

# *¿Está justificado el antiidentitarismo del marxismo abierto?<sup>1</sup>*

## *Is the anti-identitarianism of open Marxism justified?*

MAGDALENA P. GUÍÑEZ  
*Universidad Diego Portales*

Recibido: 07/06/2023 Aceptado: 29/12/2023

### RESUMEN

El artículo explora el antiidentitarismo del marxismo abierto, una corriente contemporánea que propone un sujeto crítico negativo que rechaza las definiciones. Cuestiono si este antiidentitarismo se limita a la abolición de la identidad de clase o si incluye otras identidades ligadas a otras opresiones. Expongo que los teóricos del marxismo abierto tienen una postura insuficiente y ambigua al respecto, que además no es coherente con sus propias pretensiones. Propongo que el antiidentitarismo del marxismo abierto solo es coherente si busca abolir todas las identidades. Esto lo realizo a partir de establecer paralelos con el feminismo y la teoría queer.

### PALABRAS CLAVE

MARXISMO ABIERTO, ANTIIDENTITARISMO, IDENTIDAD, REVOLUCIÓN,  
FEMINISMO

1 Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento del proyecto Fondecyt Posdoctoral n° de folio 3230487 de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) del Estado de Chile. Me gustaría agradecer a Andrés Alonso Martos y a quien realizó la labor de evaluación de este trabajo por sus valiosos comentarios y observaciones críticas.

© Contrastes. Revista Internacional de Filosofía, vol. XXIX N°1 (2024), pp. 20-40. ISSN: 1136-4076  
Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras  
Campus de Teatinos, E-29071 Málaga (España)

## ABSTRACT

The article explores the anti-identitarianism of open Marxism, a stream that proposes a negative critical subject that rejects definitions. I question whether this anti-identitarianism is limited to the abolition of class identity or whether it includes other identities linked to other forms of oppressions. I expose that the theorists of open Marxism have an insufficient and ambiguous position on this, which is also not consistent with their own pretensions. I propose that the anti-identitarianism of open Marxism is only coherent if it seeks to abolish all identities. I do this by establishing parallels with feminism and queer theory.

## KEYWORDS

OPEN MARXISM, ANTI-IDENTITARIANISM, IDENTITY, REVOLUTION, FEMINISM

## I. INTRODUCCIÓN

EL MARXISMO ABIERTO ES UNA corriente contemporánea del marxismo que tuvo su nacimiento a inicios de los años 90 en Gran Bretaña. De la mano de la publicación de tres volúmenes titulados *Open Marxism*, editados por Werner Bonefeld, John Holloway, Richard Gunn y Kosmas Psychopedis, se presentaron casi una veintena de ensayos donde se buscaba renovar y recuperar el pensamiento de Marx, reaccionando en contra de la lectura que ofrecía tanto la tradición del marxismo-leninismo como del marxismo estructuralista (Althusser), sin por ello no verter algunas críticas también a tendencias como el autonomismo italiano (operaísmo) (Bonefeld et al 2007). Estas posiciones, que los exponentes del marxismo abierto denominarán «marxismo cerrado», se caracterizarían por «una visión teleológica, funcionalista, determinista del desarrollo histórico que impone límites a las posibilidades del futuro» (Holloway 1993, p. 77). Desde el marxismo abierto, en contraste, se buscaría poner el foco principalmente en la emancipación, la lucha y la revolución como procesos cuyo éxito no está garantizado, por lo que deben ser permanentemente destacados y reactualizados de modo de evitar la fetichización, rechazando así también la «forma partido» o la «forma Estado» por «cristalizar» la lucha: «el concepto de lucha no es mecánico y lineal sino dialéctico» (Bonefeld et al 2007, p. 4).

En el presente artículo, me gustaría enfocarme en uno de los énfasis más importantes con los que el marxismo abierto (sobre todo John Holloway) ha caracterizado la lucha y el movimiento revolucionario, a saber, su naturaleza *antiidentitaria*. Desde esta corriente el sujeto crítico que está en condiciones de buscar la emancipación debe pensarse como un «nosotros» esencialmente negativo, que se sustrae a reducirse a categorías preestablecidas que emergen de los sistemas de dominación. Leemos, por ejemplo, en Holloway:

Como anti-identidad no buscamos definir, sino movernos en contra de toda definición. Definimos, pero vamos más allá de la definición en el mismo aliento. Somos indígenas, pero somos más que eso. Somos mujeres, pero somos más que

eso. Somos gays, pero somos más que eso. Si la negación de la definición no se incluye en la definición misma, la definición se vuelve reaccionaria. (Holloway 2007, p. 92).

Este trabajo busca en concreto mostrar que, cuando se profundiza en la idea de antiidentitarismo que ofrece el marxismo abierto, hallamos ciertas ambigüedades en relación a cómo pensar lo negativo y antiidentitario al desplazarlos a otras identidades asociadas a otras estructuras de dominación diferentes al capitalismo, como el racismo, el cisheteropatriarcado, el colonialismo, el capacitismo, etc. Como veremos, cuando sus textos toman conciencia de la existencia de estas identidades y sus respectivas pugnas políticas, el problema siempre es reconducido hacia la lucha anticapitalista, dejando en estado de suspensión la pregunta acerca de qué posición tomar frente a la lucha feminista, la lucha antirracista, la lucha anticapacitista, etc. ¿Está justificado denominar como «antiidentitarismo» al marxismo abierto si es que solo una identidad de las disponibles –la relativa al capitalismo– pareciera ser la que busca ser abolida?, ¿o es que acaso su postura más bien se alinea en favor de derribar todas las identidades y las categorías que las hacen posibles?, y si esto último no es el caso, y el hecho de la existencia de otras identidades simplemente debe ponerse entre paréntesis en vistas de la aspiración del anticapitalismo, ¿no debería denominarse, por ejemplo, «posidentitario» en lugar de «antiidentitario»?

Mi trabajo se estructura, a partir de lo anterior, de la siguiente manera. Comienzo exponiendo el elemento más fuerte del antiidentitarismo de los autores del marxismo abierto: el que tiene relación con la abolición de la identidad dada por la clase. Sugeriré que existen elementos suficientes para considerar fundamentada la posición antiidentitaria en relación a este punto, que además permite evitar el obrerismo propio del filosofar del movimiento obrero. En el siguiente aparatado, expongo el tratamiento insuficiente que los exponentes de esta tendencia han realizado en relación a las categorías, identidades y formas de opresión distintas al capitalismo. Posteriormente, busco afirmar el carácter radicalmente antiidentitario del marxismo abierto, mostrando la complementariedad de su postura en relación a la abolición de las clases con posiciones abolicionistas de otras categorías de opresión, con especial foco en la lucha antipatriarcal.

## II. SUPERAR LA IDENTIDAD QUE EL CAPITALISMO NOS DA

En la presente sección pretendo mostrar cómo el marxismo abierto ha ofrecido una argumentación convincente a la hora de reaccionar contra la identidad construida para los individuos por el capitalismo (burgués/proletario), así como contra una política de la identidad particular: el obrerismo. Este obrerismo, como veremos más adelante, que Holloway (2007) atribuye al marxismo

cerrado (tanto al «marxismo tradicional» (leninismo) como al «autonomismo positivo» (operaísmo, sobre todo Hardt y Negri)) se caracterizaría por reivindicar, afirmar, a la parte explotada de la relación de clase (el obrero asalariado). Esto se mostraría como un error a la hora de pensar una teoría revolucionaria anticapitalista.

Los exponentes del marxismo abierto han provisto de distintas argumentaciones complementarias que nos permiten entender el nacimiento y mantenimiento del proletariado como una forma particular de identidad que es impuesta a sujetos, negándoles su humanidad. Como se podrá apreciar a continuación, el capitalismo se ve posibilitado de dar origen a una identidad como el proletariado en la medida que incurre en distintas *abstracciones* de lo que es particular de los sujetos.

La primera abstracción que hay que destacar es la que hace posible considerar a todos los sujetos como abstractamente iguales frente al mercado. Werner Bonefeld (2013), destacará que el advenimiento del capitalismo implicó una separación de «lo político y lo económico», dejando que lo político (en este caso el Estado) se presente únicamente como una institución que «administra las preocupaciones comunes de la sociedad burguesa y supervisa la conducta apropiada de las relaciones burguesas de intercambio» (Bonefeld 2013, p. 192). En la sociedad estamental precapitalista, así como en el feudalismo, los individuos eran, frente a la ley, políticamente diferentes<sup>2</sup>. En el capitalismo, en cambio, y aquí miéntese el famoso capítulo XXV del primer volumen de *El capital*, una vez ha ocurrido el cercado de los comunes, así como el despojo de los medios de vida a los siervos (lo que «acabó» con la servidumbre), todos se convierten en «iguales ante la ley y, como tales, todos son tratados de manera idéntica como ciudadanos abstractos provistos de derechos estandarizados» (Bonefeld 2013, p. 192). Obviamente, esto no significa una desaparición de las jerarquías económicas a la luz de que la «igualdad de derechos [ocurre] en la desigualdad de la propiedad [...]. Todos, pobres y ricos, son iguales ante el dinero». Por lo que se «niega, entonces, el carácter específico de los seres humanos en la forma de la identidad abstracta y se afirma su existencia como meras personificaciones de relaciones de intercambio» (Bonefeld 2013, p. 192).

El concepto de *personificación*, comentado en la cita anterior, será importante para el análisis de Holloway respecto de la identidad proletaria y el particular fetichismo que ella conlleva. No obstante, antes de remitirnos a aquel término, ha de abordarse una segunda abstracción, central a la hora de posibilitar el mismo capitalismo, a saber, el advenimiento del *trabajo abstracto*. La aproximación de Holloway (2011a; 2011b) al tema, debe decirse, tiene

2 Una revisión histórica en torno a la sociedad estamental precapitalista, puede hallarse en Gerstenberger (2017).

particularidades en la medida que busca demarcarse de cierta tradición marxista que ha considerado posible una noción de trabajo ahistórica y originaria, como mero gasto de músculos, cerebro y nervios<sup>3</sup>. Para Holloway las nociones de Marx que expresan la naturaleza bifacética del trabajo en el capitalismo, las de trabajo útil (o concreto) y trabajo abstracto, son ambas históricas: mientras que la segunda es propia del capitalismo, la primera sería común a toda la historia humana, pero distinta en contenido (porque cada sociedad, en cada tiempo, tiene exigencias productivas distintas en función de sus particularidades). Ahora bien, el surgimiento del trabajo abstracto debe entenderse a partir de lo que tiene de distinto con el trabajo útil o, como le denomina Holloway, el «hacer». Holloway, siguiendo a Marx, sugiere que el hacer es algo que propiamente caracteriza a la praxis humana. Como tal, involucra la «proyección» de una otredad (el objeto a producir) en la «imaginación». El hacer, además, «produce valores de uso, cosas que son útiles», por lo cual hay una correspondencia entre la actividad productiva y estos sujetos concretos que somos (y que quieren reproducir su vida a partir de lo que necesitan) (Holloway 2011b, p. 101). Con el capitalismo ocurre una ruptura: el trabajo se parte en dos. Esto responde a que los sujetos que carecen de medios de producción han de vender su fuerza de trabajo para obtener un salario, es decir, han de someter su actividad a las disposiciones del empleador. Sin embargo, una vez la fuerza de trabajo es comprada, los objetos no serán ya producidos en vistas de satisfacer necesidades (aunque, de hecho, contingentemente lo hagan), sino de ser vendidos; son producidos como mercancías: «[en el capitalismo] al productor no es la utilidad —o valor de uso— del producto [lo que pasa a interesarle], sino su intercambiabilidad o valor» (2011b, p. 102). De este modo, dejan de ser relevantes las propiedades particulares (cualitativas) que antes determinaban qué se producía, pasando a tener centralidad en qué medida el tiempo de trabajo puede generar un valor (cuantitativo) traducible en dinero. «El objeto que produzco ahora está tan completamente enajenado de mí mismo que ya no me importa si es un pastel o un veneno para ratas, en la medida en que se venda» (Holloway 2011b, p. 104).

El trabajo abstracto hace posible, como se ha constatado, la producción de objetos como mercancías, así como la reproducción del capital. Lo que corresponde entonces es determinar qué es lo que sucede con el sujeto en las dinámicas del trabajo abstracto. Para ello, Holloway (2004a; 2004b) pone en el centro las nociones de *personificación* y *fetichización*. Lo que buscará mostrar es que la dinámica propia del capitalismo, donde ocurre la producción de mercancías, precisa de definir a los individuos de un modo particular en función de su acceso a medios de producción, *identificándolos* solo como aquella

3 Esta es, en efecto, la posición de autores como Íñigo Carrera (2013). Para una crítica complementaria a la de Holloway, cf. Bonefeld (2013, esp. p. 126).

«máscara» que ocupan en él. El capitalismo buscaría impregnar con su hedor todas las relaciones sociales, constituyendo una totalidad con aspiraciones de estar cerrada en sí misma: «La totalidad capitalista es, entonces, un proceso de totalización, una lucha permanente para someter la pura inquietud de la vida» (Holloway 2015, p. 78). De este modo, al igual que concluía Bonefeld, se constituye progresivamente una comprensión totalizante de la subjetividad donde se niega todo lo que escape de esa identidad.

Holloway (2004a), al constatar esto, puntualizará un riesgo: la identidad que surge de la dinámica capitalista es resultado de un proceso de permanente iteración y renovación. Aquello que debemos evitar es concebir el fetichismo que confiere aquella identidad como si hubiese sido algo que ocurrió de una vez para siempre, de modo tal de que nada puede *efectivamente* escapar de él. Este es, de hecho, el fundamento del pesimismo característico de los últimos trabajos de Adorno, y también, en buena medida, lo que funda el escepticismo hacia la idea de revolución de la *Neue Marx-Lektüre* (Backhaus, Reichelt, Heinrich, etc.). Holloway nos propone, en cambio, comprender el fetichismo «no como un hecho establecido sino como un proceso activo de fetichización» (Holloway 2004a, p. 73). Las relaciones sociales, el modo particular en que los sujetos nos posicionamos dentro del proceso productivo, no están de antemano fetichizadas o no fetichizadas y, precisamente, la «dominación capitalista es la lucha por fetichizar». Como veremos más adelante, esto puede dar origen al surgimiento espontáneo de «tendencias antifetichizantes» (Holloway 2004a, p. 74)

Al pensar el fetichismo como hecho y no como proceso (no siguiendo la advertencia anterior), además de encallar en un pesimismo que ha abandonado toda idea emancipadora, se puede tomar otro camino: la idea de que la única forma en que el proletariado pueda avanzar en la superación del capitalismo, al no poder subvertir de modo alguno el fetichismo, es que su motivación le sea dada desde fuera. Esta sería la idea clave de la «tradición del marxismo científico». Holloway (2011a, p. 151) indica que, si el marxismo o socialismo es pensado como «conocimiento científico, correcto, objetivo» del devenir histórico, se produce una escisión entre los que poseen tales conocimientos (que es, casi siempre, un representante de la burguesía) y quienes no (los trabajadores): sobre esto se fundamentaría el *vanguardismo*. En el *¿Qué hacer?*, Lenin sugeriría que el movimiento obrero sólo puede acceder a una conciencia económica *tradeunionista*, es decir, a un reformismo que apueste a mejoras parciales a través de huelgas y sindicatos, sin comprometer radicalmente la dinámica capitalista. De este modo, se hace necesario el «liderazgo del partido» para proceder en genuina actividad revolucionaria (Holloway 2011a, p. 161).

Observa Holloway que el vanguardismo se relaciona de forma *afirmativa hacia el proletariado*. Dado que toma el fetichismo como un hecho, asumiendo a la clase trabajadora como un compartimiento estanco en el que distribuir a la

población, «no existe crítica en el sentido de crítica genética de la identidad» (Holloway 2011a, p. 168). Richard Gunn, en esta misma línea, ha ilustrado cómo para Marx sería errónea una «concepción sociológica de la clase» (Gunn 2004, p. 20). Una concepción tal concibe un «trabajador puro» y un «capitalista puro» como categorías cerradas, teniendo que generar una serie de categorías *ad hoc* que escapan de este esquema tradicional (por ejemplo, el lumpenproletariado o la clase media). Para Marx la cosa sería otra: «la diferencia que existe entre los modos en que la relación capital-trabajo estructura las vidas de los individuos en la sociedad burguesa, es tanto cualitativa como cuantitativa» (Gunn, 2004: 21) por lo cual puede ofrecer múltiples formas de articulación que siempre están en proceso. Si esto fuese así, y en contraste con el marxismo científico, no habría modo de justificar una «hegemonía» dentro de la labor revolucionaria: no habría un privilegio político de «los empleados en contraste con los desempleados, los productores ‘directos’ de plusvalía en contraste con los productores ‘indirectos’, el proletariado en contraste con el lumpenproletariado, aquellos cuyo trabajo produce valor en contraste con aquellos cuyo trabajo no lo produce» (Gunn 2004, p. 25). El marxismo científico, al poner su foco sobre un «trabajador puro», y en esto consiste el obrerismo, conservaría, esencializaría y valoraría aquello que es propio de él dentro de la dinámica de la producción de mercancías: el mismo trabajo abstracto. Esto es lo que justificaría que se hubiesen desarrollado históricamente, por ejemplo, en la «Unión Soviética» o en «China», «sociedades sobre la glorificación del trabajo» (Holloway 2017, p. 40)<sup>4</sup>. Una observación en la misma tonalidad ha sido ofrecida por la tendencia marxiana contemporánea de la así llamada *Wertkritik* en el *Manifiesto contra el trabajo*, donde se sugiere que, en las acciones del movimiento obrero, la «burguesía no fue combatida en cuanto que portadora funcional de la sociedad del trabajo, sino que, por el contrario, fue insultada en nombre del trabajo por parasitaria. Todos los miembros de la sociedad, sin excepciones, tenían que ser reclutados a la fuerza para ‘los ejércitos del trabajo’» (Grupo Krisis 2018, p. 58).

¿No existe, sin embargo, un salto respecto de esto último? Podría sugerirse que, a sabiendas de que el proletariado es una identidad que debe abolirse, sujetos «conscientes» (*sit venia verbo*) busquen constituir un movimiento que precisamente conmine a otros a detener la reproducción del capital, llamando a la agitación, al ausentismo, al boicot, a la creación de nuevas formas de vida, etc. ¿No sería acaso esto una nueva forma de vanguardismo?, ¿no estarían estos sujetos entregando a otros una conciencia desde afuera? La respuesta a esto es negativa. Recordemos que, como comenta Holloway, la fetichización no

4 Recuérdese nada más el artículo 12 de la Constitución soviética de 1936: «El trabajo es en la URSS una obligación y una causa de honor de cada ciudadano apto para el mismo, de acuerdo con el principio de ‘el que no trabaja, no come’».

siempre cumpliría con sus aspiraciones de totalidad. La acción que realiza un sujeto en cuanto trabajador asalariado siempre poseería un «desbordamiento», caracterizado por la «riqueza»<sup>5</sup> del hacer, irreductible al valor y a la mercancía. Ese desbordamiento puede devenir en la «rebeldía» que, como apreciamos incluso en nuestros días, se encarna en amplias y variadas manifestaciones políticas contra el orden establecido (Holloway 2017, p. 149). Esa resistencia a ser fetichizados es lo que Holloway (2015) ha caracterizado como el «grito», como el puntapié inicial de cualquier aspiración emancipatoria. En este sentido, no hemos de confundir el vanguardismo, que estima que el proletariado es incapaz de liberarse por sí solo y, por consiguiente, debe ser sometido a dinámicas que, supuestamente, son diferentes a la producción de mercancías (haciendo necesaria una «dictadura del proletariado»), al fenómeno empírico de que la fetichización tiene grietas que ocasionan «tendencias antifetichizantes» (Holloway 2004a, p. 74), que permite a algunos sujetos, quizá por suerte, quizá por resabios de elementos precapitalistas, buscar maneras de resistirse a los intentos de clasificación.

De este modo, arribamos a una concepción nueva de la revolución y de la misma lucha de clases. En efecto, si tanto burguesía como proletariado son meros efectos personificados de la dinámica del capital, en tal caso la lucha revolucionaria consistiría en una humanidad que se reivindica a sí misma en contra de las personificaciones, de las identidades rígidas, que ofrece el capital. «Ataca los sustantivos para liberar los verbos que estos sustantivos mantienen encarcelados, congelados» (Holloway 2007, p. 92) Frente a los múltiples procesos de fetichización, que van desde el adoctrinamiento en la escuela hasta el cercado de los comunes, emerge un *nosotros* que viene a negar la negación que el capitalismo hace de nosotros, al afirmarnos como clase; un nosotros que lucha por emancipar «la vida de la economía» (Holloway 2004b, p. 92). En este sentido, se enfatiza aún más el hacer: «un hacer contra el trabajo» (Holloway 2011b, p. 121), que se imponga sobre la dinámica totalizadora del capital, que da

5 Holloway (2022) traduce y reinterpreta el concepto de «Reichtum» utilizado por Marx en *El capital*, que en inglés se traduce tradicionalmente como «wealth», como «richness», para sugerir que el hacer humano exhibe una riqueza que excede el ámbito meramente económico y productivo. Este énfasis en cómo el capital constituye un particular y castrante estilo de vida se observa también en la siguiente cita de Holloway (2004b, p. 96): «La producción capitalista produce clases, impone la disciplina y la reglamentación, mete a la fuerza nuestro hacer en la estrecha franja del trabajo que produce ganancia para el capitalista [...]. El capital es gris, nosotros somos el arco iris, luchando por un mundo en el que el hacer se convierta en algo libre, libre de ataduras de la producción de valor, de las cadenas de ganancia». Murray Bookchin (1979) ha sugerido que el leninismo ha asumido este estilo de vida del obrero fabril, producto del elogio que haría Engels en su famoso texto *Sobre la autoridad*.

centralidad al «ser»<sup>6</sup>. Como comenta Zadnikar, contra las formas tradicionales y estabilizadoras de organización del movimiento obrero (partidos y sindicatos) se constituye un movimiento que consiste en elementos «heterogéneos, en multitudes dinámicas y veloces, anárquicas e incluso caóticas [...] [donde] están emergiendo nuevas formas no institucionales de creación de consensos» (Zadnikar 2007, p. 75).

Consideramos, a partir de lo anterior, convincente y justificado el carácter antiidentitario del marxismo abierto en lo que respecta al proletariado como identidad. Es claro que, precisamente, el proceso revolucionario está siendo pensado como un ejercicio que busca negar la abstracción que da origen a las identidades, destruir la categoría, afirmar la riqueza e irreductibilidad del hacer. Sin embargo, ¿aplicará esto también para otras identidades asociadas a otras luchas y otros sistemas de dominación?

*¿CONTRA O MÁS ALLÁ DE LAS IDENTIDADES?*

Es necesario observar que el marxismo abierto ha sido mucho menos claro respecto de cómo posicionarnos en relación a las identidades relativas a la raza, el sexo, la sexualidad, la nacionalidad, etc., de si hemos de dejarlas de lado en nombre de una lucha contra el capital o si, más bien, hemos de abolirlas junto con la identidad de las clases. De hecho, esto invita a preguntarnos si el concepto de revolución es restrictivo al combate contra el capitalismo (lo que, como más adelante veremos, parece ser el caso para los exponentes del marxismo abierto) o si, más bien, la revolución es una revolución contra todas las jerarquías y todas sus categorías e identidades asociadas. Más adelante abogaré por la segunda parte de estas alternativas, y ello con un esfuerzo de subsanar carencias en la formulación de sus autores, que pondrían en peligro un pensamiento decididamente antiidentitario.

Holloway (2017, p. 95) enalteciendo una sentencia zapatista que dice «somos indígenas, pero somos más que eso», sugerirá que, si bien las «luchas se dan por identidades» ocurre que «si no se entienden como luchas que, al mismo tiempo, desbordan las identidades, se vuelven reaccionarias». Esto, que pareciera dar una buena pista sobre un antiidentitarismo sobre todas las identidades, se torna opaco a continuación. Procede Holloway (2017, p. 95) sugiriendo que tanto la lucha racial en Estados Unidos, como «toda la lucha feminista», se

6 Como dice Holloway (2005, p. 178): «Esto es la lucha del hacer contra el trabajo, del contenido contra su forma capitalista. Incluso en el capitalismo moderno, donde la subordinación del hacer al capital en forma de trabajo es una subordinación (o subsunción) muy real, siempre hay un residuo de dignidad, de insubordinación del contenido a la forma. Ser humano es luchar por la insubordinación del hacer al trabajo, por la emancipación del hacer del trabajo. El peor arquitecto lucha siempre por convertirse en la mejor abeja. Ese es el significado de la dignidad».

habría ido «identificando», ignorando ir más allá de las identidades, ignorando el «desborde», permaneciendo identitarias. ¿Y qué sería, para Holloway, y esto es lo importante, lo conflictivo de aquello? Que, para el capitalismo, asevera, «no es un problema integrar una identidad», no le «importa si los dirigentes de grandes empresas son mujeres, negros, homosexuales, trans, o lo que sea, eso no cambia nada». Así, lo «único que al capital le generaría un problema es la ruptura con el trabajo abstracto». Con lo anterior se aprecia prístinamente que, a la hora de tratar las identidades no relacionadas a la opresión de clase, las cosas tienden a ser conducidas a la lucha anticapitalista, sin mayores miramientos al hecho de que racismo y patriarcado son, efectivamente, formas de dominación y de identificación a las que los movimientos sociales ya mentados hacen frente. ¿Ir más allá de esas identidades a la hora de pensar la revolución significa alinear las luchas con los objetivos del anticapitalismo o, realmente, hay algo más?, ¿acaso la causa feminista, antirracista, anticolonial, es algo que no pertenece a la *revolución*?<sup>7</sup> Puede hallarse la misma ambigüedad en Bonefeld a la hora de comentar la cuestión de la liberación nacional y el nacionalismo como fenómeno político donde están en juego asuntos identitarios. Se indica, en relación a la nación, que es un concepto fetichizado y, como tal, hay que «desmitificar su pretendida fuerza objetiva y demostrar que su aparente independencia es una ilusión objetiva». Mas, esto solo se utiliza para sugerir que la «independencia [de las naciones] es una ilusión objetiva» que está «fomentada por el intercambio de relaciones del mismo capitalismo» (Bonefeld 2013, pp. 265-266). Se vuelve, obsérvese, a desviar el problema de las identidades hacia el problema del capitalismo.

Por otra parte, ha existido dentro del marxismo abierto un intento reciente de aproximarse a este problema. En su libro *Revolutionary Recognition*, Richard Gunn y Adrian Wilding (2021) se enfrentarían a la tradición que ha escrito en torno a la noción de reconocimiento precisamente en un afán de reivindicar motivaciones antiidentitarias. A través de criticar a Charles Taylor, Gunn y Wilding cuestionarán la «identidad basada en membresías de grupo» (ser musulmán, ser mujer, ser gay, etc.), por ser un «semillero de dificultades» (Gunn y Wilding 2021, p. 64). De acuerdo a estos autores, cuando se considera la identidad individual de los sujetos a partir de su membresía grupal se presentarían, básicamente, dos inconvenientes. El primero radica en que la

7 De hecho, hay ocasiones en que la correspondencia entre revolución y (única y exclusivamente) anticapitalismo en Holloway (2012, pp. 49-50) se presenta de forma bastante explícita: «cuando hablamos de revolución hablamos de la transformación radical de la sociedad. Esto quiere decir que estamos hablando de la abolición del capitalismo. [...] El problema central del mundo hoy es la utilización del hacer humano de cierta forma, es decir, la subordinación del hacer humano a la producción del valor y de la plusvalía; la subordinación de lo que hacemos al dominio del dinero. Por lo tanto, el problema de la revolución es cómo abolir el capitalismo».

identidad grupal es algo que al individuo se le presenta, la mayoría de las veces, de forma coercitiva: «se opone al individuo en cuestión» (Gunn y Wilding 2021, p. 72). El grupo, a través de las identidades fijas, afirmaría su autoridad, procediendo coercitivamente frente aquello que escapa de ellas. Por lo cual, meramente un reconocimiento de las identidades no puede aceptarse sin más. El segundo inconveniente consiste en que la identidad basada en membresía es, en el mejor de los casos, «incompleta» (Gunn y Wilding 2021, p. 65), pues «se reconoce solamente una parte de la individualidad» en ella. Esto en términos de reconocimiento puede resultar un problema en la medida de que, ahí donde el individuo es reconocido *qua* emisario o representante de un aspecto que comparte con otros, no lo es en el caso de aspectos propios que expresan sus particularidades. Se generaría, así, un reconocimiento parcial o «alienación». De este modo, las aspiraciones políticas que se proponga un movimiento revolucionario (o, para usar su término, para proceder en un «mutuo reconocimiento» o «reconocimiento revolucionario») requiere que éste piense «más allá de un mundo donde las agrupaciones de culturas en distintas identidades están a la orden del día» (Gunn y Wilding 2021, p. 65).

No hay duda de que lo anterior podría fungir como un argumento en contra de las políticas liberales de la identidad. La lucha *afirmativa* por las identidades, en efecto, tiene sus límites; límites que, por cierto, se harán más patentes en lo que sigue. Mas, seguimos sin saber si esto es genuinamente antiidentitario o meramente posidentitario: que las identidades no estén a la orden del día ¿significa que deben ser puestas entre paréntesis o, más bien, que deben activamente ser puestas en el basurero? Estimo que es posible abogar en favor de pretensiones antiidentitarias llevadas hasta sus últimas consecuencias, a partir de considerar una opresión particular, la relativa al cisheteropatriarcado y a las identidades que emergen de él. Esto no solo permitirá dar cuenta de la radicalidad del marco teórico del marxismo abierto, sino de sus afinidades con las pretensiones de corrientes como el feminismo y la teoría queer.

### III. EL MOVIMIENTO QUE LUCHA CONTRA TODAS LAS IDENTIDADES

En un trabajo en torno a la noción de sexo y sexualidad en el pensamiento de Adorno, Stoetzler (2007) ha destacado una constelación de autores que habrían enfatizado aspiraciones antiidentitarias en su lucha contra la dominación patriarcal. El autor destaca, por ejemplo, la obra de Monique Wittig, quien sugirió que el objetivo del feminismo radicaba en la abolición del sexo como categoría, donde mujer y hombre, al igual que burguesía y proletariado en el caso del anticapitalismo, serían abolidos conjuntamente. Mismo caso respecto de Mario Mieli que habría sugerido que el «hetero-capitalismo» es responsable de crear el binomio identitario de heterosexual/homosexual, con el objetivo de prohibir el segundo e imponer el primero. Mieli negaría la validez de ambos

términos, en la medida que identificarse con uno u otro implica «negaciones de ciertos aspectos de la vida», proponiendo la «*actitud gay*», como una «negación de la negación», en el mismo sentido que en el caso de la lucha anticapitalista (Stoetzler 2007, p. 169).

Varios autores, además, han buscado desfetichizar las categorías que provienen del patriarcado y que se presenta como si proviniesen de un ámbito natural y ahistórico. Foucault (2008), por ejemplo, ha destacado, en similar espíritu con Mieli, cómo en el siglo XIX homosexualidad y heterosexualidad surgen en el mismo momento y se constituyen como identidades, cuando se pasa, precisamente, del *hacer al ser*. Lo que antes se consideraba como un acto punible, la *sodomía*, algo que se hacía, comienza a ser considerado como la expresión de algo que el individuo es, ser homosexual. Se alega la existencia de una interioridad (la identidad) que meramente se está expresando a través del deseo y los actos sexuales. Por otra parte, Butler (2007) ha indicado cómo el hecho de que interpretemos como sexuada una determina forma de presentarse del cuerpo de los otros en nuestra experiencia responde a una historia de iteraciones permanentes de interpretaciones que dieron origen a una determinada norma. La idea de sexo o género se haría ubicua, y el *hacer* público de los otros remitiría a la expresión de una identidad, que es lo que ellos supuestamente son (hombres/mujeres). Observamos aquí, al igual que en el caso de una dinámica propia del capitalismo, que la categoría de sexo y orientación sexual, y las identidades que les vienen aparejadas, se presentan con carácter estabilizador y totalizante (Preciado 2002). Se fetichizan hasta tal punto que presumimos que todas las personas tienen una orientación sexual y un sexo<sup>8</sup>.

Apreciamos una motivación concreta para que el carácter antiidentitario del movimiento revolucionario signifique oposición a la existencia de categorías constructoras de identidades fijas en general. Del mismo modo en que, como dice Holloway (2005), «hacemos el capitalismo» a través de personificar roles, hacemos también el patriarcado, el racismo, el capacitismo, etc., a través de tratar las categorías como si fueran naturales y carentes de génesis. Al momento de participar de la reproducción de las categorías incurrimos en distintas formas de violencia, macro y micro, que ejercemos, consciente o inconscientemente, con una intención normalizadora, estabilizadora, reproductora y reaccionaria. Aquella violencia es lo que se presenta como el fundamento de las jerarquías y la dominación en las distintas esferas sociales. Cuando se cuestionan, castigan o menosprecian, por ejemplo, los intentos genuinos de autodeterminación individual a causa de que las «personas del grupo al que se supone que pertenecen (por ejemplo, mujeres/hombres, homosexuales/heterosexuales) no se comportan

8 Un análisis análogo en torno a la nacionalidad ha sido provisto por Balibar (1991), Wallerstein (1991) y Löwy (1998).

así», se sigue dando solidez a estas categorías de opresión<sup>9</sup>. De este modo, si existen tales paralelismos entre el capitalismo y otros sistemas de dominación, una posición coherente sobre la idea de *revolución* es aquella que la entiende como llevada a cabo por un movimiento que quiere frenar el «hacer» de las jerarquías, que quiere *negar* sus categorías y sus identidades; el movimiento revolucionario es el movimiento de *negación del todo de las jerarquías*.

Sin embargo, pese a que lo anterior pareciera reconducir al marxismo abierto hacia sus aspiraciones originales sin parcialidades, no puede bastar. Es necesario observar que las distintas estructuras de dominación existentes en la sociedad jerárquica están permanentemente generando «inscripciones» en el cuerpo y disciplinándolo. Las identidades no sólo se nos confieren desde fuera en la forma de una imposición violenta y directa: *llegamos también a ser* y a vivir como aspectos genuinos de nuestro ser lo que las jerarquías han hecho de nosotros (Ahmed 2019). Esto no solo es el caso para el sexo o la nacionalidad, sino que también la pertenencia a una clase genera un determinado *habitus* (Bourdieu 1998), una determinada subjetivación de la mano de una forma de gubernamentalidad (Lazzarato 2021). El capitalismo se introduce en las necesidades y las aspiraciones del mismo proletariado –recuérdese esta constatación en *El hombre unidimensional*–, de modo tal de que la subjetividad del obrero desea consumir, *necesita*, aquello que el capital requiere para reproducirse; o, incluso peor, *necesita trabajar*, enaltece el ser explotado en lugar de reivindicar el ocio. Dar cuenta de este fenómeno es relevante, como bien observa Marcuse (2005), en la medida que puede minar las posibilidades de que los individuos oprimidos se inserten en prácticas emancipatorias. Emerge, así, la pregunta por los «presupuestos subjetivos de una liberación» (Jappe 2015, p. 85).

Esta paradoja, que interpela a cualquier teoría de la revolución contemporánea, ha recibido una respuesta más o menos unánime tanto por el marxismo abierto (Bonefeld 2002, p. 195; Holloway 2012, esp. p. 41; Gunn y

9 Como será sugerido más adelante, nada impide que el énfasis identitario en la parte oprimida pueda generar que se constituyan normas estabilizantes emitidas desde las mismas disidencias u oprimidos. He ahí el caso de ciertas versiones del feminismo radical que han cuestionado las pretensiones de autodeterminación tanto de mujeres cis como de mujeres trans. Recuérdese, por ejemplo, cuando la organización activista enmarcada en el feminismo radical, Femen, cuestionó el activismo de Aliaa Magda Elmahdy cuando, el 2011, durante la Primera árabe, subió a su blog una serie de fotos desnuda con motivo de enfatizar el orgullo al cuerpo propio, en contra de la apropiación que la sociedad hace de él. La organización Femen, al aproximarse al caso de Elmahdy, como mujer y como árabe, acusó sus prácticas de estar «occidentalizadas», de imitar estrategias occidentales, cuestionando la legitimidad misma del nudismo. Esta forma de «vigilancia feminista» [*feminist policing*] recibió severas críticas desde muchas voces del feminismo (El Helou 2015).

Wilding 2021) como por tendencias afines a éste<sup>10</sup>. Se trata de las así llamadas *políticas prefigurativas*, es decir, la idea de que es necesario hacer proliferar, aquí y ahora, formas creativas de hacer las cosas que, simultáneamente, nieguen las categorías de la opresión (Kinna 2016; Raekstad y Grandin 2020). De este modo, inmersos aún en el capitalismo, el Estado, el patriarcado, etc., comenzamos a *prefigurar* el mundo que queremos habitar, constituyendo formas de vida que permiten el *desdisciplinamiento* del cuerpo y la mente, que nos abran individual y colectivamente hacia la autodeterminación, yendo más allá de las identidades que nos han sido legadas<sup>11</sup>.

El desdisciplinamiento se presentaría como la única manera de evitar dos formas de asimilacionismo que amenazan las pretensiones de crítica de las jerarquías, sus categorías e identidades antes esbozadas. Por un lado, un asimilacionismo institucional donde la lucha es reconducida y reducida hacia lo que puede ser ofrecido por el funcionamiento regular del sistema, desmovilizando el movimiento de la emancipación. Esto es el caso de las políticas distributivas de ingreso, de los cupos laborales para disidencias sexuales, del reconocimiento de las lenguas indígenas en la constitución, etc.<sup>12</sup> Por otro lado, un asimilacionismo que vuelva a introducir lógicas estabilizadoras y reaccionarias desde el interior del nosotros revolucionario. La lucha antipatriarcal, abolicionista del género/sexo<sup>13</sup>, ofrece un ejemplo patente de estas prácticas contrarrevolucionarias. Butler

10 Por ejemplo, Bookchin (1986); Graeber (2002); Comité invisible (2020). Es necesario decir que, en su texto de 1911, *Llamamiento al socialismo*, el anarquista Gustav Landauer (2019) ya enfatizó la necesidad de un proceder de este estilo para alcanzar el socialismo.

11 En su crítica al leninismo, Murray Bookchin ha expresado una posición similar en relación a la abolición del proletariado: «Solamente un nuevo movimiento cultural podría reelaborar la mentalidad del proletariado, desproletarizándola» (Bookchin 2018, p. 109).

12 El asimilacionismo institucional tiene, además, el efecto de agregar una capa de marginalidad adicional a los elementos que no logran ser asimilados. De esto no faltan los ejemplos. En la medida que modos de vincularse sexo-afectivamente son integrados o asimilados a la lógica la sociedad jerárquica (por ejemplo, con matrimonio civil para parejas del mismo sexo, reconocimientos de hijos fuera del matrimonio, etc.) *lo no integrado* se presenta como aún más anómalo, reprobable y arbitrario (por ejemplo, vínculos poliamorosos formales, comunidades de cuidado fuera de la lógica de la familia nuclear, etc.). Cf. Willis (2019).

13 Si bien la radicalidad de Butler se exhibe en la medida de que comprendió que el feminismo, para evitar ser una política de la identidad, tenía que desligarse de cualquier sujeto que tuviera una identidad concreta y delimitada (por ejemplo, las mujeres), abogando por una aproximación que no corte de antemano, para usar el término de Holloway, el «desbordamiento» (Butler (2007, p. 279) usa la expresión francesa «*supplément*») de los sujetos posibles, ha tenido una posición mucho más ambigua a la hora de alinearse explícitamente o no con la idea contemporánea de una *abolición del género/sexo*. Esta idea sí ha sido asumida de variadas formas por literatura posterior en torno al pensamiento queer. Cf. Preciado (2002), Nicholas (2009), Solanas (2018) y Bey (2022).

(2007) ha sugerido que, en la medida de que nunca se comienza desde un cuerpo y una mente en blanco, desde una *tabula rasa*, se debe proceder en prácticas que permitan subvertir las distintas identidades partiendo desde los patrones culturales existentes<sup>14</sup>. En este sentido, el surgimiento del *no binarismo* como negación a plegarse a las normas performativas de los sexos disponibles ofreció un interesante mecanismo de subversión antipatriarcal<sup>15</sup>. Tales potenciales revolucionarios fueron parcialmente truncados por el ejercicio asimilacionista de lo que Abbey Willis (2012) correctamente ha llamado «los policías fronterizos»: desde dentro del mismo movimiento de las disidencias sexuales (es decir, desde las fronteras (¿o desde las grietas?)) el no binarismo fue interpretado de forma afirmativa, como tercer género, ignorando su carácter eminentemente negador, haciendo posible el surgimiento de nuevas violencias normalizadoras y totalizantes («por tu aspecto no pareces una persona no binaria», «¿por qué prefieres el pronombre masculino (o femenino) en lugar del neutro?») <sup>16</sup>.

Si la cuestión del desdisciplinamiento es efectivamente un problema y si, como busqué mostrar con las respectivas referencias textuales, el marxismo abierto ha adherido a la idea de que las políticas prefigurativas pueden presentarse como una solución, entonces hay que decir que varias de las descripciones de los exponentes del marxismo abierto –sobre todo Holloway– sobre cómo pensar el movimiento revolucionario son insuficientes. Tales insuficiencias se hallan sobre todo en el foco excesivo en los aspectos negadores y subversivos de la revolución, descuidando aspectos positivos o normativos que, pareciera, habían sido ya aceptados. Holloway (2012), por ejemplo, ante las inclemencias de la sociedad jerárquica, ha sugerido que comenzamos con el «grito», el «¡no!», es decir, con una conciencia negativa y antiidentitaria de lo que se moviliza a partir de la rabia, ya sea en reacción a la explotación capitalista, patriarcal, colonial, racial, etc. Mas, Holloway (2012, p. 79) tiene conciencia de que la «pura rabia» es insuficiente, teniendo que introducir la idea de la «digna rabia»:

«La rabia es umbral de dignidad. Pero la pura rabia no es suficiente porque todavía no crea los cimientos de otro mundo, todavía no crea la base para resistir

14 Holloway sugiere un punto de partida similar en relación al anticapitalismo: «Es cierto, sin embargo, que nadie existe estando puramente en contra o en contra-y-más-allá: todos participamos en la separación de sujeto y objeto, en la clasificación de los seres humanos» (Holloway 2004a, p. 81).

15 Para una revisión del no binarismo como negatividad, cf. Pérez (2022).

16 Los procederes asimilacionistas concretos respecto del no binarismo fueron tan profundos que algunos países, como Chile o Nepal, permitieron legalmente la emisión de certificados de «tercer género». Por otra parte, de forma bienintencionada o no, el activismo del movimiento LGBTQ+, en un esfuerzo de integración y afirmación, comenzó a categorizar o diseccionar el no binarismo admitiendo subgéneros dentro de este tercer género («género fluido», «agénero», «bigénero», «pangénero», etc.) y suprimiendo su naturaleza negativa. Cf. Asociación OTD Chile (2017).

la reintegración al capitalismo [...]. Pero detrás del ‘¡Ya basta!’ zapatista hay otra cosa, sin la cual el zapatismo no tendría la fuerza que tiene. Detrás de la urgencia del ‘¡Ya basta!’ hay otra temporalidad, la temporalidad del *caminamos, no corremos, porque vamos muy lejos*. El núcleo del zapatismo es la construcción paciente de otro mundo, la creación aquí y ahora de otras relaciones sociales. [...] Luchan contra el capitalismo yendo más allá del capitalismo. Esta es la digna rabia».

En las formulaciones que nos ofrece Holloway pareciera que el vínculo que se genera entre la negatividad y lo que ella busca (en el caso de la «digna rabia», la dignidad), es algo meramente contingente y casual. Habría ocasiones en que los movimientos emergen a partir de la rabia y ello, a veces, deviene digna rabia. Stoetzler (2012, p. 192) ha llamado la atención también sobre esta falta en Holloway, indicando una de sus más graves consecuencias: la «revolución-como-negación-del-capital» no tiene porqué interpretarse como «comunismo-como-negación-del-capital»; nada impide que sean los fascistas los que vengan a negar el capital en nombre de algo aún peor y más jerárquico o que, en cualquier caso, la negación no se diluya en meras prácticas insurreccionales, nihilistas e individualistas.

El modo como, estimo, puede solventarse esto es, simplemente, remarcando los aspectos tímidamente aceptados y más descuidados por el marxismo abierto, y ponerlos en el corazón de la cuestión de la revolución. En primer lugar, hay que enfatizar los aspectos éticos de la revolución: hay un ideal, por ejemplo, el de la dignidad humana. Esta dignidad está todo el tiempo siendo pisoteada por las jerarquías: las jerarquías impiden que exista mutuo y pleno reconocimiento de toda la individualidad que nos compone (Gunn y Wilding 2021); quieren cercenarnos y convertirnos en meras personificaciones de categorías. Nos arrebatan, con ello, la «igualdad» y la «libertad» (Bonefeld 2013, p. 22) y el poder ser individuos «en control de sus condiciones sociales (Bonefeld 2013, p. 32). De este modo, a la hora de actuar revolucionariamente, negamos, pero lo hacemos orientados de acuerdo a una norma, la de construir un mundo donde haya «autonomía» individual y colectiva y nos reconocemos como «fines en sí mismos» (Bonefeld y Psychopedis 2013, p. 3). Es, en este sentido, negación; pero no mera negación, sino que «comunismo-como-negación-del-capital» (Stoetzler 2012)<sup>17</sup>.

17 Compréndase que esto podría aplicar para cualquier categoría de opresión. Como ha indicado Nicholas (2021), en relación al género como categoría, el así llamado «feminismo crítico del género», en lugar de pretender un «feminismo utópico» desprovisto de categorías, resignifica el género, desplazándolo a «diferencias biológicas». De este modo, se presenta como un discurso negador, pero no negador de toda forma de categoría e identidad, sino de unas en concreto (las actuales). En contraste, podría sugerirse, en analogía con Stoetzler, que deberíamos hablar de *queer-como-negación-del-género/sexo* (o *del-patriarcado*) y un largo etcétera en relación a las otras categorías de opresión.

En segundo lugar, en línea con lo que se señaló antes, si hemos comprendido que no sólo las identidades asociadas al capitalismo implican pérdida de autonomía, libertad y dignidad, sino que múltiples ejes de la vida social pueden tener categorías que se prestan para el establecimiento de jerarquías entre individuos, para el disciplinamiento de cuerpos y para la imposición de identidades determinadas con afán clasificatorio, identificatorio, estabilizador y normalizador, entonces, en última instancia, el movimiento revolucionario, necesariamente, ha de ser un movimiento anticapitalista, antipatriarcal, antirracista, anticapacitista, etc., o, lo que es lo mismo, un movimiento antijerárquico que busca la plena ausencia de dominación, la *ἀναρχία* (*anarkhia*). La idea de un movimiento revolucionario que es coherente con el marxismo abierto, en consonancia con lo dicho por Gunn<sup>18</sup>, es un movimiento de naturaleza *anarquista*<sup>19</sup>. Además, si esto último es el caso, y sobre esto no cabe profundizar (dado que ya ha tenido cierto recorrido dentro de la literatura<sup>20</sup>), y si hay un compromiso activo por la negación de todas las jerarquías y sus categorías, entonces ha de ser tal movimiento consciente de los modos en que ellas se intersecan, co-constituyen, dependen y están en simbiosis, en otras palabras, el movimiento ha de ser necesariamente *interseccional*.

#### IV. CONCLUSIÓN

A lo largo de este trabajo ha sido posible observar que el marxismo abierto nos provee herramientas teórico-conceptuales que son útiles para pensar un movimiento revolucionario de naturaleza antiidentitaria. Ofrecer un acercamiento a las jerarquías como distintos procesos de abstracción y fetichización, que tiene por contrapartida el que se niegue la humanidad de los individuos en favor de personificaciones abstractas (identidades), se presenta como un método útil para aproximarse tanto al capitalismo como a otros sistemas de dominación.

Se ha mostrado también que, para hacer referencia al título de este trabajo, el antiidentitarismo del marxismo abierto está justificado. Sin embargo, también se ha hecho patente que los exponentes principales del marxismo abierto no han sido plenamente coherentes con ese antiidentitarismo. Existe en varios textos

18 «Lo que tradicionalmente se ha considerado política ‘marxista’ es, de hecho, sociológica, y la política auténticamente marxista equivale a una política de tipo anarquista» (Gunn 2004, p. 26).

19 En línea con lo sostenido por autores como Bookchin (1986) o Graeber (2004), con «anarquista» no debemos entender ninguna teoría o postulados filosóficos o sociológicos que impliquen que aquí estamos asumiendo sea cual sea cosas que hubiesen dicho en sus textos autores como Bakunin, Kropotkin o cualquier otro exponente histórico. El anarquismo es comprendido aquí meramente como una «ética», como la idea de la necesidad de la abolición de toda forma de jerarquías sin otro compromiso teórico.

20 Cf. Willis y Rogue (2012) y Dupuis-Déri (2016).

un sesgo marcado hacia el anticapitalismo, que puso en duda —esto justificó esta investigación— si desde esta corriente la revolución, la lucha y la emancipación solo ocurren en contra y del capitalismo y no contra y de otros ejes de dominación como el sexo, la sexualidad, la raza, etc. Esta insuficiencia fue solventada a partir de encontrar oportunos paralelismos entre la dominación capitalista y la cisheteropatriarcal, lo que motivó aseverar que la idea de revolución debe concebirse como una lucha de una humanidad que está siendo negada por las categorías de opresión en contra de esa negación: es una humanidad que puja por negar la negación.

Finalmente, es de interés observar aquellos aspectos coherentes con el marxismo abierto que la revisión aquí ofrecida hizo que se destacaran, y que además muestran la afinidad de esta corriente con lo que se trabaja desde las *radical politics* contemporáneas. Los aspectos se resumen en tres. 1) La relevancia que tienen las políticas prefigurativas a la hora de avanzar en un desdisciplinamiento del cuerpo, que es resultado de las inscripciones y sedimentos que quedan en nosotros producto de permanentes procesos de fetichización. 2) El carácter necesariamente interseccional que ha de tener la aproximación de un movimiento antijerárquico hacia las jerarquías, entendiendo que la lucha es una lucha contra todas las formas de dominación a la vez y los productos que ellas generan como resultado de intersecarse. 3) Que la revolución tiene una dimensión ética y normativa ineludible que es lo que, finalmente, evita que las prácticas de negación se diluyan en meras prácticas insurreccionales que no ofrecen una fuerza creadora (y, por consiguiente, emancipatoria).

#### V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, S. (2019), *Fenomenología queer: orientación, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- BALIBAR, E. (1991), «Racismo y nacionalismo» en Wallerstein Immanuel y Balibar, Etienne, *Raza, nación y clase*, Madrid: IEPALA, pp. 63-110
- BEY, M. (2022), *Cistem Failure: essays on Blackness and Cisgender*, Durham/Londres: Duke University Press.
- BONEFELD, W. (2002), «Estado, revolución y autodeterminación» en Bonefeld, Werner y Tischler, Sergio, *A 100 años del ¿Qué hacer? Leninismo, crítica marxista y la cuestión de la revolución hoy*, Buenos Aires: Herramienta, pp. 181-212.
- BONEFELD, W. (2013), *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- BONEFELD, W. & PSYCHOPEDIS, K. (2013), «Human Dignity: Social Autonomy the Critique of Capitalism» en Bonefeld, Werner y Psychopedis, Kosmas, *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Oxford: Hart Publishing, pp. 1-12.
- BONEFELDE ET AL. (2007), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana, Volumen II*, Buenos Aires: Herramienta.

- BOOKCHIN, M. (1979), «Self-Management and the New Technology», en *Telos*, 41, pp. 5-16.
- BOOKCHIN, M. (1985), «Were we Wrong?», en *Telos*, 65, pp. 59-74
- BOOKCHIN, M. (1986), «The Forms of Freedom», en Bookchin, Murray *Post-Scarcity Anarchism*, Montreal: Black Rose Books, pp. 163-192.
- BOOKCHIN, M. (2016), ¡Escucha, marxista!, Barcelona: Diacasa.
- BOURDIEU, P. (1998), *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Buenos Aires: Taurus.
- BUTLER, J. (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.
- Comité Invisible (2020), *La insurrección que viene*, Logroño: Pepitas de calabaza.
- DUPUIS-DÉRI, F. (2016), «Is the State Part of the Matrix of Domination and Intersectionality? An Anarchist Inquiry», en *Anarchist Studies*, 24, 1.
- EL HELOU, M. (2015), «From Ideology to Dogma? A Discussion about Femen, Aliaa Elmahdy, and Nudity in the Arab World», en *Kohl: A Journal for Body and Gender Research*, 1, 2.
- FABBRI, L. (1929), *El ideal humano*, General Picó: Ediciones de la Pampa libre.
- FOUCAULT, M. (2008), *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- GERSTENBERGER, H. (2017), *Die subjektlose Gewalt: Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot.
- GRAEBER, D. (2002), «Los nuevos anarquistas», en *New Left Review*, 13, pp. 139-151.
- GRAEBER, D. (2004), *Fragmentos de antropología anarquista y otros textos*, México D. F.: Ediciones La Social.
- GRUPO KRISIS (2018), *Manifiesto contra el trabajo*, Barcelona: Virus Editorial.
- GUNN, R. & WILDING, A. (2021), *Revolutionary Recognition*, Londres/Nueva York: Bloomsbury Academic.
- GUNN, R. (2004), «Notas sobre clase», en Holloway, John, *Clase = Lucha*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HOLLOWAY, J. (1993), «Open Marxism, History and Class Struggle», en *Common Sense*, 13.
- HOLLOWAY, J. (2004a), «Clase y clasificación», en Holloway, John, *Clase = Lucha*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HOLLOWAY, J. (2004b), «¿Dónde está la lucha de clases?», en Holloway, John, *Clase = Lucha*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HOLLOWAY, J. (2005), «Stop Making Capitalism», en Bonefeld, Werner y Psychopedis, Kosmas, *Human Dignity. Social Autonomy and the Critique of Capitalism*, Oxford: Hart Publishing, pp. 173-180.
- HOLLOWAY, J. (2007), «Autonomismo positivo y negativo», en Holloway, John *et al.* [comp.], *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HOLLOWAY, J. (2011a), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Santiago de Chile: LOM.
- HOLLOWAY, J. (2011b), *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires: Herramienta.

- HOLLOWAY, J. (2012), *Acerca de la revolución*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- HOLLOWAY, J. (2015), *Contra el dinero. Acerca de la perversa relación social que lo genera*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HOLLOWAY, J. (2017), *Una lectura antiidentitaria de El capital*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- HOLLOWAY, J. (2022), «Marx: ¿civilizado o salvaje?», en Holloway, John, *Hacia una teoría de la esperanza*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta, pp. 31-40.
- IÑIGO CARRERA, J. (2013), *El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- JAPPE, A. (2015), «¿Libres para la liberación?», en Jappe, Anselm, Maiso, Jordi y Rojo, José Manuel, *Criticar el valor, superar el capitalismo*, Madrid: Enclave de Libros, pp. 73-90.
- KINNA, R. (2016), «Utopianism and Prefiguration», en Chrostowska, S. y Ingram, James, *Political Uses of Utopia. New Marxist, Anarchist and Radical Democratic Perspectives*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 198-218.
- LANDAUER, G. (2019), *Llamamiento al socialismo. Por una filosofía libertaria contra el Estado y el progreso tecnológico*, Alicante: Ediciones el Salmón.
- Lazzarato, M. (2021), *Capital Hates Everyone: Fascism or Revolution*, Los Angeles: Semiotext(e).
- LÖWY, M. (1998), *Fatherland or Mother Earth? Essays on the National Question*, Londres: Pluto Press.
- Malatesta, E. (1975), *Socialismo y anarquismo*, Madrid: Editorial Ayuso.
- MARCUSE, H. (2005), *El hombre unidimensional*, Barcelona: Ariel.
- NICHOLAS, L. (2009), «A Radical Queer Utopian Future: A Reciprocal Relation beyond Sexual Difference», en *Thirdspace: A Journal of Feminist Theory and Culture*, 8, 2.
- NICHOLAS, L. (2021), «Remembering Simone de Beauvoir's 'Ethics of Ambiguity' to Challenge Contemporary Divides: Feminism Beyond both Sex and Gender» en *Feminist Theory*, 22, 2, pp. 226-247.
- ORGANIZANDO TRANS DIVERSIDADES (ASOCIACIÓN OTD CHILE) (2017) «Ni hombres, ni mujeres: existir más allá del binarismo de género» en *Letrans. Cuaderno de información, pensamiento y análisis del mundo trans*.
- PÉREZ, M. (2022), «No binario. Discursos y paradojas», en *Nueva sociedad*, 302.
- PRECIADO, P. (2002), *Manifiesto contra-sexual*, Madrid: Simancas.
- RAEKSTAD, P. y GRANDIN, S. S. (2020), *Prefigurative Politics: Building Tomorrow Today*, Cambridge: Polity Press.
- SOLANA, M. (2018), «Normatividad, asimilación y transgresión en *Teoría Queer*» en *Revista de filosofía Aurora*, 30, 51, pp. 775-796.
- STOETZLER, M. (2007), «Todo lo fluido se convierte en piedra: sexo e individuo en el contexto moderno», en Holloway, John et al. [comp.], *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.
- STOETZLER, M. (2012), «On the Possibility that the Revolution that will End Capitalism might Fail to Usher Communism», en *Journal of Classical Sociology*, 12, 2, 191-204.
- WALLERSTEIN, I. (1991), «La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad», en Wallerstein, Immanuel y Balibar, Etienne, *Raza, nación y clase*, Madrid: IEPALA, pp. 111-134.

- WILLIS, A. S. (2012), «Police at the Borders», en Daring, C. B. *et al.*, *Queering Anarchism. Essays on Gender, Power, and Desire*, Oakland: AK Press, pp. 33-42.
- WILLIS, A. S. (2019), «‘One among many’? Relational Panopticism and Negotiating Non-Monogamies», en *Sexualities*, 22, 4, pp. 507-531.
- WILLIS, A. S. & ROGUE, J. (2012), «Insurrections at the Intersections. Feminism, Intersectionality and Anarchism», en Dark Star Collective, *Quiet Rumours: An Anarcha-Feminist Reader*, Oakland: AK Press.
- ZADNIKAR, D. (2007), «Adorno y la posvanguardia», en Holloway, John *et al.* [comp.], *Negatividad y revolución. Theodor W. Adorno y la política*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

MAGDALENA P. GUÍÑEZ es Investigadora Adjunta en la Universidad Diego Portales.

*Líneas de investigación:*

Fenomenología, filosofía política, teoría crítica, ética, teoría de la revolución.

*Publicaciones recientes:*

- P. GUÍÑEZ, (Aceptado, publicación 2023). «¿Hay una teoría husserliana de la desigualdad? Para ampliar el concepto de destino a su dimensión social». *Isegoría*.
- P. GUÍÑEZ (2022). «La filosofía política de Husserl: un estado del arte», *Hybris. Revista de filosofía*, 13 (1): 13-40.

*Email: guinezcontacto@gmail.com*