta, como vemos, de aplicar un marxismo renovado, en el que abandonamos la manía de separar lo político de lo económico, al no concebir ya lo económico mediante una abstracción que lo reducía al modo de producción y al trabajo reconocido. La base para denunciar esta forzada separación, la encontrábamos, a su vez, en la problematización que opera Althusser sobre la teoría del valor de Marx, abriendo la consideración del plusvalor a la luz de otras variables que lo atraviesan. Para advertir estas otras variables hemos tenido que asumir el carácter productivo de las tareas de reproducción (de humanos, de sexos, de géneros, de roles, de modos de afectividad, de valores, etc.), así como el carácter reproductivo (repetitivo, disciplinario, normalizador, solidificador, etc.) de la propia producción. Así mismo, hemos tenido que asumir el carácter explotador del Estado, que explota la lucha de clases para producir poder legal, en un proceso en el que, al mismo tiempo, presupone y reproduce los modos y relaciones de producción capitalista.

Bibliografía:

- (1978) L. Althusser: *Marx dentro de sus límites*. Ed. Akal, Madrid, 2003.
- (1978) L. Althusser: “Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin” en *Eco. Revista de la cultura de occidente*. Bogotá, tomo XXII/5, marzo de 1978. N° 197.
- (1982) L. Althusser: *Para un materialismo aleatorio*. Ed. Arena. Madrid, 2002.
- (2000) J. Butler: “El marxismo y lo meramente cultural” en *New Left Review* N° 2 Mayo-Junio, 2000.
- (2006) J. Butler: *Deshacer el género*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.
- (1972) G. Deleuze y F. Guattari: *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1998.
- (1980) G. Deleuze y F. Guattari: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Ed. Pre-textos. Valencia, 2002.
- (1949) C. Levi-Strauss: *Las estructuras elementales del parentesco*. Ed. Paidós. Baecelona, 1998.
- (1979) J. F. Lyotard: *La condición postmoderna*. Ed. Cátedra, Madrid, 1989.
- (1989) T. Negri: *Fin de Siglo*. Ed. Paidós, Barcelona, 1992.
- (2000) T. Negri: *Empire*. Ed. De Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000.

30 *Ibid.* p. 16.