

El porvenir de Marchant

Javier Pavez.

¿Aprenderemos a olvidarnos de la verdad, del sentido, de los sentidos verdaderos, aprenderemos, alguna vez, a trabajar la operación de los agregados?

Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres*.

Limen notable del texto: lo que se lee de la diseminación: *Limes*: marca, marcha, margen. Demarcación. Puesta en marcha

Jacques Derrida, *Fuera de libro (prefacios)*.

1. *Ex-posición*

Los agregados, la escritura en Marchant, ponen en escena la *intensiva* puesta en marcha de la pregunta por la operación. Como escriben Deleuze-Guattari: “Un libro no tiene objeto ni sujeto, está hecho de materias diversamente formados de fechas y de velocidades muy diferentes [...] el libro es una multiplicidad”.¹ En este registro –escena antes que objeto, cartografía en el mapa–², se puede leer lo que escribe Marchant acerca de que “Un texto es efectivo si genera movimientos [...]”³. Es bajo la tesitura de la *intensidad* que cierta noción de *escritura* compone una cartografía que desmonta las oposiciones más clásicas, que juega con la economía y, desbordándola, la *expone*. En la *exposición* se trata de las intensidades que recorren –multiplicidad intensiva– la escritura: lectura, pues, «*intensiva*».⁴

¹ Deleuze, G. & Guattari, F. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2002, p. 10.

² Cartografía en el mapa: Se trataría, cuestión de lectura, de trazar, en el texto, líneas de fuga, líneas que no responden a un dicotómico proceso arborescente. Se trata de hacer lugar a la pregunta por la *formación* o la *génesis* de un pensamiento. Más allá de un plano central de organización y desarrollo, este proceso –si es que aún es posible llamarlo “proceso”– dibuja líneas de fuga como estrías, surcos o hendiduras que conectan un punto cualquiera con cualquier otro punto cualquiera. El texto, así, más que un organismo estratificado, desenlaza un plano que dibuja *líneas* de *multiplicidades planas*. La cartografía no es, pues –*plural necesario*– sino un *plano de intensidades*. Cuestión que desentierra y desestratifica la gestación de las densidades de significación que tradicionalmente han logrado estratificar, organizar, fijar la multiplicidad. Dicho de otra manera, mientras la estratificación subordina la multiplicidad a la lógica de lo uno, a la lógica del fundamento ontológico de lo Mismo dicotómico y binominal, la *cartografía* diferencia el mapa en un *trazado*. Lo suyo es la variación no vertical que, centelleante, no se dejan subsumir u obturar limpiamente, sino que se enlaza con *intensidades* que se urden y traman formando *superficie*.

³ Marchant, P. “Amor de la foto” en *Escritura y temblor*, edición Pablo Oyarzún y Willy Thayer. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2000, p. 100. (En adelante, *ET*).

⁴ Sobre la “lectura intensiva” en Deleuze, que no considera un libro “como un continente que remite a un contenido, tras de lo cual es preciso buscar sus significados”, que no considera “partir en busca del significante” sino como una “especie de conexión eléctrica”, “una máquina asignificante cuyo único problema es si funciona y cómo funciona”, de manera que “no hay nada que explicar, nada que interpretar, nada que comprender”, Cfr. Deleuze, G. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, 2006, p. 16.

Pero dificultad más radical: hablar sobre la escena, sobre cualquier escena, abandonando la pretensión, que ha sido consubstancial al discurso occidental, de referir, de contar, la escena; abandonando, sobretodo, la pretensión de un discurso exterior a esa escena, a toda escena —clausura de esa noción insensata: la verdad de una escena, es decir, al mismo tiempo, clausura de la noción de una verdad trascendental. Pues todo discurso es el mismo parte de una escena; incluso, es decir, con mayor razón cuando tiene lugar como esa escena, esa comedia: la «reflexión interior», la «vida espiritual». ¿Cómo hablar, entonces, de una escena sin pretender dominarla, ni contándola ni diciendo su verdad, sin ninguna pretensión de exterioridad respecto a ella? Sin duda, trabajándola, dejándose trabajar por ella. Pero esto quiere decir: la inserción del propio discurso en la escena, su originarse en la escena.⁵

El registro de la «lectura intensiva», de la «escritura intensiva», renuncia a la pretensión más clásica de explicar el sentido, el contenido interior, que, invariante, da forma, informa a la escritura. Resiste, como la energía del *resto*, al dominio la pretensión de una verdad, de un Significado Trascendental. Abandonar la pretensión de decir, de leer un contenido, abandonar, pues, la pretensión de dominio de una escena, no implica sino exponer la máquina-escritura del dominio soberano. Si el ejercicio del oficio escritural, en un sentido más tradicional, requería de ensimismamiento e inspiración, aquí el contrapunto, o más bien el espaciamiento maquínico, se ofrece *en* el cálculo.⁶ *Archieconomía*, prestados nombres. En una frase, *cuestión de estilo*.⁷

[...] hay mutaciones cualitativas o de ideas, mutaciones que son una cuestión de estilo [...] Todo estilo nuevo no implica tanto un nuevo ‘golpe’ como un encadenamiento de posturas, es decir, un equivalente de la sintaxis que se realiza sobre la base de un estilo anterior pero que rompe con él [...] El estilo tiene, pues, necesidad de mucho silencio y de mucho trabajo para conseguir fabricar una turbulencia que, después, se lanzará como una cerilla perseguida por los niños en las aguas de un arroyo. Porque un estilo no se hace componiendo palabras combinando frases o utilizando ideas. Hay que abrir las palabras, hender las cosas para extraer de ellas los vectores de la tierra.⁸

⁵ Marchant, P. “Sobre el uso de ciertas palabras”, *ET*, p. 66-67. Cfr. Patricio Marchant, *Sobre Árboles y Madres*, Buenos Aires: La Cebra, 2009, pp. 60 y ss. (En adelante SAM).

⁶ Así Marchant cita su traducción de *Ousia y Grammé*, para referir a cierto “gesto, el más difícil, el más inaudito, el más cuestionante, aquel para el cual estamos menos preparados se deja solamente esbozar, se anuncia, en ciertas fisuras calculadas del texto metafísico” (SAM, p. 132).

⁷ Como escribe P. Oyarzún, refiriéndose a *Sobre árboles y madres*: “estilo es un concepto gravitante aquí, y el segundo capítulo de la primera parte se encarga de evidenciar su tensión con el discurso institucional de la filosofía” (“Aviso” en SAM, p. 19). Es lo que subrayará también Oyarzún, en otro lugar, cuando plantea que le parece “necesario inquirir qué será el mestizo como *estilo*”, para agregar que “El estilo del mestizo sería algo así como su firma, su signatura, su atribución de nombres. Pero un nombre sucio, borroneado” (“Identidad, diferencia, mezcla” en *América Latina: continente fabulado*, Santiago, Dolmen, 1997, p. 23). En este sentido, es relevante que en el acápite “*Cuestión de estilos*” de *El dedo de Diógenes* (Santiago: Dolmen, 1996) de Oyarzún, se declare que el libro prolongue una conversación con *Sobre árboles y madres*, libro “como no ha habido otro en la producción filosófica chilena”, cuyo capítulo “Cuestiones de estilo”, lleva a cabo “una reflexión esencial” “y localizada” “sobre el discurso de la filosofía” y “sobre la filosofía como escritura” (Oyarzún, P. *El dedo de Diógenes*, p. 127. Al respecto, véase, Infra nota 57). Por su parte, *La crisis de no moderna de la Universidad moderna* de W. Thayer (Santiago, Cuarto Propio, 1996), libro dedicado a *El dedo de Diógenes*, en cierta filiación en marcha, comienza el apartado “De la facultad de filosofía a la facultad de genealogía” con el acápite “Cuestiones de estilo” (Cfr., pp. 141 y ss), sección donde, justamente, se refiere al pensamiento de Nietzsche y a la operación del *asco*, y de pasada, al *vómito*.

⁸ Deleuze, G. *Conversaciones*, Ed. cit., pp. 210-213. Sobre “El estilo”, que no es “una estructura signficante, ni una organización bien pensada, ni una inspiración espontánea” sino “un agenciamiento de enunciación” que llega “a

Así, hace falta la exposición. O bien, la exposición hace la falta que pone en movimiento el indicio de que el objeto dicta el valor de su *Darstellung*. Marchant, así, en el barrunto de la filosofía como *escritura*, no oculta el movimiento que “coloca todo significado en situación de huella diferencial”.⁹ De ahí, por ejemplo, su crítica a Armando Roa para quien el “significante es el síntoma a la vista, el significado precisa rastrearse en el subconsciente. Cuando significante y significado se cohesionan en un todo claro y por lo tanto traducible en las palabras habituales del habla cotidiana, renace la salud”.¹⁰ Marchant pone en marcha el funcionamiento, expone el *compartimiento*, el grabado de la criptografía testamentaria. No se trata, sin embargo, sólo de separar o compartimentar. No se trata sólo de cierta delimitación del terreno, o de alguna pretendida unidad o sección, no sólo, pues, del secreto como *scernere*, sino, a la vez, de la *secreción*, de la *excreción*, de la participación como partición de lo separado. En la operación de los agregados, entonces, la demarcación entre el corpus central y los epígrafes es indecible, como indecible es el *limes* entre el cuerpo propio de la “obra” y sus extramuros, los bordes, el marco, la firma, la circulación, etc. Dicho de otra manera, la *exposición* no se deja delimitar como la manifestación de contenidos, nombra, más, la posición fuera de sí. En la operación de los agregados se hace lugar la venida de lo otro –operación venida de lo otro– que desarma “todo orden simbólico”, que sin “nada que simbolizar”, rompe “toda previsión, esperanza o seguridad”, que ajeno “al significado” y “al sentido”, “sin dominación”, funciona sin que “nada lo prepare”.¹¹ Se espacia *ello* que no se podría reintegrar a la domesticidad y que disloca –desde (*en*) las franjas– la esquemática de la filiación simple. Se espacia, así, cierta zona que no reúne sino en la dispersión de la juntura, que es la juntura, el encaje; el develamiento y velo de lo que se escande: la apertura, la chance, el porvenir. En una palabra, la mortaja, o la estela (*wake*)¹². Cuestión del *duelo* y del *poema*: “Yo soy un dictado, pronuncia la poesía, apréndeme *par coeur*, vuelve a copiar, vela y vigíleme, mírame, dictado, ante los ojos: banda de sonido, *wake*, estela de luz, fotografía de la fiesta de luto”.¹³ Cuestión, a un tiempo disyunto, del poema y del duelo. No, pues, la cuestión de la evidencia, de la verdad como revelación, sino del origen póstumo del tejido, del texto y de la escritura como *différance*. Agregado:

Entonces: lecturas más o menos fuertes, más o menos resistentes. Nada que, como ‘verdad’, decida; si el texto no es jamás perceptible, nunca, por ejemplo, o, ante todo, una evidencia; que cuando se lea “evidencia” o su equivalente en nuestro texto, se sobreentienda, siempre, agregado. Y si alguien quiere refutar una evidencia, un agregado

tartamudear en su propia lengua”, Cfr. Deleuze, G. *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 1980, p. 8. Del “estilo” como “el procedimiento de una variación continua”, Cfr., Deleuze, G. & Guattari. F. *Mil mesetas*, Ed. cit, p. 101.

⁹ Derrida, J. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007, p. 9.

¹⁰ *SAM*, p. 158.

¹¹ Cfr. *SAM*, p. 62.

¹² “En el linde de la vida y la muerte, más allá o más acá de la-vida-la-muerte, Marchant no deja de escribir su vida. La escribe una y otra vez [...] En la mitad de la vida, se trataría de velar a un muerto, de pasar la noche en vela aferrado a la estela de su memoria. La fidelidad que se profesa a esta memoria de vida y muerte dictaría el mandato testamentario que la escritura marchantiana buscaría imponer a toda lectura presente de la filosofía. ¡*Wake!*, ¡vela!, aunque ya todo esté perdido, aunque el temor inminente a lo que ya ha tenido lugar vuelva imposible distinguir entre vida y muerte, entre *la vida* y *la muerte*. ¡*Wake!*, ¡sostén la vigilia de la escritura!” (Valderrama, M. “Marchant wake” en *Patricio Marchant Prestados Nombres*. Lanús: La Cebra-Palinodia, 2012, p. 250). Acerca del *veille* o *veiller* y el *wake* o *to wake*, que produce o teje una convergencia o trama entre la vigilia (*veille*) y la estela (*sillage*) en la obra de J. Derrida como una escritura del *wake* y, así, de otro modo de vigilancia crítica, del velar por el porvenir, véase Kamuf, P. “Le Veilleur” en *Escritura e imagen* Vol. ext. (2011), pp. 13-22.

¹³ Derrida, J. “*Che cos'è la poesia?*”. En *Xul*, n° 11, septiembre de 1995, p. 42.

nuestro, nada más fácil: que muestre que nuestro agregado nada agrega o que agregue otro agregado en el cual se pueda leer nuestro agregado como un momento inscrito – placer final de escribir, placer final de leer, ¿qué importan, si placer, las condiciones que lo hacen posible?¹⁴

Aquello, entonces, que no podemos reintegrar a la domesticidad, disloca la esquemática de la filiación simple, de la generación como procedencia, en la puesta en escena de una desconstrucción *genealógica* de la autoctonía y la *eugenia*, del *genos* y del origen. Escenas agregadas: *Vómito*, incluso, diría Marchant. En la operación de los agregados, pues, se pone en juego *lo indigerible* que nombra la radical puesta en temblor del(os) discurso(s) universitario(s).

2. Digerimiento y obsecuencia.

La diferencia [*différance*] es, entonces, la formación de la forma **Jacques Derrida**, *De la gramatología*.

Y como otro insoslayable trabajo: *necesidad de preguntarse sobre la formación*, esto es, sobre la operación de una escritura filosófica, la escritura filosófica moderna, que se presenta a sí misma como la escritura filosófica ejemplar.

Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres (batardillas nuestras)*.

Palabras que nunca caben en una misma frase
se apretujan en ella
una pandilla de borrachos a la salida del saloon
Y la poesía vocífera excitada por la velocidad
de las asociaciones. Sus adictos
hacen caso omiso de las señales del tránsito
Palabras que se acoplan unas a otras hasta perder el sentido
en esos excesos
El estilo es el vómito.

Enrique Lihn, “El estilo es el vómito” en *A partir de Manhattan* (Valparaíso: Ganynedes, 1979, p. 60).

Desde el epígrafe de Nietzsche que abre la “Primera escena” de *Sobre árboles y madres*, se deja ver la necesidad de ponerse en guardia contra la *exposición* que no *corresponde a la génesis de los pensamientos*. Así, respecto de la interpretación de N. Abraham y M. Torok del Hamlet que “nos da un punto de apoyo seguro” para entender el suicidio de Judas, Patricio Marchant subrayará la cuestión del “fantasma que vuelve *según la ley de la otra generación*”.¹⁵ Aquí, la pregunta por la operación –cuya *superficie* alcanza la de la formación de la formas, es decir, a la pregunta por la *différance*– pone en movimiento una radical puesta en cuestión, en distintas *intensidades*, del discurso universitario: Jorge Guzmán, Ernesto Grassi, Roberto Torretti, Armando Roa, en cierta *aneconomía* de los nombres, podrían dar cuenta de la escritura que se presenta a sí misma como escritura filosófica ejemplar. Podrían inscribirse en la *estela* de lo que Marchant entiende como la tesis general de la filosofía, es decir, que el “conocer es autoconocimiento del

¹⁴ *SAM*, p. 165.

¹⁵ *SAM*, p. 245.

espíritu”.¹⁶ Conocimiento, autoconocimiento y espíritu, componen cierta unificación sistemática en el fondo de la “Filosofía de la Historia” hegeliana, ahí donde, como el propio Hegel señala, “la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo” en el despliegue de la pura autoconciencia:

[...] la historia, es el devenir que sabe, el devenir que se mediatiza a sí mismo —el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues *el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia*.¹⁷

Dicho de otra manera, la historia en Hegel es el devenir consciente en que cualquier oscilación, fractura o exterioridad es relevada, superada [*aufheben*] en el sistema como parte de la negatividad constitutiva del proceso historial del Espíritu, de la cual la historia humana, como proceso general, también es parte. Esa «galería de imágenes» como «sucesión de espíritus» que desfila lentamente, está, así, expuesta al *digerimiento* del (que es el) Espíritu Absoluto en cuanto saber de sí, y que por lo tanto consiste en un saber que entra en sí:

Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su ir dentro de sí, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. En su ir dentro de sí, se hunde en la noche de su autoconciencia, pero su ser allí desaparecido se mantiene en ella; y este ser allí superado —el anterior, pero renacido desde el saber—, es el nuevo ser allí, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En él, el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido. Pero si ha conservado el *re-cuerdo*, que es lo interior y de hecho la forma superior de la sustancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta.¹⁸

Es decir, en Hegel la historia radica en el devenir del espíritu que sabe de sí, el devenir sapiente que se mediatiza a sí mismo, y que, en cuanto tal, *penetra* y *digiere* el lento desfile en la riqueza presente de su sustancia, de su presencia.¹⁹ La galería, la sucesión, aparece dotada de la unidad de la Presencia en el saber que conociste en ir-dentro-de-sí. Tal saber, tal devenir que sabe de sí, se confía al recuerdo [*Erinnerung*] que comporta la interiorización o lo interno-a-sí-mismo [*Er-innerung*].²⁰ De ahí «re-cuerdo», pues el “*Er-innerung*” alude al recuerdo que

¹⁶ SAM, p. 119.

¹⁷ Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 472. (*Bastardillas nuestras*).

¹⁸ *Ibidem*, p. 473.

¹⁹ Sobre la “Asimilación”, como “esencial” a todo proceso “vital y espiritual”, Cfr., Malabou, C. *El porvenir de Hegel. Platicidad, temporalidad, dialéctica*. Lanus: Palinodia-La Cebra, 2013, p. 112-119, 180-182, 184.-185.

²⁰ Cfr., David Krell, *Of Memory, Reminiscence, and Writing: On the Verge*. Bloomington, Indiana University Press, 1990. Véase especialmente los capítulos IV (“Of tracing without Wax: The Early Work of Jacques Derrida” pp. 165-204) y V (“Of the Pits and Pyramids: Hegel on Memory, Remembrance and Writing” pp. 205-239). No nos podemos referir aquí a ciertas cuestiones que conciernen al signo [*Zeichen*], la memoria [*Gedächtnis*] y el recuerdo [*Erinnerung*]. Sólo podemos indicar que la arbitrariedad del signo en Hegel (“El símbolo es ante todo un signo [*Zeichen*]. Pero en la mera denotación [*Bezeichnung*] la conexión entre significado y su expresión es enteramente

interioriza, y que de tal suerte mantiene y supera su allí desaparecido. Si es cierto, como escribe Hyppolite, que “Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo”²¹, es sólo en el sentido en que “pueblo” indica la *encarnación* del espíritu, toda vez que tal encarnación es determinada por el devenir procesual del mismo Espíritu –en cuanto conciencia de sí. Podríamos afirmar, entonces, que es en este registro que Hegel presenta en su *Fenomenología del espíritu* la tragedia griega de Antígona y Creonte, donde los protagonistas están expuestos a la determinación de una finalidad exterior, por la cual el individuo llega a ser ciudadano a través y gracias a esta determinación que lo constituye a sus espaldas.²² El asunto, desde Marchant, estribaría en el cuestionamiento de esa finalidad exterior constituyente, cuya operación misma ocurre a las espaldas del ciudadano toda vez constituido en el desarrollo de tal proceso, siempre independiente de cualquier arbitrio o decisión política que lo conmueva.

Respecto de aquello, y de la *tesis general de la filosofía como autoconocimiento del espíritu*, Marchant despliega un desajuste de la historia definida como procesualidad cuyo protagonista es el Espíritu. Se trata del desplazamiento y desajuste de la escritura: “La escritura es este olvido de sí, esta exteriorización, lo contrario de la memoria interiorizante, de la *Erinnerung* que abre la historia del espíritu”.²³ La *escritura* es el exceso del Espíritu, o de la historia que se comprende a sí misma en la realización de su obra; es lo que vomita el sistema; es la desmesura de aquella totalidad que “es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”²⁴; es lo que no puede asimilar “la verdad” que “es el movimiento de ella en ella misma”²⁵. Si para Hegel “la meta es la revelación de la profundidad y ésta es el concepto absoluto”²⁶, es porque, como escribe Derrida, “el devoramiento del límite es el efecto *económico* de la *Aufhebung*”²⁷. Marchant, respecto de lo que llama la tesis general de la filosofía del discurso universitario, movilizaría,

arbitraria”), nos podría remitir a Saussure: “El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado” (*Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza, 1991, p. 140). Respecto de la teoría del signo en Hegel, véanse los textos de Jacques Derrida: “El pozo y la pirámide” (en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989) y *Memorias para Paul de Man* (Barcelona: Gedisa, 1989, pp. 46 y ss; 62 y ss), donde se discute el texto de Paul de Man “Signo y símbolo en la teoría de Hegel”, relevante en la medida en que trabaja la diferencia en la *Enciclopedia* entre *Erinnerung* y *Gedächtnis*.

²¹ Hyppolite, J. *Introducción a la filosofía de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Caldeón, 1970, p. 20. Un poco más adelante agrega: “Lo esencial nos parece ser la idea de que el todo que constituye un pueblo no es el resultado de un ensamblaje (...) el todo es aquí anterior a las partes.” (p. 24).

²² Cfr. Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, capítulo VI “Espíritu”, Ed. cit., pp. 259-286. En cuanto al poema y al discurso universitario, escribe Marchant: “Y, como necesaria consecuencia: a otra hermana –y, por definición, plurales son las hermanas–, otra lectura, otro escuchar; así, la hermana excede de raíz las categorías metafísicas de contingencia y necesidad. De este modo, entonces, fin de esa ilusión: el “mismo” texto. En un “mismo” texto –y hablar de multiplicidad de sentidos verdaderos o posibles, es también hablar de un “mismo” texto– en esa farsa, debilidad o cobardía, sólo cree el Discurso Universitario, su repetir incansable su único “verdaderamente” mismo poema: el agotarse, su morir sin fuerzas en los brazos de la hermana-muerte, la madre-muerte, Antígona; esa cierta Antígona leída por Hegel, un momento el más aparente (en todos los sentidos) de su lectura (“Antígona es Cibele, la diosa-madre que precede y sigue todo el proceso. Ella asiste a todas las catástrofes, a todas las caídas, a todas las carnicerías, permaneciendo invulnerable. Su muerte misma no la afecta”, Glas, pág. 210, col. izq.). Así, el Discurso Universitario constituye el fin (en todos los sentidos) de la Universidad Moderna y Contemporánea, la Universidad de Hegel.” (*SAM*, p. 344).

²³ Derrida, J. *De la gramatología*, (Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti) México D. F.: Siglo XXI Editores, 2008. p. 33.

²⁴ Hegel, G., Op. cit., p. 16.

²⁵ *Ibidem*, p. 33. Más adelante, escribe: “el espíritu, con arreglo a la verdad, es en una unidad inseparable tanto el movimiento absoluto y la negatividad de su manifestarse como su esencia en sí satisfecha y su quietud positiva” (p. 313).

²⁶ *Ibidem*, p. 16.

²⁷ Derrida, J. *Glas*. Paris, Galilée, 1974, p. 44 (Trad. Nuestra).

así, una noción de historia, esto es, de escritura, que es *indigerible*. Así, en un pasaje que involucra la operación-formación de la escritura de Torretti, subraya:

Lenguaje habitual, lenguaje conocido: asimilación, iluminación, apropiación, fecundación, esto es, sentido último; digestión. ¿Pero no es acaso, insistimos, deber del filósofo poner en cuestión el lenguaje habitual, recibido, preguntarse por las metáforas, en nada inocentes, que trabajan al discurso filosófico? Entonces, necesidad, deber, de darse cuenta que todo se decide en el gesto al cual conducen todas las metáforas que Torretti utiliza, las metáforas –la Historia de la Filosofía ella misma– que, en realidad, lo utilizan a él: la filosofía como una forma de digerir. Pero, ¿qué pasaría si trabajar la filosofía consistiese en otro gesto, por ejemplo, en éste, como en el caso del nombre propio, algo que tuviera que ver ante todo, con esto: con el vomitarse?²⁸

Marchant, sobre “el vomitar (*Ekel*) y el evaluar”, sobre “el gusto y el saber”, sobre el “saber del gusto o el saber como gusto”, se refería, por cierto, a Nietzsche.²⁹ Pero no sólo a Nietzsche, sino a una *función Nietzsche*. Esta función alcanza las referencias a *Glas*, de donde Marchant parece componer la lógica de la obsecuencia: “Cuando la figura sin figura, el nombre sin nombre de la madre retorna a fin de cuentas, es lo que he llamado en *Glas* la lógica de la obsecuencia”³⁰, lógica que Marchant recoge, nos parece, bajo el nombre de “*dérision* de la «verdad»”.³¹ *Risa*, la obsecuencia: la madre, como un fantasma o una aparición, no se mantiene sino a condición de sobrevivir. La madre sigue la estela de la obsecuencia: otra figura del duelo imposible. Cuestión, a la vez, de la vida y de la muerte, de lo que resta y excede, de lo que demora y se mantiene. Cita Marchant, de *Glas*:

je suis la mère. Le texte. La mère est derrière –tout ce que je suis, fais, parais– la mère suit. Comme elle suit absolument, elle survit toujours, futur qui n’aura jamais été présentable, à ce qu’elle aura engendré, assistant, impassible, fascinante et provocante, à la mise en terre de ce dont elle a prévu la mort. Logique de l’obséquence. Telle est la grande scène génétique: la mère sécutrice dénonce, puis laisse mourir le fils –

²⁸ SAM, p. 119.

²⁹ Cfr., SAM, p. 119. En el § 48 (“De la relación del genio con el gusto”) de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, escribe Kant que “sólo una especie de fealdad no puede ser representada en conformidad con la naturaleza sin echar por tierra toda complacencia estética y, con ello, la belleza artística: es la fealdad que inspira *asco*” (Caracas: Monte Ávila Editores, 1992, p. 222). Respecto del concepto de “*Ekel*” (*asco*, incluso, *disgusto*), véase el libro de Jacob Rogozinski *Le don de la Loi. Kant et l’énigme de l’éthique* (Paris: PUF, 1999, p. 31, 254 y ss), así como su ensayo “Al límite de lo *Ungeheure*. Sublime y monstruoso en la Crítica de la facultad de juzgar” (en *Revista de Teoría de Arte*, Universidad de Chile N° 8, 2003, pp. 121-151). Por otra parte, en lo que alude al pensamiento de Hegel, véase el libro de Wermer Hamacher, *Pléroma –Reading in Hegel* (California: Stanford University Press, 1998, pp. 72, 248-251).

³⁰ Derrida, J. *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. México D.F.: Siglo XXI, 2001. Respecto de esta lógica – en un pasaje al que le debo esta localización– escribe C. Durán: “Lógica esta que teje la deuda a la sucesión y que compone una singular sobrevida, donde la vida *resta*. Derrida no dejó de hablar de la madre a la hora de tratar la lógica de la obsecuencia. La madre sigue, como *en sepelio*, dando a lo vivo ninguna posibilidad de separarse de lo muerto. Mezcla de exequias, condescendencias y secuencias” (“*Mater Musicalis. Ostinato de la separación*” en *Patricio Marchant Prestados nombres*, Ed. cit., p. 166).

³¹ SAM, p. 344. Derrida, propone su nombre, su firma, en cierta cadena: “*déjà, Ja, debris, khi, dérision, etc*” (*El tiempo de una tesis: Deconstrucción y otras implicaciones*. Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, p. 63). Considerando aquello, valga apuntar que *Glas*, en la columna derecha, en torno a la escritura de Jean Genet, escribe: “El erion -tejido de escritura y toisón pubiano- es el lugar enloquecedor, atópico, del ver: más o menos (que la) verdad, más o menos (que el) velo. Él convierte en irrisión [*Il tourne en dérision*] de todo lo que se dice en nombre de la verdad o del falo. Él pone en juego la erección en el ser, a pelo de su escritura. La irrisión [*dérision*] no sólo tumba la erección, la guarda pero en el sometimiento de lo que guarda, desde ya, la hendidura de lo impropio [*la fêlure du non propre*]. Encantamiento apotropaico de la reseda, erección irrisoria [*dérivoire*] del gladiolo” (Ed. cit., p. 82. Trad. nuestra).

qu'elle transforme de ce fait en fille—, la laisse, de ce fait la fait mourir et simule, la divine putain, un suicide [...] Sujet de la dénonciation: je m'appelle ma mère qui s'appelle (en) moi. Donner, accuser. Datif, accusatif. Je porte le nom de ma mère, je suis le nom de ma mère, j'appelle ma mère à moi, j'appelle ma mère pour moi, j'appelle ma mère en moi, me rappelle à ma mère. Je décline dans tous les cas la même subjugation.³²

“*La mère est derrière*”, “*la mère suit*”: se inscribe a la madre en la signatura de una filiación *alterada*, se la reinscribe en la filiación del otro, del resto. Es lo que resta y excede “la dialéctica de la lengua” que “es dialectófaga”³³. Así tratamos de leer la figura sin figura que sobrecarga el juego anasémico del nombre y que, respecto del discurso universitario, desbarata la nominación — pues ya no nombra al individuo propio: Guzmán, Grassi, Torretti o Roa, por ejemplo. Entre la apropiación y la expropiación, pues, el préstamo es la *endurance* del nombre. Más allá del círculo familiar, de la ley de la casa, de la *oikonomia* como circuito de la asimilación, el juego anasémico resta. Resta como un “injerto [greffe] que parece tener una estructura inasimilable”³⁴, como el gasto sin reserva *en* la reserva, como la *risa*, o como la cripta que resiste a la apropiación digestiva de lo propio.³⁵ Considerando, entonces, lo de la *tesis general de la filosofía como autoconocimiento del espíritu*, y lo de la *operación de una escritura filosófica, la escritura filosófica moderna, que se presenta a sí misma como la escritura filosófica ejemplar*, podemos recordar que Jacques Derrida, por su parte, se refiere al *vómito*, y a lo que no se deja digerir por la ejemplaridad, en un pasaje que involucra la cuestión del “parergon”, en *Economimesis*.

[...] Encontraremos una especie de ley sin ejemplo [...] Lo que excluye el sistema logofonocéntrico, no es ni siquiera un negativo. Lo negativo es su asunto y su trabajo. Lo que excluye, lo que este mismo trabajo excluye, es lo que no se deja digerir, ni representar, ni decir: aquello que no se deja transformar en auto-afección por la ejemplaridad. Es una heterogeneidad irreductible que no se deja comer [manger], ni sensible ni idealmente y que —esta es la tautología— no se deja jamás tragar sin dejar de provocarse el vómito. El vómito [vomi] da forma a cualquier sistema, comenzando por su desbordamiento parergonal específico. Hace falta mostrar que el esquema del vómito [vomissure], como experiencia del asco [dégout], es sólo un término excluido entre otros.³⁶

³² SAM, p. 59.

³³ Derrida, J. *Glas*, Ed. cit., p. 15. Más adelante, respecto de la ex-posición trascendental: “¿Y si lo inasimilable, lo indigesto absoluto jugase un rol fundamental en el sistema, más bien abisal, jugando el abismo jugando [...] un rol cuasi-trascendental y dejándose formar sobre él como una suerte de efluvio, un sueño de apaciguamiento? ¿No es siempre un elemento excluido del sistema lo que asegura el espacio de posibilidad del sistema? Lo trascendental ha sido siempre, estrictamente, un transcategorial, lo que no podría ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías interiores del sistema. El vómito del sistema.” (171-183).

³⁴ Derrida, J. *Glas*, p. 170.

³⁵ De esta manera, la madre, en tal juego, funciona como la prótesis del origen, tal como el fundamento no es sino “suplemento de origen” (SAM, p. 291).

³⁶ Derrida, J. “Economimesis” en VAA, *Mimesis désarticulations*, Paris, Flammarion, 1974, p. 87 (Trad. Nuestra). Derrida localiza la ausencia de ejemplos de *Ekel* en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Propone, así, que esta ausencia de ejemplos es la expresión de que el asco es irrepresentable, innombrable en su singularidad, es decir, que el asco desconstruye cada autoridad jerarquizante, cada economía y, por lo tanto, todo el sistema logocéntrico. Para Derrida, de aquella imposibilidad no puede decirse que sea algo. El vómito [vomi], que ya no implica imitación, es la forma del sistema de los juicios de gusto, es decir, la síntesis general del idealismo en general. Su tesitura no corresponde a una actividad, no se deja confundir con el vomitar o con los vómitos, sino que expresa la posibilidad del concepto (por ejemplo, dice, Derrida, de lo sublime). Es una suerte de placer negativo. Un placer que, indirectamente, surge siendo un producto de un sentimiento de inhibición. El placer negativo, entonces, difiere de lo bello como un sentimiento de intensificación de la vida. Esto no quiere decir que lo sublime sea el reverso absoluto de lo bello. Si una suerte de negatividad se deja reapropiar en un cálculo económico que posibilite asimilar lo sublime, el placer negativo sería un placer y aún el trabajo de duelo podría realizarse. Sin

Lo que, de paso, localizábamos respecto de Hegel, alcanza algún grado de consistencia a propósito de la asimilación-iluminación-apropiación-fecundación-digestión mencionada por Marchant respecto de Torretti, y que nosotros subrayamos para pensar la heterogeneidad de lo indigerible, de aquello que no se deja asimilar y que desconstruye la asimilación satisfactoria [*genugtuend*]. Esta heterogeneidad del *vómito* no es simplemente un negativo del digerimiento, el dorso de la asimilación o la apropiación. En un pasaje de “Párergon” de *La verdad en pintura*, en esta clave, Derrida se refiere a Victor Cousin:

No hay que volverse solamente hacia la historia de la filosofía, por ejemplo hacia la gran Lógica o la Enciclopedia de Hegel, hacia sus lecciones sobre estética que dibujan justamente una parte de la enciclopedia, sistema de la formación docente y ciclo del saber. *Hay que tener en cuenta ciertos relevos específicos, por ejemplo los de la llamada enseñanza de la filosofía en Francia, en la institución de sus programas, de sus formas de exámenes y de concursos, de sus escenas y de sus retóricas.* Cualquiera que emprenda sistemáticamente una investigación semejante –cuya apuesta y necesidad solo señalo aquí– *debería orientarse sin duda, a través de una historia política muy sobredeterminada, hacia la red que se indica con el nombre propio de Victor Cousin*, político y filósofo muy francés que se creyó muy hegeliano y no cesó de querer *transplantar*, es más o menos la palabra que utiliza, a Hegel en Francia luego de haberle pedido, al menos por escrito, y con insistencia, que lo *fecundara*, a él, Cousin, y a través de él a la filosofía francesa [cartas citadas en *Glas*, p. 207 y ss.]. Asegurado, entre otras cosas, por este embarazo más o menos nervioso, tuvo un papel determinante, o por lo menos lo representa, en la construcción de la universidad francesa y de su institución filosófica, de todas las estructuras de la enseñanza que todavía habitamos. *No hago sino nombrar, con un nombre propio como uno de los hilos conductores, la necesidad de una desconstrucción.* Según la consecuencia de su lógica, esta no solo embiste la edificación interna, a la vez semántica y formal, de los filosofemas, sino también eso que le asignáramos equivocadamente como su *alojamiento externo, sus condiciones de ejercicio extrínsecas: las formas históricas de su pedagogía, las estructuras sociales, económicas o políticas de esta institución pedagógica.* Es porque afecta sólidas estructuras, instituciones «materiales», y no solamente discursos o representaciones significantes, que la desconstrucción no se confunde nunca con un análisis o con una ‘crítica’. Y para ser pertinente, esta trabaja, lo más estrictamente posible en ese lugar en que el llamado dispositivo ‘interno’ de lo filosófico se articula de manera necesaria (interna y externa) con las condiciones y las formas institucionales de la enseñanza.³⁷

embargo, hay lo inasimilable. Por lo tanto, lo trascendental de lo trascendental, es decir, lo no-trascendentalizable, lo no-idealizable, es lo repugnante [*dégoûtant*]. Derrida cita a Kant, para subrayar que “una sola especie de fealdad [*Hässlichkeit*] no puede ser representada conforme a la naturaleza sin destruir [hundir: *Zu Grunde richten*] toda satisfacción estética y consiguientemente la belleza artística: a saber, aquella que excita el asco [*Eckel*]” (cit. p. 89). El asco no es representable, se mantiene innombrable en su singularidad, el asco no reconoce siquiera el estatuto de objeto de un placer negativo o de fealdad. Al contrario, no se deja reapropiar en el círculo auto-afectivo de una reapropiación. Lo asqueroso, lo X asqueroso no se dejaría anunciar como objeto sensible y, en este sentido, dice Derrida, no se deja encadenar en una jerarquía teleológica o en una economía. Siendo (in)sensible, (in)inteligible, (ir)representable e (in)nombrable, deviene lo otro absoluto del sistema, tanto del sistema kantiano como del sistema metafísico de la autoafección del comprender-hablar, de la presencia plena.

³⁷ Derrida, J. *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós, 2005, p. 31 (*Bastardillas son nuestras*). Derrida, a continuación, remite a su seminario de “1974-1975” sobre el “GREPH” cuyo subtítulo es “*le concept de l'idéologie chez les idéologues français*”. Este seminario, por lo demás, no es lejano del seminario “*La Vie la mort*” de 1975, ni, en este arco que cuestiona, de los problemas que se arrastran, incluso, desde el seminario de 1971-1972 “*La Famille de Hegel*”. El movimiento, pues, vincula los cuestionamientos a la asimilación hegeliana con la cuestión de la vida-la muerte, la cuestión de las instituciones y del derecho a la filosofía.

En el pasaje Derrida reenvía a *Glas*.³⁸ Bordeando la referencia, nos interesa mostrar que Marchant instala el nombre propio de Torretti, o de Grassi, en el rendimiento de la operación por la cual Derrida habla de Cousin. Cuando Marchant cita alguno de los pasajes de Torretti, lo hace para *exponer*, en el envite de una distinción intensiva, “la filosofía con la que Torretti trabaja la filosofía de Kant”. Es decir, para *expresar* que “todo se decide en el gesto al cual conducen todas las metáforas que Torretti utiliza”, con todo, para *mostrar* “la filosofía implícita en su obra”, esto es, “la filosofía como una forma de digerir”. Es la forma del digerimiento la expuesta por Marchant, cuando subraya que las consiguientes metáforas de esta Historia de la Filosofía, en realidad “lo utilizan a él” [a Torretti]. Para Marchant, pues, Torretti hace suya la tesis capital de la filosofía según la cual conocer es el *autoconocimiento del espíritu*, toda vez que que esta “vida del espíritu” no es sino “un consenso, un rápido consenso, una idea general, esto es, repetimos [...] un lugar común sobre la filosofía moderna”.³⁹ De este modo, como Derrida con Cousin, Marchant –escritura intensiva– hace aparecer la *posición* de un nombre. El envite –apuesta y envío, jugada y necesidad–, radica en orientarse, a través de una historia política, hacia la red que se indica con cierto nombre propio –aquí Torretti– para señalar *la necesidad de una desconstrucción* de la universidad, de su construcción, de su institución filosófica, de sus escenas, de sus retóricas, de su edificación interna y de sus condiciones de ejercicio extrínsecas, es decir, de sus estructuras de enseñanza. Se trata, paso nietzscheano, de la posibilidad *en* la clausura, del espaciamento de un afuera *en* el esquema, del vómito no negativo, de la ocurrencia del porvenir, y así, del *porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza*.⁴⁰

Así, recordemos que para Marchant “el Discurso Universitario constituye el fin (en todos los sentidos) de la Universidad Moderna y Contemporánea, la Universidad de Hegel”.⁴¹ No es casual, de esta manera, y ante cierta imposibilidad, que, como una “marca de lectura”, también Marchant refiera a Victor Cousin. Lo refiere en una cita de *Glas* que gira justamente alrededor de la *Enciclopedia*, del sistema de formación docente y del ciclo del saber. Lo refiere después de señalar lo que “tampoco el Discurso Universitario puede aceptar”: “la risa sobre toda clase de seriedad”, por ejemplo. Esta cuestión, traza una línea de fuga entre la *risa* y el *asco*. Marchant, sin embargo, nos advierte que no podría –cuestión de fuerzas– cumplir allí, en *SAM*, el estudio y la crítica del Discurso Filosófico Universitario. Es el porvenir de Marchant. Sin embargo, y más allá del cumplimiento de este estudio y de esta crítica, Marchant nos da a leer que este discurso, en su preocupación de ir a los textos, de pegarse a los textos, erige “la idea de una inteligencia neutral, ‘en seco’, sin historia, capaz [...] de leer cualquier texto, de cualquiera época, en cualquiera época, en su verdad”.⁴² El discurso que no puede aceptar ni la

³⁸ Marchant, a su vez, atiende a “la lectura de la doble marca de la familia en la filosofía de Hegel” que se lleva a cabo en *Glas*, para subrayar que la “lectura de Derrida de la filosofía y del psicoanálisis como lectura de sus escenas [...] se encuentra con el trabajo cumplido por Nicolas Abraham” (*SAM*, p. 53), cuestión que Marchant desarrollará en “Poemas” (*SAM*, pp.137-162).

³⁹ *SAM*, p. 120.

⁴⁰ Sobre el “asco” y las “instituciones educativas”, véase Nietzsche, F., “*Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas*” en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid, Tecnos, 2011, pp. 479-542. En el §25 de *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 1996): “Ese hombre del futuro, que nos liberara del ideal existente hasta ahora y asimismo de *lo que tuvo que nacer de él*, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo, ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo libera la voluntad, que devuelve a la tierra su meta y al hombre su esperanza, ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada —*alguna vez tiene que llegar*”. (p. 110).

⁴¹ *SAM*, p. 344. Sobre la distinción entre “*el discurso filosófico universitario moderno y contemporáneo*” y “*la gran escritura filosófica*”, Cfr. Marchant, P. “Sin título” en *Archivos, Revista de Filosofía*. Santiago: UMCE, 2006, N° 1, pp. 11-14

⁴² *SAM*, p. 115. Aquí, remito al texto de René Baeza, “Vacilaciones/intrigas (Fechas de *Sobre árboles y madres*)” en *Patricio Marchant, Prestados nombres*, Ed. cit. pp. 101-111.

risa ni es *asco*, pretende leer en seco, sin historia. Pretende leer cualquier texto, el texto-mismo, en su verdad. Por su parte, tal como Jean-Luc Nancy, en *Le Discours de la syncope*⁴³, habría estudiado “en detalle, como síntoma, como estrategia, las declaraciones de Kant sobre la escritura, sobre su estilo”, tal como “Sarah Kofman [en *Aberrations, Le devenir-femme d’Auguste Comte*] ha estudiado la escritura de Comte”⁴⁴, Marchant aventura: “Por otra parte, en este ir a los textos, esa generación jamás se preguntó, debiera haber comenzado por ahí, no: ‘¿qué es?’, pregunta que adelanta su respuesta en términos de esencia, sino: ¿cómo ‘insiste’ eso?, la trama, el tejido, de un texto”.⁴⁵

La pregunta por la *insistencia*, por la *trama*, por el *tejido*, conlleva el fin de esa ilusión del *texto* “mismo”: “En un ‘mismo’ texto –y hablar de multiplicidad de sentidos verdaderos o posibles, es también hablar de un “mismo” texto– en esa farsa, debilidad o cobardía, sólo cree el Discurso Universitario”.⁴⁶ Más allá del texto mismo, más allá de la lectura extensiva que, como decía Deleuze⁴⁷, busca significados o que, incluso, parte en busca del significante, la *escritura intensiva* compone una fugacidad no figurativa de las líneas que traza.

⁴³ Uno de los aspectos centrales *Le Discours de la syncope* (Paris: Aubier-Flammarion, 1976), radica en la pregunta acerca de “¿cómo presentar la filosofía? (esta es la cuestión del estilo, de la literatura en la filosofía)” (p. 18. Trad. nuestra), por lo cual Nancy se aboca a pensar “las categorías estéticas y literarias que permiten cualificar un estilo, o una falla o falta de estilo” (p. 25). Para Nancy, hace falta que la filosofía plantee “la cuestión del estilo o del género filosófico, o la cuestión de la manera de presentar o de exponer la filosofía, o, absolutamente, de la exposición filosófica, es decir [...] la cuestión de la *Darstellung* [...] exhibición, exposición, mostración, puesta en presencia, puesta en escena, género o estilo”, que esa cuestión se instale “en la filosofía como cuestión filosófica”, que pueda ser puesta “como la filosofía o como la cuestión misma de la filosofía” (p. 26. Cfr, p. 75). Por nuestra parte subrayamos que en un texto anterior, *La Remarque spéculative* (Paris: Galilée, 1973), esta vez respecto del discurso de 1809 de Hegel, y de cierta “necesidad universal” que abarca tanto al mundo de la representación como a la lengua, cita Nancy de Hegel: “el lado mecánico del estudio de las lenguas es más que un mal necesario. Lo mecánico es lo que es extraño al espíritu, cuyo interés radica en digerir [*verdauen*] no lo digerido [*Unverdaut*] que se encuentra en él, en comprender [*verständigen*] lo que en él aún carece de vida y convertirlo en su propiedad. A este momento [*Moment*] mecánico del estudio de la lengua va unido desde luego, de una forma inmediata, los *estudios gramaticales* [*das grammatische Studium*]” [Cit. Nancy, J.-L. *La Remarque spéculative* p. 120. trad. nuestra del francés]. A continuación, Nancy va a subrayar lo excesivo al digerimiento. Escribe: “La mecánica gramatical es, por tanto, un momento, y por consecuencia un *aufgehobene*. La situación, sin embargo, permanece confusa, y por varios motivos: en primer lugar, como ya sabemos, esta mención del *momento* gramatical no figura sino en un texto marginal, fuera-de-sistema, un discurso de *Bildung*; entonces, podríamos ver en qué singular caos metafórico se desplaza esta frase, que no va menos que a digerir lo mecánico: una cierto turbación [*embarras*], una obstrucción [*engorgement*] del estilo, responde aquí a una cierta turbación de la dialéctica, y todo ocurre como si, en su altura, es decir también en su momento más necesario (*aufheben* de lo ‘extraño’ y del espíritu), la dialéctica del lenguaje se excediera ella misma, o como si, en el lenguaje, la dialéctica conociera un momento excesivo, un pasaje por lo extranjero absoluto, pasaje irremediamente compartido [*partage*] –no relevado– entre la reanudación de la *aufheben* y la inmovilización sobre una mecánica” (idem). Sobre el pasaje citado de Hegel, también véase Hamacher, W., *Pléroma –Reading in Hegel*. Ed. cit., p. 114.

⁴⁴ SAM, p. 128.

⁴⁵ SAM, p. 116.

⁴⁶ SAM, p. 344.

⁴⁷ A la vez, es relevante, me parece, que Deleuze destaque, respecto de Bacon, el vómito como fuerza, como postura, como espasmo que se fuga. Señala Deleuze que Bacon “pinta gran cantidad de espasmos, de vómitos”, y refiere a “un cuadro” “muy bello”, “«Personaje en el lavado»”, donde “hay un tipo que vomita en un lavabo”. Deleuze destaca que “no vemos el vómito, pero sí toda la actitud del cuerpo, la espalda. Es una espalda que vomita, una espalda presa de la fuerza vomitiva” (Deleuze, G., *Pintura. El concepto de diagrama*. Buenos Aires: Cactus, p. 80). Así, para Deleuze, en Bacon se trata de “series de espasmos” como “amorcillos, vómito, excremento”, donde el “cuerpo” “intenta escapar *por* uno de sus órganos, para reunirse con el color plano, la estructura material”; como “el cuerpo que escapa por tal o cual punto localizado en el contorno”, como “la operación por la cual el cuerpo entero escapa por la boca.” (Deleuze, G. *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Madrid:

Pues si la metafísica de la presencia, la ontología, toda pretensión a una verdad, a un Significado Trascendental, sólo es posible por esta escena: el ocultamiento de la escena, la pretensión de pensar sin escena, la pretensión de poder prescindir de una escena, de escenas –la escena como aquello que resiste al dominio sin resto del pensar, como la energía del resto, de lo que resta, energía primera, alógica; entonces, deber: intentar describir lo que se pueda, eso poco que se puede, de la escena de una escritura, sus condiciones de posibilidad [...]”⁴⁸

De ahí la preocupación y la *insistencia* de Marchant por la operación de los agregados, la insistencia en “pensar cómo opera una escritura, cómo opera un gesto, un estilo, etc.”⁴⁹. De ahí su insistente necesidad de “otra lectura, otro escuchar”⁵⁰, su insistencia en que “leer” es “como escuchar con una «tercera oreja» [...] cuestión del tempo, del ritmo de una frase, tempo, ritmo, que determina, crea, su sentido”⁵¹, su énfasis en “el escuchar ‘mismo’ como ejercicio gratuito, sin verdad, *sin ciencia ni sistema, ejercicio soberano*”, donde “*soberanía*, vale decir, a fuerza de rigor, pérdida del dominio”⁵². Se trata del resto indigerible, de lo que resta y resiste a la pretensión de una verdad, de un Significado Trascendental. Subrayamos *insistencia*, pues la variación de motivos es recurrente. Tiene la síncopa del paso, o de cierta cadencia. Cierta *risa y paso de danza –différance–*, a partir del cual haría falta encaminarse en la huella de sus vestigios. Así, el *vómito*, las cuestiones de *estilo*, del *tercer oído*, dan a pensar la *différance* no negativa de la idea del trabajo universitario. Dan a pensar el temblor del dominio soberano, el estremecimiento de la “afirmación autoritaria” del “yo me apropio, yo digiero”⁵³. Con ello, se hace lugar la hendidura, el hundimiento, el agrietamiento de la “voluntad de dominio tan violenta como vacía”,⁵⁴ de la “clausura del Discurso Universitario” que es necesario *exceder* como “única manera de poder comenzar, de esperar, algún día [por venir de Marchant], poder comenzar a pensar”⁵⁵.

En una nota de *Otobriografías*, comentando el rol de las instituciones en el “Porvenir de nuestras instituciones educativas”, Derrida escribía que es “el asco lo que controla todo”⁵⁶.

Arena, 2009, p. 26). No es casual, por lo demás, que en este último texto aparezca “la sensación” como lo “que corto-circuita la fenomenología de Hegel” (p. 42).

⁴⁸ SAM, p. 61.

⁴⁹ SAM, p. 116.

⁵⁰ SAM, p. 344.

⁵¹ SAM, p. 347. Este motivo reaparece. Al respecto, véanse, por ejemplo, algunos pasajes de “*Casa hay una sola o las amargas reflexiones de una guardavallas vencido*”, “*Sobre el uso de ciertas palabras*” y “*Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende*” (Cfr., ET, pp. 35, 66 y 227).

⁵² SAM, p. 347. (*Bastardillas nuestras*).

⁵³ SAM, p. 121.

⁵⁴ Ídem.

⁵⁵ SAM, pp. 96-97.

⁵⁶ Escribe Derrida: “Digo ‘vómito’ deliberadamente. Nietzsche, constantemente llama la atención sobre el valor de aprender a vomitar, formando, de esta manera, su gusto [*taste*], disgusto [*distaste*] y asco [*disgust*], sabiendo cómo utilizar la boca y el paladar, moviendo la lengua y los labios, teniendo buenos dientes o una fuerte dentadura, entendiendo cómo hablar y comer (¡pero no cualquier cosa!). Todo esto lo sabemos, así como el hecho de que la palabra *EKEL* (asco [*disgust*], náusea, ganas de vomitar) vuelve una y otra vez para sentar las bases de evaluación. Estas son cuestiones de estilos. Ahora, debería ser posible para una análisis de la palabra ‘Ekel’, así como de todo lo que ésta arrastra consigo, dar paso, por una parte, a un combate entre Nietzsche y Hegel dentro de ese espacio tan admirablemente marcado por Werner Hamacher (Pleroma, 1978) entre *Ekel* y Hegel, en *Der Geist de Christentums* de Hegel. En las lecturas de ‘Porvenir de nuestros establecimientos docentes’, es el asco lo que controla todo -en primer lugar, en democracia, en periodismo, el estado y su universidad [...] se podría decir que el asco histórico de Nietzsche antes que nada se despertó por la firma de su época –aquello por lo que ésta se distinguía, significaba, caracterizada, e identificada por sí misma: es decir, la firma democrática. Respecto de esta

Ahora bien, no se trata de erigir sólo el *vómito*, u otro nombre, como una clave homogénea o un primigenio y absoluto *passé par tout*, desde el cual sería comprensible el entramado del trabajo textual. No se trata del nombre propio como equivalencia general de la cadena. Tampoco se trata de la posición binominal, de la posición simple que reduciría el *asco* o la operación de *vomitarse*, a una oposición que lo ubicaría como un reverso o un opuesto simple. Se trata de *hender* la forma Historia de la Filosofía que responde a la forma del digerir. De *hender* en la mostración. Así, cuando Marchant pregunta qué pasaría si trabajar la filosofía consistiese en otro gesto, si consistiese o tuviera que ver ante todo con el gesto de vomitarse, no es para oponer, según un sistema-oposicionalidad, el gesto del vomitar contra –como un contrario exacto– la filosofía como una forma del digerir. Se trata más bien de un encadenamiento o una cadena inasimilable, de un entramado que incorpora otros sobrenombres, otras intensidades.⁵⁷ *Cuestión(s) de estilo(s)* y, por lo tanto, de cierta pluralidad, pues: “Y, si hay estilo, Nietzsche nos recordó, debe ser *plural*”.⁵⁸ Así, escribe Marchant:

Por *estilo*, *ritmo*, *música* entendemos, estamos hablando nietzscheanamente, no la forma de expresión de un contenido, un contenido objetivo, que admitiría otras formas de expresión. Por *estilo*, entonces, entendemos, según la enseñanza de *Más allá del bien y mal*, y expresado todavía en términos de la metafísica, lo que señala a un más allá de la metafísica, el «origen del sentido». Cuestión de la «tercera oreja», de entender con Nietzsche que «equivocarse sobre el *tempo* de una frase, es equivocarse sobre el sentido de la frase misma».⁵⁹

firma, Nietzsche opone otra que es intempestiva [*untimely*], aun porvenir y anacrónica” (“*Otobiographies*” en *The ear to the other*. New York, Schocken Books, p. 23-24. Trad. y subrayado Nuestro). Respecto del enunciado combate entre Hegel y Nietzsche, también Gilles Deleuze se dirige contra cierta interpretación que intentaría establecer un compromiso entre la dialéctica hegeliana y la genealogía de Nietzsche. Para Deleuze, mientras el pensamiento de Hegel se moviliza hacia una síntesis unificadora, Nietzsche afirma la multiplicidad, el regocijo de la diversidad (*Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.).

⁵⁷ Si se trata, entonces, no de la filosofía como discurso sino de la *filosofía como escritura*, es curiosa una nota de P. Oyarzún acerca de la “*escritura*” en *De la Gramatología*. Escribe Oyarzún que “Se ha insistido desde varios años en la diferencia entre libro y texto, en la diferencia *del* libro que *es* el texto (...) o también el ‘fin del libro y el comienzo de la escritura’ (como reza el título del Capítulo primero de *De la gramatología*, de Jacques Derrida), pero a mí me sigue pareciendo que el libro es una constricción soberbiamente eficaz para el logro de lo que se puede llamar un texto; si se quiere –o puede– decirse así: el libro es la mejor salida del libro, óptimo *bors-livre*” (*El dedo de Diógenes*, op. cit., p. 37). Es curiosa esta nota, pues no sólo no trabaja “*De la gramatología*” con el “*Hors livre*” de *La Dissémination* (Paris: Éditions du Seuil, 1972, pp. 7-67), sino que intenta vislumbrar cierta fuerza de la división “libro/escritura”, como si el libro de Derrida montara una diferencia y no la archieconomía de una *différance*. Esto, mientras el propio Oyarzún decía que SAM proponía una reflexión esencial “sobre el discurso de la filosofía” y “sobre la filosofía como escritura” (p. 127). Hace falta agregar que tanto en Derrida como en Marchant se hace lugar la escritura *en* el libro, así como la filosofía-escritura *en* el discurso universitario (Cfr., Derrida, J. *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1975). En este registro es que se pueden seguir los rastros de *De la gramatología* en Marchant: cuando remite, por ejemplo, a la articulación “de un discurso y una totalidad histórica” en la que están presos los conceptos mismos de la metafísica y que, por ello, los discursos destructores deben deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que quisieran impugnar, Marchant apunta que no se trata del *fin* sino del “trabajo que intenta exceder la clausura metafísica” (SAM, p. 110). Es lo que nombra Marchant como la “Lógica del suplemento” (SAM, p. 173), o la “complicación de insistencias, la textura de un texto” (SAM, p. 336). No se trata, entonces, de una división esquemática “libro/escritura” sino, como ocurre con la cuestión del Espíritu y la letra, del espaciamento de un *entre*: “Trabajar el entre la Voz y la Escritura, este entre” (SAM, p. 134).

⁵⁸ Derrida, J. “Los fines del hombre” en *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, p. 173.

⁵⁹ Marchant, J. “Consideraciones sobre el ballet de los valets”, *ET* p. 289. Cfr., Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1972, §246, p. 201.

La cuestión de ritmo, del ritmo de la palabra, según *La ciencia jovial*, dificulta la comunicación en lugar de facilitarla, y se ha extendido y aún extiende por todos su desafío a toda utilidad⁶⁰. Es la cuestión de estilo, del estilo que, según *Ecce homo*, “no yerra en los signos, en el *tempo* de los signos, en los *gestos*”⁶¹. *Cuestión de estilo, de ritmo*, es decir de la *resonancia nietzscheana*.

3. *Porvenir*

¿Y qué, a quién, buscamos en el sendero? ¿A qué, a quién, sino un futuro, al futuro, a algo o a alguien que nos dé, como futuro, tiempo? Pero ¿qué es el futuro, cuál es la forma del futuro sino la forma del pasado, el tiempo pasado, “el tiempo perdido” —ese nombre de la madre?
Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres*.

La puesta en cuestión del discurso universitario, exige, llama —*ven*— la apertura *en* la presencia, y da a pensar cierta exterioridad, cierta exterioridad que no está simplemente afuera. Da a pensar una *chance*, la escansión de líneas de fuga ahí donde no hay afuera posible.⁶² Da a pensar la *chance* del porvenir, más allá de la determinación del presente, la declinación de un por-venir que no tiene la forma de un presente-futuro.

Pero, si la Voz, la Voz pura, constituye el elemento, la condición de posibilidad, como condición de su imposibilidad, de la filosofía como tal, tal como ha sido, desde siempre hasta ahora [...] es claro que debemos entender por el “ahora”: el tiempo de Nietzsche y el de la desconstrucción del “falocentrismo”, nuestro tiempo. Si es así, entonces, esa negación histórica de la filosofía, la escritura [...] aparece como la única posibilidad de trabajar de la filosofía: sus márgenes —*Marges — de la philosophie*. Trabajar el entre la Voz y la Escritura, este entre: ese eco —como si fuera un “eco”— que se da como don, como substitución, o como envío o un “ven” (*viens*).⁶³

La “escritura” es la posibilidad de trabajar los márgenes de la filosofía (la filosofía que consiste en el gesto de vomitar), es lo que aparece como el *entre* de la voz y la escritura, el *entre* del libro y la escritura, el *entre* del digerimiento y el vómito —ese entre que el nombre *vómito* nombra.⁶⁴ Dicho de otra manera, la *archieconomía* no dispone de los términos bajo la lógica de la posicionalidad, posición u oposición. En este sentido, que es la partición del sentido, cabe leer, incluso, la *generosidad* de Marchant. Se trata de la generosidad *en* el aparato universitario del reconocimiento, lo que implica leer la generosidad de Marchant *en* la radical crítica que —

⁶⁰ Cfr. Nietzsche, F. *La ciencia jovial*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso (especialmente el § 84, “Acerca del origen de la poesía”, p. 142-144.)

⁶¹ Nietzsche, F., *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2005, p. 56. Considérese que el texto de Derrida “*Espolones. Los estilos de Nietzsche*” [*Éperons. Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978], tiene una primera versión como “*La question du style*” (*Nietzsche aujourd’hui*, Tomo I. Paris: Union Générale d’Éditions, 1973), escrito con ocasión del *Colloque de Cerisy* en 1972. Respecto de la “cuestión del *estilo*” y el tema de la verdad masculino/femenina, a la que Marchant atiende especialmente a partir de la lectura que Derrida hace de Nietzsche en *Espolones*; Cfr., Cecilia Sánchez, “Patricio Marchant: Escenas de escritura, cuerpo y devaluación” en *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Ed. cit., pp. 69-80.

⁶² Cfr., Derrida, J., “Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciennes” en *Psyché: Invention de l’autre*, I. Paris Galilée, 2003 (nouvelle édition revue et augmentée), pp. 353-384.

⁶³ SAM, p. 134.

⁶⁴ Cfr., Derrida, J., *La diseminación*, Ed. cit., pp. 8-12.

porque respeto— despliega, por ejemplo, un ejemplo entre otros, respecto de Jorge Guzmán. Tomando, así, el hilván que entreteje la cuestión del *digerimiento* y del *vómito*, se podría seguir la pista según la cual Marchant agradece a Jorge Guzmán que le facilitara el ensayo *Por hambre de su carne* (que, aún inédito, sería publicado en *Diferencias Latinoamericanas*). No se podría separar *Por hambre de su carne*, de la cuestión general del digerir, y con ello, de la operación del discurso aniversario, de la tan violenta como vacía operación de dominio, de la clausura, del “yo me apropio, yo digiero”.⁶⁵ En esta medida, la puesta en cuestión de los supuestos de Guzmán (escribe Marchant: “crítica fuerte porque respetuosa, crítica que, tal vez, no se entenderá completamente sin conocer el texto criticado, otra invitación, entonces, para su lectura”⁶⁶), no se deja separar limpiamente de la crítica de todo el asunto del Discurso Universitario. Así, el reconocimiento de Marchant a la “generosidad” de Guzmán (“y la capacidad de recibir, hay que decirlo, que es la esencia misma de la generosidad”), no obedece simplemente a un gesto académico sino al espaciamiento del *entre*, por el cual la generosidad, como el porvenir diferencial, se hace lugar *en* el aparato institucional, en este caso del reconocimiento. Así, para ir de la generosidad al porvenir, leemos este pasaje donde se cita la lectura de Serge Viderman comentando el *Moisés y la religión monoteísta* de Freud:

Pues para Freud, insiste Viderman, “ésta es una de las paradojas de su historicismo, no hay más historia puesto que no hay más tiempo. Es un tiempo sin tiempo, inmóvil, una falsa temporalidad, porque nada nos adviene en ella sino la iteración de lo mismo. Nada cambia ni se modifica, repetición infinita, no de una historia que vive, en movimiento, sino de la eternidad del mito. El Padre primordial, Moisés, Cristo, tres avatares mundanos de una misma figura incorruptible. Freud se baña siempre en el mismo río”⁶⁷

¿Qué, hay, pues, del porvenir en Marchant, si se considera la economía de la crítica de Viderman a Freud? ¿Qué hay de la puesta en operación una iteración otra?, esto es, ¿qué relación diferencial se da a pensar entre una iteración donde —patencia del historicismo— nada adviene sino una falsa temporalidad, nada adviene ni cambia sino la repetición sin historia de lo mismo, donde no hay tiempo, y la *iteración* que afirma el porvenir, que es, por ejemplo, la afirmación de la vida: “extraña afirmación, afirmación de alegría, de vida”⁶⁸, es decir, no afirmación del mismo río sino “del río de vida”⁶⁹, de “esa afirmación, la vida”⁷⁰?. Marchant afirma la sobrevida, entonces. De esta manera, respeto de notación de Viderman, aparece un salto o bien la necesidad de una doble marca o de una doble ciencia, pues, una página después, escribe Marchant, citando a Hermann: “Ahora bien, si como consecuencia del traumatismo de la separación (y de la compulsión de la repetición, postulada por Freud, piensa Hermann [*El Instinto Filial*]), entonces, ‘ese doloroso ‘separarse del pelaje del otro’ debe ser repetido indefinidamente”⁷¹. ¿No se trata acaso de que esa repetición indefinida del separarse del pelaje del otro, sea leída como don (como don de una historia: historicidad) y no como la falsa temporalidad de un tiempo inmóvil? ¿No se trata, *a la vez*, de uno y otro movimiento, de una

⁶⁵ SAM, p. 121.

⁶⁶ SAM, p. 86. “[...] indigno es quien, porque callado saber del contrato, no encuentra digno el contrato para él, que no se encuentra digno, él, de ese contrato; esto es, que no acepta su morir en el otro y que no acepta —falta de generosidad también la llamamos— esa posibilidad de aceptar ese pedido, el préstamo de su nombre” (SAM, p. 287).

⁶⁷ SAM, p. 52.

⁶⁸ SAM, p. 29.

⁶⁹ SAM, p. 269

⁷⁰ SAM, p. 269.

⁷¹ SAM, p. 81.

doble ciencia? En este registro, como desbalance del anterior, se entiende: “La necesidad de mi escritura –escribe Marchant–, mis reiteraciones, mis elipsis”.⁷² Así como “Borges” que “al trabajar la repetición de las mismas formas o de una misma forma está trabajando, no una idea metafísica” sino que “trabaja el fondo textual, los recursos conceptuales y las escenas del pensamiento occidental”,⁷³ Marchant pone en funcionamiento otra máquina de escritura, cada vez que vuelve, por ejemplo, “a la interpretación cültica del fuego”, así, como cuando considera “la costumbre de hacer fuego (por lo tanto, de destruir las ramas de los árboles) como la repetición que conmemora el hecho traumático que constituyó la separación con el árbol-madre”⁷⁴, o, bien, cuando insiste en la “unidad de una sola cuestión”, en la “repetición general”, que no es sino “el antes de la palabra, las condiciones de la palabra”: “repetición general de una sola cuestión, de Mistral a Zurita”.⁷⁵ Preguntamos: Y en esa repetición, repetición de la separación, como la cuestión del árbol-madre y del *nombre de la madre*, ¿no se trata acaso del futuro, y de aquello que nos dé –como futuro– tiempo? y ¿cuál es la forma del futuro que está abierto a la forma del pasado, sino el porvenir?

⁷² Marchant escribe: “Peor aún, como si estuviera obligado a decir: mi escritura como el intento por decir la palabra más importante del idioma –y mi imposibilidad anterior de decir algo, el no poder sino callarla–, esa palabra de la cual M.M. es la figura y, por omisión de una vocal, su silencio, es decir, su muerte –esa palabra que no pude decir, utilizar, amar, nunca” (SAM, p. 58). Si la “vocal” omitida es la “a”, y M.M. es la figura y la muerte de la palabra más importante del idioma “Mamá”, nótese que en “*Amor de la foto*” escribe P. M.: “Mi madre –en un gesto que la honra– murió cuando yo tenía dos meses. Por sólo dos meses me ganó Jean-Jacques Rousseau. Lamento anunciarlo: no habrá reforma educacional, no habrá Revolución Francesa en Chile” (ET, p. 97). En esta clave, es interesante pensar las *esceno-grafías* de Patricio Marchant, P. M., como la escenografía del Pueblo Madre: “Pueblo hebreo, y esto es lo capital, que no sabe, que nunca supo de madre”, y agrega: “al mismo tiempo, afirmación tan decisiva como la anterior, pueblo que es madre de los otros pueblos”. Pueblo hebreo como Pueblo Madre, Pueblo Muerto, cuya separación y repetición dona, da a pensar, el *porvenir del pueblo*.

⁷³ SAM, p. 38. Esta será, dice Marchant, “toda su diferencia con los profesores de filosofía latinoamericanos”, toda la diferencia, entonces, con el Discurso Universitario.

⁷⁴ Sam, p. 139.

⁷⁵ SAM, p. 254. Si SAM, redescubre la experiencia de la poesía de Mistral –desolación, su nombre–, el trabajo, la tarea, alrededor de Zurita (Zurita, Linh, Parra) quedó porvenir.