



**Aporía y Por-Venir de la lucha de clases:
Deconstrucción e In-Direccionalidad.¹**

Javier Agüero Águila y Gustavo Bustos Gajardo*

No hay porvenir sin Marx.
Jacques Derrida, *Espectros de Marx.*

Negar sin interrogar el estatuto de la lucha de clases, pareciera ser un imperativo político de nuestra época. Sin embargo, este imperativo no respondería a exigencias filosóficas ni políticas de una herencia teórica crítica sino, por el contrario, advendría como una estrategia despolitizadora. Es ante esta situación que urge retomar y tratar la herencia que nos dejara Marx a partir de una deconstrucción de la lucha de clases. Por tanto, postularemos que la lucha de clases es menos un enfrentamiento directo de una clase contra otra y más la necesidad política de descubrir en lo continuo de la cotidianidad lo que es discontinuo. Esto nos obliga a replantear el estatuto de la lucha de clases a partir de una decisión urgente y no deducible genéricamente. Será a partir de las nociones de deconstrucción, lo aporético y la decisión en Derrida, que la noción de lucha de clases se abrirá hacia una condisión de la decisión, facilitando de este modo el estatuto de alteridad radical a la lucha de clases.

Palabras Claves:

Lucha de clases, Deconstrucción, Aporía, Responsabilidad, Hospitalidad, Decisión.

Aporéthic and the Future in the Class of Struggle: Deconstruction and In-Direction

Abstract

To deny without interrogating the statute of de class of struggle, it was seemming to be a political imperative of our epoch. However, this political imperative would respond neither philosophical requirements nor political requirements of a theoretical critical heredity but, on the contrary, it would come as des-political strategy. It is before this

¹ Ponencia presentada en Coloquio Internacional "A 160 años del Manifiesto Comunista. *Relecturas del pensamiento de Marx*", 26, 27 y 28 de noviembre del 2008 en el Centro Cultural Matucana 100 y la Biblioteca de Santiago. Organizó Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales y la Vicerrectoría de Extensión, Comunicaciones y Publicaciones de la Universidad ARCIS, con el auspicio de la Embajada de Francia

* Javier Agüero A es sociólogo de la UAHC y Magister © en Filosofía, mención Axiología y Filosofía Política de la U. de Chile. Gustavo Bustos G. es psicólogo de la UAHC. eaguero@academia.cl, gbustosg@gmail.com. Diagonal Oriente 5433, Depto. 12, Ñuñoa, Santiago, Chile.

situation that urges us to take and to approach the heredity that Marx was living us from a deconstruction of the class of struggle. Therefore, we will postulate that the class of struggle is less a clash of a class against other one, and more the need to discover in the continuous of commonness which is discontinuous. This forces us to restate us the statute of the class of struggle from an urgent and not deducible decision generically. It will be from the notions of deconstruction, the aporethic and decision in Derrida, that the notion of the class of struggle will be opened towards a condision of the decision, facilitating thus the statute of radical otherness to the class of struggle.

Key Words

Class of struggle, Deconstruction, Aporethic, Responsibility, Hospitality, Decision.

La in-cordura ética de la decisión

La posibilidad de atribuirle a la Lucha de clases una tonificación –o un sesgo-aporético, se arraiga en el sentido más clásico de una responsabilidad frente al cierre y arbitrio conceptual de la lucha de clases propiamente tal. Desde un sentido típicamente derridiano, la lucha de clases deja de ser un imperativo ético toda vez que la esquematizamos al interior de una dialéctica de la historia, en donde las fuerzas prefiguradas que la impulsan responden a intereses y posiciones específicas.

Ensayar una escritura de la lucha de clases es una de esas tareas políticas que hemos de nominar como imposible. No obstante, ello no ha de conducirnos al abandono político de nuestra marcha por (re)inscribir las composiciones singulares y acogerlas en un lugar por-venir, muy por el contrario, ante la imposibilidad, nuestra responsabilidad es la de asumir un *querer-decir*² del que, sabemos, no podremos dar cuenta. Dicho esto, entonces, nuestra escritura no será ni progresiva ni dada a la consciencia. Ante el atolladero de la imposibilidad, nuestra posibilidad de ensayar una escritura de la lucha de clases, advendrá como un despliegue que se deja evidenciar pero que no se dejará atrapar por ninguna categoría, ni siquiera por su impropia nominación. En este sentido, nuestro ensayo-intervención girará alrededor de una lucha de clases inatrapable y que, justamente por ello, siempre se escapará o estará más acá y más allá de esta escritura hablada (o en su defecto, leída).

En esta perspectiva, la lucha de clases debe comprenderse como un *querer decir* que deambula por los diferentes experimentos políticos -asociados al marxismo- sin arraigarse en ninguno de ellos, solamente despilfarrando ese perfume ético y de

² Derrida en la “*Forma y el querer-decir*” establece que el *querer-decir* es pura ausencia, es decir, aquello que es inatrapable, que se escapa o está más allá y más acá de la expresión. El *querer-decir* se encuentra en el decir, es incluso constitutivo de este aunque desborde completamente las manifestaciones orgánicas del sentido. La crítica a la metafísica que realiza Derrida es, en consecuencia, una crítica al logocentrismo que se despliega como una lectura atenta y profunda sobre aquello que emerge entre el acto inteligible del pensar y el contenido objetivo de este (noesis-noema). Ensayar un texto es, entonces, intentar escribir un entrecruzamiento entre lo que el pensamiento tiene de forma y el contenido que se manifiesta a través de las palabras que formalizan nuestro discurso, pero a su vez es aceptar que se queda uno atrapado en la imposibilidad de ser transparente. Cf. Derrida, J. ***La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje***. Primera versión publicada en la *Revue internationale de philosophie*, 1967-3, nº 81; en Derrida, J., ***Márgenes de la filosofía***, traducción de Carmen González Marín (modificada por Horacio Potel.), Cátedra. Madrid, 1998, pp. 193-212. Edición digital de ***Derrida en castellano***.

justicia que implica su propuesta de sociedad e incompatibilidad con la historia. Es en esta órbita que circula la noción de lo aporético y su vinculación con la lucha de clases, entendida esta como una *pura fuga* o dispersión que no se deja atrapar en ningún tipo de discursividad o instantaneidad socio-cultural y política. Este es el objetivo, indagar en la aporía como la imposibilidad del paso -o del transitar- por algún tipo de experiencia. No obstante esta idea central, ha resultado interesante para este trabajo poder dar cuenta –primero- de aquello que es precisamente lo contrario a lo aporético, es decir, la posibilidad del paso. Es en esta línea, que se comienza reflexionando sobre aquel horizonte -descrito por Derrida siguiendo a Séneca, Cicerón, Diderot y otros- que faculta la vulneración de los límites de la verdad, entendida esta como una relación con sus propias fronteras.³

En el texto *Aporías*⁴, Derrida plantea la cuestión inicial de re-pensar cuáles son los “límites de la verdad”⁵. Y es precisamente en esta dirección que asalta la verdadera pregunta que inquieta al autor: ¿Cómo dejarse arrastrar más allá de los límites de la verdad? Y de ser así ¿Cómo se pueden traspasar las fronteras de la verdad? Sin ir demasiado lejos, lo que se puede intuir desde estas interrogantes, es que si la verdad tiene bordes y límites para su propia autoafirmación, es porque en su naturaleza existe una relación muy profunda con aquello que la determina o la termina. La verdad depende de sus límites y es en tanto sus fronteras.

“La verdad es finita –se pensará-, o peor aún: la verdad se acaba”⁶. Sin embargo, y desde una perspectiva negativa, se podría pensar también que la verdad tiene fronteras que no hay que pasar. El punto, es que en ambos casos la verdad es ciertamente un problema, a través del cual se hace posible un paso hacia ese más allá de sus confines. Se reitera, que en la medida que la verdad es finita, su posibilidad está entonces directa y estrechamente vinculada con aquello que la determina o termina.

En este momento, el análisis derridiano comienza a desplegarse a partir de la temática de la muerte y su posibilidad de ser pensada como –última- frontera o bien, como la posibilidad del no paso. Si la muerte no tiene frontera, es porque todo el mundo muere, por tanto los confines de la vida se estrellan contra esta última experiencia a partir de la cual no existen experiencias posteriores. En esta perspectiva, la muerte se estabiliza como aquel paso improbable –o más bien imposible- que se niega a ser penetrado por el tránsito de la experiencia propiamente tal.

La muerte *de lo que va es de un cierto paso*⁷. Siempre implica desplazamiento y se descubre como una frontera que se deja atravesar. Se podría sostener que, de lo que va con este paso, es la instalación de que toda determinación es improbable. Si la muerte augura un más allá de sus fronteras, entonces las líneas demarcatorias del lenguaje, las nacionalidades e incluso las ciudadanía locales, caducan ante la incorporación relevante de la noción misma de frontera⁸. *Del otro lado de la muerte*, aparece como una promesa cautivante para quien -sumido en la certeza del término de la vida- ha descubierto que ni siquiera la experiencia más radical -y escasamente descriptiva- que es la muerte, lo define encadenado en los confines de la existencia.

³ Cabe señalar que la historia del marxismo habría insistido en entender a la lucha de clases como una ecuación con solución a la vista. En este sentido, la revolución propiamente tal tiende a achatarse al haber cumplido su objetivo histórico de la toma del poder, anulando con este gesto, la reinención hacia el por-venir de la lucha de clases.

⁴ Derrida, J. “Aporías” (*morir-esperarse (en) “los límites de la Verdad”*). Ed. Paidós, Barcelona, 1996. Conferencia pronunciada el 15 de Junio de 1992 en París.

⁵ Derrida, J. Op.cit. pp. 16.

⁶ Ibid.

⁷ Según nota de la traductora, la frase ocupada por Derrida en francés es *il y va d'un certain pas*. Derrida, J. op.cit, pp. 22.

⁸ Derrida, J. Op. cit. pp. 24.

La promesa de la penetración de la muerte, aparece, a fin de cuentas, como una crítica salvaje a la categoría, a la metafísica de la presencia y toda la nomenclatura logocéntrica.

La aporía se estabiliza entonces como la imposibilidad de movimiento, de tránsito y desplazamiento hacia dimensiones, espacios o instancias ulteriores. Se intuye como una parálisis que inhibe cualquier intención de desplazamiento, dejando instalada a la idea de frontera sólo como una promesa del más allá, pero con la cierta improbabilidad de experimentar su paso y comprometer una experiencia. A fin de cuentas, una configuración que anula toda presencia, presente y forma.

Por cierto que la intención derridiana en esta línea, se enfoca a inducir, primero, que todo contexto es traspasable, que no existen situaciones o fenómenos que se presenten como infranqueables para la experiencia. Todo iría, en esta dirección, de un cierto paso o movilidad. La conformación de las lenguas –idiomas- por ejemplo, resulta imposible sin esa babelización que supone, en primer término, otra lengua para conformarse a sí misma. La ipseidad, o la relación absoluta con lo mismo –o consigo mismo- es una metáfora que, básicamente, es la posibilidad de acoger al otro en tanto uno, sin posibilidad de atomización. Los idiomas son precisamente el resultado de barreras -fronteras- atravesadas, permeadas por la movilidad de la lengua que busca sus ajustes particulares más allá de los límites auto-impuestos por una –inexistente- feudalización del lenguaje. Esta es precisamente la idea de hospitalidad, la cual se relaciona, como se ha visto, con la posibilidad de traspasar y acoger. Aquél que franquea los límites puede ser recibido, puede dar el paso y experimentar el ingreso al -o a lo- otro, al hogar que está siempre en espera más allá de si se llega o no.⁹

Una línea que divide, que se instala como borde y como –nuevamente- promesa de tránsito, se despliega dejándose intuir más allá de si se franquea o no. Esta línea es indivisible de sí misma tanto a nivel pragmático como simbólico. Su condición propia es operar como una figura que permite comprender un antes y un después, un más acá y un más allá. En esta configuración divisoria e in-divisible a la vez, surge un problema, se presenta ella misma como un problema nuevamente. Todo lo que va de un cierto paso se presume problemático. Por ejemplo: una ecuación matemática, es una línea divisoria entre su in-solución y solución final. Para esto se debería pasar por la experiencia problemática de la ecuación, la que, sin embargo una vez atravesada, permite la articulación de un saber que sólo fue posible a partir de la identificación de un problema. Derrida señala: “*Hay un problema desde el momento en que esa división intrínseca divide la relación consigo misma de la frontera y, por consiguiente, el ser uno mismo, la identidad o la ipseidad de lo que sea*”¹⁰. Un problema es una pro-yección, un pro-yecto. Es el imaginario inconsciente de que algo más allá –de él mismo- es posible de encontrar. Un problema es, precisamente, lo no-aporético.

Es necesario para este trabajo y en su objetivo de repensar la lucha de clases, tomar algunas ideas desarrolladas por Derrida en términos de implicar a la noción de aporía con los conceptos de tiempo, ser y ente. Como se propone en el texto *Ousia* y

⁹ La idea de hospitalidad como la posibilidad de acoger el rostro del -o lo- otro, se encuentra trabajada en profundidad en el texto de Derrida “*Adiós a Emmanuel Levinas*”. Ver: Derrida, J. “*Adiós a Emmanuel Levinas*”. Ed. Trotta. Madrid, 1998. pp. 40. En este texto Derrida cita textualmente a Lévinas, quien señala: “(la intencionalidad, la conciencia de) es atención a la palabra o acogida del rostro, hospitalidad y no tematización”. En Lévinas, E. “Totalidad e infinito”. Traducción al castellano de D.E. Guillot.. En *La Tracce de l’autre*. Salamanca 1977.

¹⁰ Derrida, J. “*Aporías*” (*morir-esperarse (en) “los límites de la Verdad”*). Ed. Paidós, Barcelona, 1996. Conferencia pronunciada el 15 de Junio de 1992 en París. pp. 29.

*Gramme*¹¹, la intención de la crítica derridiana va dirigida, precisamente, a la idea de presencia, forma y temporalidad de esas formas, a las cuales identificaba como aspectos constituyentes del ser y el ente. En esta dirección, Derrida asume la imposibilidad del ser o del no-ser, esto sería aporético en la medida que resulta imposible entender a la noción de tiempo en estos dos niveles. El presente no es lo que es, puesto que se desvanece en la medida que se presencia y deja de ser un inmediato ahora. El ser entonces es sólo –o se despliega en- el tiempo vulgar, y no en otro como lo pretendía Heidegger.

En consecuencia, nos preguntamos: ¿Ha sufrido la lucha de clases una cosificación en tanto presente que inhabilita su despliegue hacia el porvenir? ¿Es el ente a la lucha de clases lo que el ser es a la revolución?

Lucha de clases y responsabilidad

Esto lleva a una suerte de laberinto difícilmente descriptible. Puesto que si el ser es ser en tanto una temporalidad que lo inhabilita de facto –presente- y, por lo tanto, la aporía del ser y el tiempo es tal en tanto no existe la experiencia del ser, estaríamos en condiciones de establecer de que la aporía misma es una experiencia que no existe pero que se experimenta a nivel ontológico. La otra interrogante que propone Derrida a modo de salida es: ¿es posible, en este plano, una experiencia que no sea experiencia de la aporía?

Con todo, la aporía parece indicar un camino hacia la responsabilidad de lo indecible y lo im-practicable como condición irreductible frente a los problemas que la deconstrucción ha identificado como urgentes: la justicia, la política, la democracia, y, por cierto –al menos para nosotros-, la lucha de clases. A través de ella se establecen ciertas direcciones para considerar esa alteridad radical que se escapa a la historia, al logocentrismo y la metafísica de la presencia, y que, a juicio de Derrida, deben incorporarse como disposiciones éticas frente al ejercicio mismo de la decisión.

Este último concepto –decisión- cobra en este momento particular importancia en el texto y análisis derridiano, al tiempo que se establece como una dirección imperativa de seguir para este trabajo. A juicio del autor, la decisión, para ser efectivamente ética y responsable, debe fundarse en un deber del sin-deber, en una suerte de antinomia que en su propio despojarse de normas, leyes y discrecionalidades, reivindique su propio deber. Para ser responsable, la decisión no debe desplegarse atendiendo al desarrollo de conceptos o saberes presentables, menos incorporando como razón última de su naturaleza conocimientos o saberes preestablecidos.

La decisión es una locura, un instante de irresponsabilidad frente a las determinaciones conceptuales, logocéntricas y relativas a la metafísica de la presencia, pero de responsabilidad radical frente al objeto de nuestra decisión, el cual no será afectado por condicionantes externas, valores, prejuicios, etc. sino, efectivamente, por ese sin deber que se instala como el deber de toda decisión. Derrida sostiene: *“Es preciso, pues, que se tome la decisión, así como su responsabilidad, interrumpiendo la relación con cualquier determinación presentable, pero manteniendo al tiempo una relación presentable con la interrupción y con lo que*

¹¹ Derrida, J. “Ousia y Grama. Nota sobre una nota de Seind und Zeit.” Primera versión publicada en *L’endurance de la pensée* (libro colectivo, *Pour Saluer Jean Beaufret*), Plon, 1968. Finalmente en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972. Traducción de Horacio Potel para *Derrida en Castellano*.

*ésta interrumpe*¹². La decisión entonces, debe desplazarse a un plano donde los resultados de ella misma sean anulados, y más precisamente, a un terreno donde todo compromiso con el concepto y definiciones ulteriores no alcancen posibilidad de instalación. No obstante, la decisión misma debe establecer un vínculo con aquello que la interrumpe respecto de sus conclusiones y consecuencias. Es en este momento que se puede configurar un desplazamiento ético y de responsabilidad que se sustraiga de instrumentalizaciones de orden arbitrario; la decisión tiene que ver con aquello que corta el proceso de implementación de la presencia, pero por sobre todo, debe relacionarse con ese corte, con esa interrupción que es precisamente la ruta de lo indecible, la locura y de la (i) responsabilidad.

Sin embargo, y pese a lo necesario que resulta para dotar de responsabilidad a la decisión ésta interrupción a la consolidación conceptual que se desprende de la decisión propiamente tal, Derrida establece que esta interrupción puede significar también una frontera susceptible de ser traspasada, es también una marca y un umbral para configurar el espacio ético de la decisión. Esta última, para ser sustraída de su temporalidad requeriría de una disociación instantánea del presente, de una *"différance del en el ser consigo del presente"*¹³. Esta aporía entonces, es fruto de un doble concepto de frontera. Primero de aquel que se relaciona con la presencia y con la posibilidad cierta de instituir, y segundo, de aquella interrupción que deshace esta institución y desplaza a la decisión a una dimensión no arbitraria, escasamente cuerda e idealmente ética.

En términos generales, en el texto derridiano es posible leer que la aporía no es sólo una posibilidad para el pensamiento, sino que lo es además para la ética y la moral¹⁴. En esta línea, el pensamiento aporético representa una oportunidad para reinstalar una reflexión de acuerdo a la imposibilidad de direccionar –y arbitrar sobre– fenómenos como la justicia, la democracia, la política y, particularmente, la lucha de clases.

Como lo sostiene Carlos Contreras en el artículo *"De lo oblicuo a lo aporético. Responsabilidad, justicia y deconstrucción"*, la aporía es el relevo del pensamiento oblicuo por uno efectivamente aporético. Más allá del intento de penetrar la aporía, lo que se sugiere como ejercicio más prudente ha sido la oblicuidad respecto de dimensiones específicas como las que se han mencionado. No hay capacidad de tematizar, por ejemplo, la lucha de clases, no se le puede definir ni atrincherar al interior de márgenes conceptuales precisos, ya que en ese momento la lucha de clases como disposición ética y de responsabilidad pierde su carácter de porvenir y se transforma en un sistema finito, inmanente¹⁵.

La lucha de clase debiera reafirmar ella misma este axioma. Las (re)conceptualizaciones históricas y políticas del marxismo habrían insistido en definirla objetualmente, administrando la ilusión de que se puede acceder a ella como un objeto y una materialidad que es sólo presencia, causa y consecuencia histórica.

Desde esta perspectiva, la lucha de clases como posibilidad para la deconstrucción es una experiencia imposible, y al mismo tiempo es la deconstrucción misma. Siguiendo al texto de Contreras en su cita a Derrida: *¿y si la verdad de la*

¹² Derrida, J. Op. Cit. pp 37.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ver Contreras, C. *"De lo oblicuo a lo aporético. Responsabilidad, justicia y deconstrucción"*. Revista de filosofía Universidad de Chile nº 63, Santiago, 2007, pp. 111.

¹⁵ El texto de Derrida que contiene estos argumentos es: Derrida, J. *"Fuerza de Ley"*. Ed. Tecnos. Madrid, 1997.

*objetividad no tuviera ya la forma de objeto?*¹⁶ Esto permite repensar a la dialéctica en su afán de buscar la verdad contenida tras la forma del objeto que -a su juicio- es la lucha de clases. ¿Qué ocurriría si efectivamente la verdad de la objetividad no tuviera ya la forma del objeto? El marxismo pos-marx se cae en relación a su proyecto idealmente emancipador; la revolución misma pierde su condición distributiva de sentido desplazando lo “objetivamente verdadero” a un triunfo de la presencia. La lucha de clases entonces, es no tematizable al igual que la justicia y la democracia, se le traiciona toda vez que se le categoriza e interpela objetivamente¹⁷. Su tratamiento debiera –como primer paso de la responsabilidad- ser efectivamente oblicuo, indirecto y no teleológico.

El ir directo a la lucha de clases, implicaría asumir a-priori la existencia de un objeto, y, siguiendo a Contreras, la conciencia de la existencia de un problema, el cual puede ser traspasado y promete fronteras transitables hacia su solución. La objetivación es el despliegue de un Cartesianismo fundamental, el cual se propone como una división del hombre frente a las cosas, cosificándolas y restándole toda capacidad de expresar –lejos de la categorización- sus propias rutas significantes.¹⁸

Aporías de la lucha de clases, o el espectro de Marx de W. Benjamin.

Si bien no podremos -debido a que nuestro querer-decir (en su imposibilidad de manifestación y transparencia pero como consecuencia inevitable de la autopoiesis del logos y su generación) nos impide- dar cuenta, delimitar, enmarcar y determinar las formas y expresiones de la lucha de clases en la historia, ello no implica que no podamos –y quizás debamos- interrogar su estatuto. La herencia que hemos recibido de Marx, y de la cual aquí nos hacemos cargo, no es otra más que el paso de un acontecimiento político que responde a exigencias filosóficas y políticas por des-delimitar la práctica material de toda teoría crítica. Contra las estrategias despolitizadoras de la economía neoliberal, asimismo, contra las disposiciones auto-reflexivas orientadas a desarticular de modo abstracto los soportes empíricos de la realidad socio-política¹⁹, se hace cada vez más urgente retomar y potenciar una

¹⁶ La cita es sacada del artículo de Carlos Contreras que se ha señalado anteriormente. La cita y el texto al que hace referencia es: Derrida, J. “*Du Droit à la philosophie*”. Ed. Galilée. Paris, 1990.

¹⁷ Cf. con: Derrida, J. “*Fuerza de Ley*”. Ed. Tecnos. Madrid, 1997. pp.25.

¹⁸ Resulta interesante reflexionar sobre los alcances epistemológicos que trae consigo la noción de oblicuidad. La separación eidética entre sujeto y objeto propuesta por Descartes tiende a diluirse, a no ser responsable en lo que a fenómenos como a la justicia y la lucha de clases se refiere. La supuesta verdad contenida tras el objeto, se relativiza ante la in-direccionalidad de lo oblicuo, desestimando todo cruce dialéctico entre sujeto y objeto relativo a la búsqueda de síntesis y conocimientos instituidos.

¹⁹ Las disposiciones auto-reflexivas de la teoría crítica nos han conducido políticamente a una falta de confirmación práctica y, por tanto, al desvanecimiento del compromiso crítico de la teoría al quedar esta reificada en su propia especulación mental. El despliegue de esta reflexión interna a pesar de volcarse sobre un campo externo de realización carece, al menos en su expresión cotidiana, de una materialización re-politizadora de la técnica. La dialéctica negativa, característica de la teoría crítica, queda finalmente encapsulada en un quehacer puramente contemplativo, esto es, la estructura analítica de cuestionamiento e interrogación –científica, política y técnica- de las prácticas reificadas se mantienen separadas de toda praxis. A pesar del interés genuino de la teoría crítica por implicarse –y por qué no decirlo, de *impregnarse*- de las posibilidades reales de violentar en acto la irracionalidad presente en la historia y la sociedad, ella no avanza más allá de una (necesaria) redefinición conceptual de las transformaciones históricas que han de realizarse en el campo de las relaciones entre lo económico, lo político y lo social.

deconstrucción de la lucha de clases propiamente tal. Pero, sólo nos podemos abocar a dicha tarea en cuanto desvinculemos el pensamiento de Marx de la doctrina marxista. De ahí que heredamos a Marx en su alteridad, esto es, a través de otros y diversos <<vínculos de filiación>> no marxistas (pero *quizás* algunos de ellos siendo abiertamente y otros tan sólo sigilosamente marxianos). Heredamos a Marx *aquí y ahora* así como heredamos-tramitamos las ruinas del pasado al adueñarnos de “*un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro*”²⁰, es decir, nos apropiamos de Marx disociándolo de cualquier atisbo teleológico que pretenda presentarse en lo político. Al igual que W. Benjamin es a partir del instante fugaz, en el relampagueo de la historia, que la posibilidad de la lucha de clases se vuelve una decisión urgente y singular, una decisión no deducible genéricamente. En otras palabras, nos interesa señalar en este *aquí y ahora* de la lucha de clases que ella se encuentra fuera de sí, “*irrecuperable en el continuo de un cálculo conceptual*”²¹ y, por tanto, nos asedia desbordando políticamente la universalidad a partir de lo particular. La lucha de clases, de este modo, es tanto la fuerza de los espíritus/espectros que asedian nuestro presente como el acontecimiento de lo aporético, de lo imposible que no tiene solución.

En *Espectros de Marx* Derrida señala que el espectro “*es siempre un (re)aparecido, (...) alguien que empieza siempre por volver, por regresar*”²² y que además, es siempre al mismo tiempo “*una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu*”²³. El espectro es, en consecuencia, aquello que se deja ver a través del relampagueo de la historia, o por decirlo intempestivamente, el espectro de la lucha de clases está en cómo heredamos la lucha de clases. En otras palabras, el atolladero sin salida al que oblicuamente tratamos de enfrentamos es aquel donde la emancipación en sí misma siempre queda pendiente. No hay universalidad de la lucha de clases, con esto queremos decir que, es falso el hecho de que la locomotora de la historia se nos presente como el contenido objetivo de la historia, así también, es falso que los actos inteligibles del pensar nos permitan identificar las condiciones futuras de un enfrentamiento frontal y directo entre el *Uno* hegemónico y el *dos* rupturista de esta disputa. La lógica de la oposición directa, el enfrentamiento del *dos* respecto de lo *Uno*, en su afán teo-materialista (determinista) perdió de vista aquello *no constituido, la pura ausencia* constitutiva del potencial revolucionario. En el texto *Las luchas de clases en Francia*, Marx sostuvo que las ganancias del proletariado no son más que ciertas demarcaciones del terreno para su emancipación revolucionaria, razón por la cual, como ya dijimos, la emancipación en sí misma siempre queda pendiente. En consecuencia, ensayar una escritura de la lucha de clases, *aquí y ahora*, es para nosotros apropiarnos de la responsabilidad de intervenir al modo de un Benjamin entendido desde Derrida, esto es, asumiendo el gesto de *echar mano al freno de emergencia* desde aquel acontecimiento siempre irruptivo –la lucha de clases- que impide a la locomotora de la historia su propio progreso. De un modo inverso al de Marx, o bien, en el intento de leer a un Marx aporético, la escritura de la historia está en pensar lo imposible desde el corte en el camino que nos legara Benjamin al no sumergirse en los causes (y las causas) de un materialismo histórico que *toma a su*

²⁰ Benjamin, W. *Tesis de filosofía de la historia*. Traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973. Versión digital en *Derrida en castellano*.

²¹ Ripalda, J. M^a. *Espíritu/espectro de Chris Hani*. En de Peretti, C (ed.) *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, P. 17.

²² Derrida, J. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 2003 (cuarta edición), P. 25.

²³ Derrida, J. Op. cit. p.20.

*servicio a la teología*²⁴ para garantizar la proyección de un proyecto revolucionario. En este sentido, Benjamin nos expone a lo que podríamos denominar una inestabilidad política de la dialéctica, esto es: nos confronta al hecho de que no hay superación ni reconciliación posible entre tesis y antítesis (entre una clase y otra), puesto que existe una condisión entre ellas posibilitada por el despliegue de lo no constituido a través de la *cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra*²⁵. Los que ya no están y los que aún no han llegado se dan cita con la finalidad de pensar las imprevisibles consecuencias de la emancipación. Los que ya no están y nosotros –los que estamos– nos damos cita para enfrentar las fuerzas de la *tra(d)ición*²⁶ desde un lugar indecible. Ripalda, por su parte, leyendo a Derrida y a Benjamin, nos propone para esta cita descubrir en lo continuo lo que es discontinuo, más que oponerle a este continuo otro continuo de buenas intenciones. Es de este modo como pensamos a la lucha de clases: ya no como una parte constitutiva de los continuos inmovilizantes de la historia que tienden al progreso del status quo (que algo cambie para que todo siga igual), sino por el contrario, posibilitando la imposible apropiación de herencias descentradas, herencias que se abren eternamente a nuevas tareas y a nuevos proyectos.

Las voces políticas de la lucha de clases, en virtud de nuestro *aquí y ahora*, son aquellas voces que escapan de la maldición del dogma y que, como señala Ripalda son “*el fondo incartografiable de la decisión*”²⁷, ergo, posibilidad de emanciparse sin gestar el Cumplimiento de una Obra, es decir, sin dar Cumplimiento a una universalidad que niega lo particular. De algún modo, W. Benjamín ya había enunciado esto al promover la siguiente premisa: “*¡todo el poder para lo particular!*”.

²⁴ Benjamin, W. Op. cit. La referencia corresponde específicamente a la primera tesis donde Benjamin deja en evidencia la nefasta relación entre materialismo histórico y teología. Nefasta porque clausura las posibilidades del sujeto revolucionario al someterlo al determinismo histórico de una lucha de clases que ha de resolverse positivamente a favor del proletariado. Sin embargo, sabemos por experiencia, así como también lo supo Benjamin, que *el enemigo no ha cesado de vencer* (sexta tesis) y, por ende, que ninguna determinación puede garantizar al proletariado la victoria. Por lo demás, cabe destacar que la lucha de clases no es un problema a resolver, sino por el contrario, es lo imposible que se manifiesta a través de los destellos de la historia.

²⁵ Benjamin, W. Op. Cit. Segunda tesis

²⁶ Al escribir la palabra *tra(d)ición* de este modo, nuestra intención es apelar a la famosa cita del *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx, que versa así: “*Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su exilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal*”. Las fuerzas de la tradición oprimen el cerebro de los vivos al traicionar/conjurar e incluso tratar de exorcizar e increpar a los espíritus del pasado, cuando de lo que se trata, por lo menos para nosotros, es de llamar a los espectros, a los fantasmas sin memoria (exordio), para truncar la sucesión negociada (la incorporación) e impedir al mismo tiempo la aniquilación de los espectros que nos conciernen. Esta llamada contra la *tra(d)ición* se anuncia para desquiciar y transformar el porvenir. Cf. Marx, K. *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* C. en *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú 1981, Tomo I, páginas 404 a 498. **Edición Digital Red Vasca Roja**; digitalizado y preparado por José Julagaray, Donostia, Gipuzkoa, Euskal Herria, 25 de septiembre de 1997. Ver también, Derrida, J. Op. Cit., Pp. 124-125.

²⁷ Ripalda, J. M. Op. Cit. P. 21.

Si el poder está de lado de lo particular es factible dismantelar los elementos que componen la lucha de clases utilizando para ello el poder de las decisiones para reconfigurar la indeconstructibilidad de los antagonismos. Dicho esto, podemos pensar que la lucha de clases es, precisamente, lo indecible que se presenta aporéticamente como el lugar de la lucha por-venir. En definitiva, lo que aquí y ahora nos interesa son los rostros singulares de la lucha de clases y no sus anquilosadas manifestaciones universales.

El aquí y ahora está orientado, por decirlo de un modo, hacia el por-venir. Los rostros singulares, o bien, el singular-plural de la lucha de clases es equivalente al *Libro por venir* puesto que, como dijera Derrida, advienen como lo imposible que desespera y, por tanto, “*aunque tenga un futuro (...) ya no será lo que fue*”²⁸. La urgencia de la decisión del *aquí y ahora* de la lucha de clases puede ser entendido como el “*acontecimiento inesperado e imprevisible del que viene, en cualquier momento, con antelación o con retraso, en absoluta anacronía*”²⁹ a luchar contra la negación de sí mismo y del otro radicalmente otro. Para decirlo de otro modo, la lucha de clases hace lo imposible por enfrentarse a la destrucción de la particularidad en manos de la universalidad del ser-sí-mismo, nos convoca a una hospitalidad incondicional de *lo no constituido* de la existencia. Este gesto intempestivo, nos enseña que la lucha de clases existe sólo gracias a que es una de las posibilidades del ser-con, en tanto ser-en-común, por tanto, lo que se nos revela a través de ella es nuestra existencia fuera de sí, desbordada y abierta al *entre* donde todo *ser-junto* es *ser-con*. El ser-con (tanto de la lucha de clases como el del sujeto singular) se define, en consecuencia, como relación no absoluta, es decir, “*como posición real de la existencia*”, como comunidad inacabada, “*libre y emancipada de la esencia, del producto, del fin, del origen, de la obra*”³⁰. Ahora bien, cabe destacar que el *ser-con* es apertura incesante a lo otro, permite a lo *singular-plural* constituirse en el articulador de “*existencias concretas, irrepitiblemente singulares que comparecen en el mundo, formando al mismo tiempo una pluralidad irreductible a cualquier tipo de sustrato unitario originario*”³¹. En este sentido, estar fuera de sí es condición *sine qua non* de que al interior de la lucha de clases, su núcleo incartografiable, autoriza al ser-en-común encontrarse coexistiendo y desbordando los cauces de la Idea, el Estado y la Voluntad. Pensar la lucha de clases implica, por lo ya señalado aquí, que el ahora está abierto a un aquí libre de inventarse y definirse libremente “*uno-con-el-otro*”, esto es, a partir de un momento de decisión incalculable tanto a priori como a posteriori. Es esta dimensión del ser-en-común aquello que nos permite escrituras de la historia que

²⁸ Derrida, J. **Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas**. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid, 2003, P. 20. Hemos decidido apelar al texto *El libro por venir* como equivalente a la lucha de clases porque, de acuerdo a nuestras consideraciones existe la presencia de cierta simetría entre el libro y la lucha de clases, en ambos se despliega una ardua lucha contra el fetichismo sacralizante de la degradación mercantil

²⁹ Derrida, J. Op. Cit., 2003, Pp. 296-297. Derrida señala en lo que sigue del pasaje citado que: la hospitalidad incondicional es reclamada por los espectros que nos visitan y asedian intempestivamente, razón por la cual –y aquí ya no es Derrida sino nosotros- consideramos que la lucha de clases es esta llamada a la hospitalidad, en cuanto es en ella que la alteridad radical del otro solicita respeto, acogida y que nos conduce a rastrear en nuestro interior los rastros y huellas de la alteridad y del pasado que nos constituyen.

³⁰ Cf. Vidarte, P. **La comunidad enancypada**. Revista anthropos: Huellas del conocimiento, N° 205, 2004 (Ejemplar dedicado a: Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político), pp. 78-85.

³¹ Perreti, C. La otra escritura del cuerpo in-mundo. Revista anthropos: Huellas del conocimiento, N° 205, 2004 (Ejemplar dedicado a: Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político), pp. 70-77.

insisten en la descreación (imposible posibilidad) de una política donde la lucha de clases no sea aquel gesto de escribir un punto final que cierre los horizontes de posibilidad de la revolución.

El instante histórico, en su incesante relampaguear, hace que toda determinación de la lucha de clases sea, efectivamente, improbable. De este modo, la lucha de clases es el aquí y ahora que ha dejado de ser: paso denegado y rechazado para la experiencia que pone límites no a la idea de frontera, sino que a la misma experiencia de atravesar los antagonismos. En consecuencia, esta escritura de la lucha de clases al no buscar atravesar los antagonismos, no se nos presenta como un escudo o como un problema, sino por el contrario, se nos presenta como la posibilidad de experimentar la apertura extemporánea hacia el por-venir.

Lo que estaría figurando como telón de fondo de la historia del marxismo en relación a la lucha de clases, es que pretende tematizarla, objetivarla a través de la noción utilitaria de la forma histórica. Esta última facilita el tránsito problemático de una lucha que, efectivamente, no puede ser definida de manera directa ni solucionada como un problema. Derrida sostiene: “*exigir más frontalidad, más tesis o más tematización, suponer que se tiene la medida, nada parecería a la vez más violento y más ingenuo*”³². La defensa derridiana de un pensamiento oblicuo es, precisamente, un intento por superar la direccionalidad y al mismo tiempo al objeto como presencia y fin de esa direccionalidad. El marxismo después de Marx sería ilegítimo, en tanto entiende a la lucha de clases -y a la revolución misma- como un objeto relativo a la cosificación, presentación y dirección.

Bibliografía

- Benjamin, W. (1973) **Tesis de filosofía de la historia**. Traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid. Versión digital en **Derrida en castellano**.
- Contreras, C. (2007) **De lo oblicuo a lo aporético. Responsabilidad, justicia y deconstrucción**. Revista de filosofía Universidad de Chile nº 63, Santiago, 2007.
- Derrida, J. (1998) **Adiós a Emmanuel Lévinas**. Ed. Trotta. Madrid, 1998.
- Derrida, J. (1996) “**Aporías**” (*morir-esperarse (en) “los límites de la Verdad”*). Ed. Paidós, Barcelona. Conferencia pronunciada el 15 de Junio de 1992 en París.
- Derrida, J. (1997) **Fuerza de Ley**. Ed. Tecnos. Madrid.
- Derrida, J. “**Ousia y Grama. Nota sobre una nota de Seind und Zeit**.” Primera versión publicada en *L'endurance de la pensée* (libro colectivo, *Pour Saluer Jean Beaufret*), Plon, 1968. Finalmente en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972. Traducción de Horacio Potel para *Derrida en Castellano*.
- Derrida, J. (1993) **Passions**. Ed. Galilée. Paris.
- Derrida, J. (2003) **Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional**. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, (cuarta edición).
- Derrida, J. **La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje**. Primera versión publicada en la *Revue internationale de philosophie*, 1967-3, nº 81; en Derrida, J., **Márgenes de la filosofía**, traducción de Carmen González Marín (modificada por Horacio Potel.), Cátedra. Madrid, 1998, pp. 193-212. Edición digital de **Derrida en castellano**.
- Derrida, J. (2003) **Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas**. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Editorial Trotta, Madrid.
- Lévinas, E. (1997) **Totalidad e infinito**. Traducción al castellano de D.E. Guillot.. En la *Trace de l'autre*. Salamanca 1977.

³² Derrida, J. “*Passions*” Ed. Galilée. Paris, 1993. pp. 30.

- Marx, K. (1981) **Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte** C. en *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, páginas 404 a 498. **Edición Digital Red Vasca Roja**; digitalizado y preparado por José Julagaray, Donostia, Gipuzkoa, Euskal Herria, 25 de septiembre de 1997.
- Perreti, C. La otra escritura del cuerpo in-mundo. Revista *anthropos: Huellas del conocimiento*, N° 205, 2004 (Ejemplar dedicado a: Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político).
- Ripalda, J. M^a. (2003) **Espíritu/espectro de Chris Hani**. En de Peretti, C (ed.) *Espectrográficas (Desde Marx y Derrida)*, Editorial Trotta, Madrid.
- Vidarte, P. **La comunidad enancypada**. Revista *anthropos: Huellas del conocimiento*, N° 205, 2004 (Ejemplar dedicado a: Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político).