El kawchu Ruminott
seguido de LA CIENCIA FOME*

Zeto Bórquez
Laboratorio de Pensamiento Intercultural y Filosofía
Universidad de Chile

"En cuanto a saber quién firma la escenificación, para decirlo el psicoanalista ya no debería fiarse sólo en los recursos de su ciencia ni aun en los del mito. Haría falta que se hiciera filósofo".

Jean Laplanche y J. B. Pontalis, *Fantasma originario, fantasma de los orígenes, origen del fantasma.*

Kawchu **

Quizá uno de los aspectos más sobresalientes del trabajo que ha venido desarrollando recientemente Sergio Villalobos-Ruminott sea el modo en que hereda un *rechazo* de la filosofía de la desconstrucción (*déconstruction*) referida al nombre de Jacques Derrida. No obstante, no tratándose de un autor que simplemente las emprenda de una manera manifiesta *contra* Derrida, el rechazo se producirá –y aquí se abre una aparente paradoja en la que tendremos que insistir– incluso cuando Villalobos-Ruminott tienda a mostrar su *mayor* afinidad, o acaso intentando hacer patente su *profundo* reconocimiento frente a lo que, siguiendo su propia textualidad, se podría denominar –o *se querría* denominar, pues ninguno de los movimientos que vamos a seguir aquí están absueltos de la predisposición de un deseo***– "el legado" de la desconstrucción[1].

---

* fome. **1. adj.** ***Chile.*** Aburrido, sin gracia. [RAE]

** caucho. **(Del quechua kawchu).** Látex producido por varias moráceas y euforbiáceas intertropicales, que, después de coagulado, es una masa impermeable muy elástica, y tiene muchas aplicaciones en la industria.

*** predisposición. **2. med.** Tendencia hereditaria o adquirida a contraer determinadas enfermedades: *su predisposición a la obesidad es genética*. [RAE]

[1] Lo veremos *re*aparecer *de distintas maneras*: Sergio Villalobos-Ruminott ha querido hacer del *legatum* implícito al *legare*, una maniobra: la *lex* del *religare*, cuestión que se mostrará en su mayor desenfreno cuando –*intentando* permanecer *más fiel* a Derrida– haya que abjurar de *todo lo que va mal* en una filiación. Y es sobre el calado de esa *maniobra*, de un *juego de manos*, que quisiéramos indagar en lo que sigue. Pero ni Derrida ni Villaobos-Ruminott constituirían *excepciones privilegiadas* para una indagación que busca en la signatura un doble vínculo que no se juega y no podría jugarse en el patronímico. Tratándose antes de *ejemplaridad* que de privilegio, el problema del que hacemos cuestión *aparece* cada vez que el trabajo filosófico *debe fallar* entre el heredero legítimo y el bastardo (lo cual querría también decir que no se desliga de una cuestión de *privilegios*). A propósito, saludamos *calurosamente* al profesor ítalo-chileno Andrea Potestà, y a tod~~o~~s sus amig~~o~~s. *Per preservare l'unità della famiglia in senso più ampio senza*

Ahora bien, si es que acaso tuviese sentido identificar algunos rasgos generales de un rechazo de esta índole (que niega incluso cuando pretende reconocer), podríamos decir *de entrada* que el más evidente de todos ellos –si no el más burdo– *aparece* toda vez que se pretende negar a Derrida el que sea un filósofo, y a la desconstrucción, que se trate de una filosofía. Expulsar a la desconstrucción y al propio Derrida de la filosofía sería el denominador común de las tentativas más disímiles: de obstrucción, de negación, de denegación, de domesticación, etc., cuestión que a veces ocurre sin escatimar sutilezas[2]. En Villalobos-

---

discriminazione in base alla nazionalità, la situazione delle persone che non rientrano nella definizione di familiari, e che pertanto non godono di un diritto automatico di ingresso e di soggiorno nello Stato membro ospitante, dovrebbe essere esaminata dallo Stato membro ospitante sulla base della propria legislazione nazionale, al fine di decidere se l'ingresso e il soggiorno: « ΓΟΡΓΙΑΣ : Εἰ πάντα γε εἰδείης, ὦ Σώκρατες, ὅτι ὡς ἔπος εἰπεῖν ἁπάσας τὰς δυνάμεις συλλαβοῦσα ὑφ' αὑτῇ ἔχει. (456b) Μέγα δέ σοι τεκμήριον ἐρῶ· πολλάκις γὰρ ἤδη ἔγωγε μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ καὶ μετὰ τῶν ἄλλων ἰατρῶν εἰσελθὼν παρά τινα τῶν καμνόντων οὐχὶ ἐθέλοντα ἢ φάρμακον πιεῖν ἢ τεμεῖν ἢ καῦσαι παρασχεῖν τῷ ἰατρῷ, οὐ δυναμένου τοῦ ἰατροῦ πεῖσαι, ἐγὼ ἔπεισα, οὐκ ἄλλῃ τέχνῃ ἢ τῇ ῥητορικῇ. Φημὶ δὲ καὶ εἰς πόλιν ὅπῃ βούλει ἐλθόντα ῥητορικὸν ἄνδρα καὶ ἰατρόν, εἰ δέοι λόγῳ διαγωνίζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ ὁπότερον δεῖ αἱρεθῆναι ἰατρόν, οὐδαμοῦ (456c) ἂν φανῆναι τὸν ἰατρόν, ἀλλ' αἱρεθῆναι ἂν τὸν εἰπεῖν δυνατόν, εἰ βούλοιτο. Καὶ εἰ πρὸς ἄλλον γε δημιουργὸν ὀντιναοῦν ἀγωνίζοιτο, πείσειεν ἂν αὐτὸν ἑλέσθαι ὁ ῥητορικὸς μᾶλλον ἢ ἄλλος ὁστισοῦν· οὐ γὰρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. Ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης· δεῖ μέντοι, ὦ Σώκρατες, τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι ὥσπερ τῇ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ. Καὶ γὰρ (456d) τῇ ἄλλῃ ἀγωνίᾳ οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ πρὸς ἅπαντας χρῆσθαι ἀνθρώπους, ὅτι ἔμαθεν πυκτεύειν τε καὶ παγκρατιάζειν καὶ ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, ὥστε κρείττων εἶναι καὶ φίλων καὶ ἐχθρῶν, οὐ τούτου ἕνεκα τοὺς φίλους δεῖ τύπτειν οὐδὲ κεντεῖν τε καὶ ἀποκτεινύναι. Οὐδέ γε μὰ Δία ἐάν τις εἰς παλαίστραν φοιτήσας εὖ ἔχων τὸ σῶμα καὶ πυκτικὸς γενόμενος, ἔπειτα τὸν πατέρα τύπτῃ καὶ τὴν μητέρα ἢ ἄλλον τινὰ τῶν οἰκείων ἢ τῶν φίλων, οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ τοὺς (456e) παιδοτρίβας καὶ τοὺς ἐν τοῖς ὅπλοις διδάσκοντας μάχεσθαι μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. Ἐκεῖνοι μὲν γὰρ παρέδοσαν ἐπὶ τῷ δικαίως χρῆσθαι τούτοις πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἀδικοῦντας, ἀμυνομένους, μὴ ὑπάρχοντας· (457a) οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς. Οὔκουν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη οὔτε αἰτία οὔτε πονηρὰ τούτου ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οἱ μὴ χρώμενοι οἶμαι ὀρθῶς. Ὁ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς ῥητορικῆς. Δυνατὸς μὲν γὰρ πρὸς ἅπαντάς ἐστιν ὁ ῥήτωρ καὶ περὶ παντὸς λέγειν, ὥστε πιθανώτερος εἶναι ἐν τοῖς πλήθεσιν (457b) ἔμβραχυ περὶ ὅτου ἂν βούληται· ἀλλ' οὐδέν τι μᾶλλον τούτου ἕνεκα δεῖ οὔτε τοὺς ἰατροὺς τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι — ὅτι δύναιτο ἂν τοῦτο ποιῆσαι — οὔτε τοὺς ἄλλους δημιουργούς, ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὥσπερ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ. Ἐὰν δὲ οἶμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾆτα ταύτῃ τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. Ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ (457c) δικαίου χρείᾳ παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται. Τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτεινύναι ἀλλ' οὐ τὸν διδάξαντα… ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Τοὐναντίον δέ γε αὖ μεταβαλόντα, εἰ ἄρα δεῖ τινα κακῶς ποιεῖν, εἴτ' ἐχθρὸν εἴτε ὀντινοῦν, ἐὰν μόνον μὴ αὐτὸς ἀδικῆται ὑπὸ τοῦ ἐχθροῦ — τοῦτο μὲν γὰρ εὐλαβητέον — ἐὰν δὲ ἄλλον ἀδικῇ ὁ ἐχθρός, παντὶ τρόπῳ παρασκευαστέον, καὶ (481a) πράττοντα καὶ λέγοντα, ὅπως μὴ δῷ δίκην μηδὲ ἕλθῃ παρὰ τὸν δικαστήν· ἐὰν δὲ ἕλθῃ, μηχανητέον ὅπως ἂν διαφύγῃ καὶ μὴ δῷ δίκην ὁ ἐχθρός, ἀλλ' ἐάντε χρυσίον <ᾖ> ἡρπακὼς πολύ, μὴ ἀποδιδῷ τοῦτο ἀλλ' ἔχων ἀναλίσκῃ καὶ εἰς ἑαυτὸν καὶ εἰς τοὺς ἑαυτοῦ ἀδίκως καὶ ἀθέως, ἐάντε αὖ θανάτου ἄξια ἠδικηκὼς ᾖ, ὅπως μὴ ἀποθανεῖται, μάλιστα μὲν μηδέποτε, ἀλλ' ἀθάνατος ἔσται πονηρὸς ὤν, εἰ δὲ μή, ὅπως ὡς (481b) πλεῖστον χρόνον βιώσεται τοιοῦτος ὤν. Ἐπὶ τὰ τοιαῦτα ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Πῶλε, ἡ ῥητορικὴ χρήσιμος εἶναι, ἐπεὶ τῷ γε μὴ μέλλοντι ἀδικεῖν οὐ μεγάλη τίς μοι δοκεῖ ἡ χρεία αὐτῆς εἶναι, εἰ δὴ καὶ ἔστιν τις χρεία, ὡς ἔν γε τοῖς πρόσθεν οὐδαμῇ ἐφάνη οὖσα » (Platón, **Γοργίας** - *Περί ρητορικής ανατρεπτικός*).

[2] Cabe destacar, de entrada, que en un texto publicado en 2014, en la Revista *Caja muda* con el título: "Para una política sin excepciones: el 'legado' de Derrida", Villalobos-Ruminott se muestra preocupado por defender a Derrida de una "domesticación" situada y particular: la que en los Estados Unidos somete en una urdimbre ética una dimensión política que sería, dice Villalobos-Ruminott, "inherente" a la desconstrucción. Pero lo que veremos en este escrito es cómo, en efecto, se puede someter defendiendo (cierta *operatoria* que somete cuando defiende, y no sólo eso). A propósito señala Villalobos-Ruminott en el texto mencionado: "A la vez, esta sobredeterminación

ética del pensamiento derridiano, más allá de si es responsabilidad de sus intérpretes o se debe incluso a un Derrida tardío y a su supuesto coqueteo con el horizonte levinasiano, debe ser distinguida como un momento reciente en la *historia americana de la deconstrucción*, que no solo es la historia de sus visitas y sus clases, de su recepción en New York, Yale o California, o en cualquier otro lado en América, ni menos se reduce a la cronología de sus traducciones, pues la historia americana de la deconstrucción es también la historia de un cierto fracaso y de una cierta *domesticación* de la politicidad inherente a su pensamiento; una domesticación que pasa, en más de algún sentido, por pensar a la misma deconstrucción como continuación sofisticada del *New Criticism*, y así, como habilitación disciplinaria de las humanidades y, en particular, de la crítica literaria de carácter universitario. La sobredeterminación ética sería, según mi sugerencia, una forma tardía de dicha domesticación, una etapa más contemporánea y distinta de la que se asocia con la famosa *Yale School of Criticism*". Por otra parte, en un texto publicado en septiembre de 2015 en la web academia.edu con el título: "Derrida y la historia universal en sentido cosmopolita" (texto que sería aparentemente la primera versión de uno de los capítulos de un libro por aparecer), Villalobos-Ruminott hará aparecer nuevamente el pasaje recién citado, variando la frase que en el texto de 2014 dice: "habilitación disciplinaria de las humanidades y, en particular, de la crítica literaria de carácter universitario", a: "habilitación disciplinaria de las humanidades en general, y de la crítica literaria de carácter universitario, en particular", y modificando la expresión que antes decía: "según mi sugerencia", por: "según nuestra perspectiva". Pero, cuestión que quisiéramos remarcar, el párrafo será apuntalado con dos notas al pie que remiten a dos libros sobre la "historia americana" de la desconstrucción. La primera es puesta después de señalar que: "…pues la historia americana de la deconstrucción es también la historia de un cierto fracaso y de una cierta *domesticación* de la politicidad inherente a su pensamiento". Y agrega entonces Villalobos-Ruminott en nota: "Según indica recientemente Lorenzo Fabbri, *The Domestication of Derrida: Rorty, Pragmatism and Deconstruction*, New York, Continuum, 2008. Aunque, más allá de Derrida, nos interese pensar en la domesticación de la misma deconstrucción". La segunda nota se ubica después del punto a parte con el cual el párrafo finaliza, y dice: "Así es como tempranamente William Spanos problematiza la reducción escolástica de la deconstrucción en la universidad y en las humanidades contemporáneas, en lo que él mismo llama la Universidad americana como sinécdoque de la metafísica occidental, mostrando que en esta institucionalización no solo hay una domesticación ética, sino un disciplinamiento político que debilita la cuestión de la diferencia ontológica para hacerla aparecer como efecto de un inspirado procedimiento textual. Véase su "The Indifference of *Differance*: Retrieving Heidegger's Destruction" que es el cuarto capítulo de su libro *Heidegger and Criticism. Retrieving the Cultural Politics of Destruction*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993. 81-130". Con respecto a la primera nota, la última frase: "Aunque, más allá de Derrida, nos interese pensar en la domesticación de la misma deconstrucción", ameritaría detenerse en ella pues promete algo que, viniendo de la referencia a Fabbri, aparentemente no estaría en su libro. No obstante, ¿del libro de Fabbri cabe decir que no se ocupe de la domesticación de –utilizando un recurso a la *mismidad* que es el de Villalobos-Ruminott– la *desconstrucción misma*? El libro de Fabbri, en efecto (por ejemplo en el tercer capítulo titulado: "The Resistance of Theory"), muestra que el problema con la interpretación de Derrida por parte de Richard Rorty es la operación de "privatización de la desconstrucción" o de su "exilio del espacio público", en una trama donde –y este es uno de los aciertos del libro– Derrida no es ni puede ser el único protagonista. Pues, en principio, no se ve demasiado claro qué sería para Villalobos-Ruminott "pensar en la domesticación de la misma deconstrucción… más allá de Derrida", y mal se ve cómo esa declaración de intenciones, marcando una conjunción concesiva que lo pone de manifiesto, seguiría un carril que no sería el de Fabbri. Y esto incluso cuando éste expone la hipótesis que toma el propio Villalobos-Ruminott y que incita la referencia en nota. Como muestra Fabbri: "Radicalismo y filosofía en la radicalidad del auto-cumplimiento; reformismo y sentido común en el compromiso público. Esta es la solución de Rorty a la intrincada relación entre teoría y práctica, pensamiento y política. Derrida trata el mismo tema de un modo completamente distinto, al conectar el cuestionamiento radical de una cierta filosofía práctica con el compromiso respecto a una democracia por venir" (p. 98). Entonces, ¿no está acaso concernida la *desconstrucción misma* cuando Fabbri *nombra* a Derrida? ¿Qué sería en último término "pensar en la domesticación de la misma deconstrucción… más allá de Derrida"? Creemos –cuestión en la que nos detendremos– que Villalobos-Ruminott al reducir el nombre propio al patronímico (a lo que en otras partes llama un "nombre de pila" que no se confrontará *jamás* –hasta donde hemos visto– con la cuestión de *su repetición y alteración*, es decir con el problema de la *iterabilidad*) queda entregado, *obligado*, a aniquilar una determinada personificación que se representa precisamente desde dicho nombre: tiene que partir por *expulsar* esa representación. Pero cabe preguntarse cómo podría Villalobos-Ruminott refrenar que aquello que él mismo produce a sus espaldas, y que no puede sino *rechazar*, no se lleve consigo más de lo que él querría dejar del lado interior de la expulsión, por ejemplo, "la misma deconstrucción". Por otra parte, cuando Villalobos-Ruminott habla de "la historia americana de la deconstrucción" como "la historia de un cierto fracaso y de una cierta *domesticación* de la politicidad inherente a su pensamiento", y que en esa medida es que manifiesta su interés

Ruminott, de hecho, la incompatibilidad entre la desconstrucción y la filosofía constituye una premisa fundamental (y esta palabra tendría que ser tomada en su juridicidad más radical) cuando él *trabaja* un entramado de cuestiones que *con ayuda de* la desconstrucción merecerían una sacudida: la soberanía, el derecho, la historia, el discurso universitario, la globalización, la lengua, el poema, entre otras.

A propósito, haría falta *re*visar algunas escenas en las que el rechazo del que Villalobos-Ruminott es heredero explicita, si no su génesis o la voz de su Padre, al menos un nivel de solidaridad estructural que determina genealógicamente su tentativa. No podríamos delimitar *todas* las escenas en que este rechazo se deja reconocer (se multiplicarán en su propio *paso*), pero podemos visualizar, provisionalmente, al menos dos, que *de un modo o de otro* nos llevan a atisbar *algunas más*. Y una tercera, donde Sergio Villalobos-Ruminott, como la oruga que se convierte en mariposa, nace, crece, se desarrolla y muere. Llegamos hasta allí siguiendo el itinerario de una *question en retour*, haciendo el rodeo por la columna de una monstruosidad animal[3].

---

por pensar "más allá de Derrida… la domesticación de la misma deconstrucción", parece no tener inconveniente en trabajar sobre la base del título: "deconstruction in America", ante el cual Derrida en *Memorias para Paul de Man* mostraba –y por razones que tendrían que importar a Villalobos-Ruminott una vez declarada su *intención*– tantos reparos. En efecto, señala Derrida al inicio de la primera conferencia ("Mnemosyne"): "La segunda razón por la que decidí no hablar de la 'desconsrtucción en los Estados Unidos', desechando el consejo de Suzanne Gearhart y David Carroll, es que uno no puede ni debería tratar de indagar ni de totalizar el sentido de un proceso en marcha, especialmente cuando su estructura es una estructura de transferencia. Hacerlo equivaldría a asignarle límites que no le corresponden; debilitarlo, fecharlo, desacelerarlo. Por el momento, no me interesa hacer esto. Hacer de la 'desconstrucción en los Estados Unidos' un tema o el objeto de una definición exhaustiva es precisamente, por definición, lo que define al enemigo de la desconstrucción, alguien que (cuando menos por ambivalencia) quisiera desgastar la desconstrucción, agotarla, volver la página" (p. 30). A nuestro parecer, en efecto, Villalobos-Ruminott –y no sólo por su referencia al título "desconstrucción en América" sino que *sobre todo* por la manera en que confronta la cuestión del "legado"– se encuentra comprometido en un *desgaste* de ese tipo. Lo observamos en ese registro por ejemplo al definir lo que entiende por "domesticación" en relación con Derrida, en una entrevista realizada por Gerardo Muñoz y Pablo Domínguez Galbraith, titulada: "Soberanía, acumulación, infrapolítica" (publicada en el Magazine *Lobo Suelto!*, en abril de 2014). Indica allí Villalbos-Ruminott: "Lo que entiendo por 'domesticación de Derrida' tiene que ver con la desactivación de su pensamiento en la academia contemporánea (más allá de si él mismo fue un poco cómplice de esto o no), y la conversión de la deconstrucción en operación de lectura, marca editorial y negocio. Derrida, siempre muy atento a esto, no dejó de problematizar la universidad contemporánea, la institución de la filosofía y la filosofía misma como posibilidad, pero estas cosas se dejan de lado cuando se lee a Derrida como marco teórico o como argumento de autoridad y legitimación en el mundo de los departamentos de inglés y estudios literarios". Pasajes como estos tendremos que ir de a poco escrutando, pues siempre prometen más de lo que aparentemente declaran (se habla aquí de "desactivación", de "academia contemporánea", de "complicidad", de "conversión", de "operación de lectura", "marca editorial", "negocio"…y todo esto sería algo del orden de cierta *legitimación filosófica*, de una lectura de Derrida "como marco teórico"). Surge aquí un problema: dado que Villalobos-Ruminott parte por *rechazar* lo que podría ser la dimensión filosófica de la desconstrucción (identificada *la filosofía* con el "saber universitario": tendremos ocasión para profundizar en este aspecto), sin considerar que la *complicidad* de la que se habla es más bien una *dificultad* que tiene que ver precisamente con un problema de demarcación *filosófica*, se verá entregado, no sólo aquí sino que *cada vez*,, a una explicación empirista en el sentido más corriente (por ejemplo, de tipo historicista para trabajar una hipótesis sobre la "domesticación"). *Por otra parte*, no dejamos de apuntar que un libro como *Memorias para Paul de Man*, trata, *à la cantonade*, del *rechazo* a la desconstrucción.

[3] Siendo nuestro asunto emprender una indagación sobre el rechazo que expulsa convalidando, dejamos *pendiente* la siguiente dimensión del problema: la de una *retención filosófica* declarada que se posiciona no contra la filosofía sino en nombre de ella: salvaguarda, al fin, de una *sociedad con responsabilidad limitada* de y + n autores. Aunque, *a ratos*, algunas cuestiones abordaremos a propósito.

NOTA AL CONCEPTO DE GENEALOGÍA

Con "genealogía" (insistimos una vez más en este punto que ya hemos abordado en trabajos anteriores) remitimos al trabajo de Derrida sobre el concepto de "psyché": "dispositivo de reflexión especular" y "posibilidad general de los parentescos espirituales" (esto en "Psyché, l'invention de l'autre", y en "Interpretations at war. Kant, le Juif, l'Allemand")

> "Una invención supone siempre alguna ilegalidad, la ruptura de un contrato implícito, introduce un desorden en el apacible ordenamiento de las cosas, perturba las buenas costumbres" (*Psyché*, p. 11).

No olvides,
Isaac,
que la apertura
al perjurio
no supone
la anuencia
con la infamia

> "« *Studeo, mi pater, Latine ex te audire ea quae mihi tu de ratione dicendi Graece tradisti, si modo tibi est otium et si vis* » (« Ardo de deseo, padre, de que me escuches decir en latín esas cosas sobre la elocuencia que me diste [dispensadas, recogidas, entregadas o traducidas, legadas] en griego, al menos si tienes la ocasión (*loisir*) y las ganas»).
> Cicerón el padre responde a su hijo. Le dice, de entrada, como en eco o como en réplica narcisista, que su primer deseo de padre, es que su hijo sea el más sabio posible (*doctissimum*). Por su petición ardiente, el hijo es llevado enfrente de la petición paterna. Su deseo arde del deseo de su padre que luego no tiene dificultades en satisfacerse y en reapropiárselo satisfaciéndolo… es preciso pues distinguir la *invención* y la *disposición*, la invención que encuentra (*trouve*) o descubre las cosas, la disposición que las sitúa, las localiza, las pone disponiéndolas" (*Psyché*, p. 12).

En lo que concierne a Villalobos-Ruminott, hemos intentado hacer resonar la problemática de la *psyché* a propósito del libro, *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina* (2013). Esto, en nuestra "Introducción" al volumen *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]* (Pólvora Editorial 2015). Mostrábamos entonces la dimensión familiarista del discurso de Villalobos-Ruminott e intentábamos ubicar la raigambre de su operación. En *sentido estricto*, lo veíamos aparecer *maniobrando* un recorte generacional de acuerdo a un *punto de reunión* producido celosamente en su discurso (todo lo que sería su *apuesta teórica* determinada de extremo a extremo por una *celosía*). De ahí que lo que empezaremos a reconocer como el *kawchu Ruminott* (esto es, su maniobra) se encontrará requerido por la necesidad de expulsar a la desconstrucción de la faz filosófica (e iremos *poco a poco* advirtiendo qué sería una *faz filosófica* o *la faz* de la filosofía para Villalobos-Ruminott). PERO *no* se *trata* de quitarle el

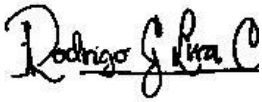
kawchu al *lobo* o la danza con los lobos, la *villa* que teme al lobo o el lobo que sigue al *villano* que lo sigue: la población *villana*, contaminación entre villano y *villicus*, villano en cuya carcajada *aparece* la jeta del lobo. Después de un guion,

POEMA –U ORATORIO– FLUVIAL Y REACCIONARIO

§5.

Nuec siste la verdad, la pura, la tonta, ü por lo tanto lain Vento. :miento ü miento, quialgo queda ¿o es quiai mentiras más ciertas que éstas? Preste Ud. ah Tensión que fáblala Re'Acsión:

Esta Palabra yama a las con Ciencias a re' flexionar la sin Tura con la cabésa gacha sObre las ventajas con Parativas del Hestado de der Hecho a la Lex Jiti mi dad & Lücita ú a de fecarse en la di Pherencia al Padre el *Lee* der el Xeffe el Tronpa el casi que ü el *cow* Diyo, espresión éste Ah Cendrada de la Vol-Untad de Po-der-man-tener la PO Tencia müsma del Pó der Todo para man-tener la Oh presión Hasta-las-Uhltimas con-Secuencias, *id est*, hasta RENDIR-LA-VIDA sü fuese nese sario antes que ren d'irse a la revel Día ü el des Ohrden voz inglero ü a esa vol-Untadde-Po-der que, con ah Cendro espresáda, significa cow telar la castidad de las fijas presuntüvamente Vírjenes por parte de su Seor Pádre.



oportunidad al saber del *villicus*. Pues se-*trata* de faz y de superficie, de punto y de línea, de *paráfrasis*. En esa línea que se rechaza (v. "Ousia et grammé"), Villalobos-Ruminott apostará por la *unidad de medida*. Así por ejemplo, su recurso a la *generación* y lo que lo condiciona. Y aquí atendemos a una inflexión observada por Patricio Marchant (sobre la que volveremos): recurso a "ese concepto tan limitado de generación" como la engañifa de un panteonero, del que quiere enterrar a una generación y enterrarse con ella (v. *Sobre árboles y madres*, p. 349, nota 5, 2da ed.). En esta misma perspectiva, en lo que atañe a una desconstrucción, la cuestión de la genealogía en lo que le relaciona con la suposición de la generación, ameritaría una radicalización del motivo genealógico que tiende a acreditar una fraternidad simbólica o espiritual sobre el supuesto de una fraternidad natural (que regula la proyección simbólica). En una conferencia pronunciada en 1991 en torno a "la noción de análisis" (publicada en el libro: *Resistencias – del psicoanálisis*, del año 96), Derrida muestra la necesidad de complicar el recurso a la genealogía con una "contragenealogía" que critica precisamente el fundamento naturalizador en la proyección simbólica del parentesco. Lo señala en *Resistencias – del psicoanálisis* del modo siguiente, intercalando una nota al pie que remite a *Políticas de la* amistad (1994):

> Lo que se llama "desconstrucción" obedece innegablemente a una exigencia *analítica*, a la vez crítica y analítica. Se trata siempre de *deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir* sedimentos, *artefacta*, presupuestos, instituciones. Y la insistencia en la desligazón, la disyunción o la disociación, el estar *out of joint*, habría dicho Hamlet, en la irreductibilidad de la diferencia, es demasiado masiva como para que sea necesario volver sobre ella. Como esta disociación analítica debería ser también, en la desconstrucción, al menos

> como yo la entiendo o la practico, un retorno crítico-genealógico [nota: Genealogía cuya necesidad debe siempre complicarse con una "contragenealogía". Con la simple genealogía se corre siempre el riesgo de privilegiar el motivo arqueogenético, incluso el esquema al menos simbólico de la filiación, del origen familiar o nacional. Me permito remitir sobre este punto, y en especial a la figura del hermano y de la fraternización, a *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.], tenemos allí, en apariencia, los dos motivos de todo análisis, tal como los hemos analizado al analizar la palabra *análisis*: el motivo *arqueológico* o *anagógico* del retorno a lo antiguo como archiorginario, y el motivo *filosófico* de la desligazón disociativa –nunca se estará lejos de llamar dis-social.
> Pero al mismo tiempo la "desconstrucción" sólo comienza con una resistencia a este doble motivo. Incluso radicaliza *a la vez* su axiomática y la crítica de su axiomática. Lo que su trabajo cuestiona no es sólo la posibilidad sino también el deseo o el fantasma de una recaptación de lo originario, y también el deseo o el fantasma de volver a unirse para siempre con lo simple, sea lo que fuere. Se trata de un movimiento no sólo contraarqueológico, sino también contragenealógico de la desconstrucción: la "genealogía" del principio genealógico ya no depende de una simple genealogía. Nada más alejado de la desconstrucción, a pesar de ciertas apariencias, nada le es más extraño que la química, esta ciencia de los simples... (pp. 46-47).

Esta tentativa contraarqueológica y contragenealógica tendría que comprenderse como una crítica a una naturalización del lazo familiar, cuestión que se aprecia mejor tomando en cuenta el señalamiento en nota de Derrida sobre *Políticas de la amistad*. En efecto, viniendo de la distinción schmittiana entre guerra externa y guerra interna (entre *polemos* y *stasis*), y de constatar la dimensión "ideal" de estas distinciones en Platón, de la referencia a Platón por parte de Schmitt en *El concepto de lo político* por respecto a "dos tipos de enemigos (*polémios* y *ekhthrós*)" (PA, p. 110), Derrida hace constar en este libro que dicha distinción "tomada justamente en esa pureza [ideal], implica ya un discurso sobre la *naturaleza* (*phýsis*), del que cabe preguntarse cómo puede integrarlo Schmitt, sin verlo desde más cerca, en su teoría general" (p. 112). De acuerdo con Derrida, tanto los dos tipos de enemigo como las dos formas de litigio que le son correlativas nombran, "en su pureza ideal, dos cosas que están en la naturaleza", siendo una de ellas un mal de la naturaleza dentro de la naturaleza (la "disensión interna"), una "enfermedad natural". Pero, por otra parte, lo que define la desgracia (*malchance*) del conflicto interno es lo mismo que autoriza a la reconciliación: la naturalización del lazo familiar, de la comunidad de descendencia. Dicho de otro modo: la *suposición* del "parentesco real" que se proyecta siempre como comunidad espiritual regula un *compromiso político* que parte por dejarse organizar por ese lazo ("fraternidad espiritual" que siempre es la proyección de una "fraternidad real o natural", y aun cuando no haya más que proyección simbólica el lazo natural se encuentra presupuesto). Como plantea Derrida en el cuarto capítulo de *Políticas de la amistad*: "L'ami revenant *(El amigo (re)aparecido)*" (transcribimos |en extenso| pues se trata de pasajes que intervendrán a lo largo de todo este escrito, *lo hagamos explícito o no*):

El diferendo (*diaphorá*) entre quienes comparten lazos de parentesco o de origen (*pikeion kai suggenês*: familia, casa, intimidad, comunidad de recursos y de intereses, familiaridad, etc.), es la *stasis*, la discordia o la guerra que se llama a veces civil. En cuanto a la *diaphorá* entre los extranjeros o las familias extranjeras (*allótrion kai othneión*), es la guerra sin más (*pólemos*)... El *génos* griego (descendencia, raza, familia, pueblo, etc.) está unido por el parentesco y por la comunidad de origen (*oikeion kai suggenês*)... Como en todos los racismos, en todos los etnocentrismos, más precisamente en todos los nacionalismos de la historia, un *discurso sobre* el nacimiento y sobre la naturaleza, una *phýsis* de la genealogía (más precisamente un discurso y un fantasma de la *phýsis* genealógica) regula en último análisis el movimiento de cada oposición: repulsión y atracción, litigio y acuerdo, guerra y paz, odio y amistad. Dentro y fuera. Esta *phýsis* lo comprende todo, el lenguaje, la ley, lo político, etc. Aunque defina la alteridad del extranjero o del Bárbaro, ella no tiene otro... Pero incluso cuando los griegos se baten entre ellos, debemos decir que no son menos naturalmente amigos (*phûsei philous einai*). Lo que sobreviene entonces es la enfermedad, una enfermedad igualmente natural, un mal que afecta naturalmente a la naturaleza. Esta se separa de ella misma. Cuando un acontecimiento tal se produce, se debe hablar de una patología de la comunidad. Se trata ahí de una clínica de la ciudad... La *stásis*, nombre que debe aplicarse a este odio o esta enemistad (*ékhthra*) es también una categoría de nosografía política... Habría que reconocer ahí un desorden fatal, una desgracia (*malchance*), una mala fortuna (*dystykhía*)... Hay ahí una mina de lugares comunes... Entre los lugares comunes, pues, la presteza (*empressement*) que ponen los griegos en reanudar relaciones con los griegos. Esta facilidad en reconciliarse no tiene otra causa sino el parentesco real, la *syggéneia*. Ésta produce una amistad sólida y fundada en la *homogeneidad*, en la *homofilia*, en una afinidad sólida y firme (*bébaion*) ya que nacida del co-nacimiento de la comunidad natal. Y este parentesco nutre una amistad constante y homófila (*philian bébaion kai omôphulon*) no solamente en palabras sino de hecho, en acto (*ou lôgô ail' érgô*). Dicho de otro modo, la efectividad del lazo amistoso, lo que le asegura la constancia más allá de los discursos, es el parentesco real, la realidad del lazo de nacimiento (*tô onti suggéneia*). A condición de ser real –y no solamente dicho o puesto por la convención–, esta singenealogía (*syngénéalogie*) [síntesis genealógica] asegura duraderamente la fuerza del lazo social en la vida y según la vida.

(Insistimos en esta condición: condición *soñada*, lo que llamamos aquí un fantasma, pues un lazo genealógico no será nunca puramente real; su supuesta realidad no se entrega nunca a ninguna intuición, está siempre puesta, construida, inducida, implica siempre un efecto simbólico de discurso, una 'ficción legal', como dice Joyce, en *Ulises*, a propósito de la paternidad. Y eso es también verdad, más verdad que nunca, sea lo que sea lo que se haya dicho a este respecto, hasta Freud incluido, de la maternidad. Todas las políticas, todos los discursos políticos del "nacimiento" abusan de lo que, en este aspecto, sólo puede ser una *creencia*: seguir siendo una

> creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación –incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana–, todo ese "familiarismo" consiste en re-naturalizar esa "ficción". Lo que llamamos aquí la "fraternización" es lo que produce simbólicamente, convencionalmente, por compromiso juramentado, una *política determinada*. Ésta, a la izquierda o a la derecha, alega una fraternidad real, o regula la fraternidad espiritual, la fraternidad en sentido figurado, en esta proyección simbólica de una fraternidad real o natural. ¿Quién se ha encontrado alguna vez con un hermano? ¿Uterino o consanguíneo (hermano carnal)? ¿En la naturaleza?) (pp. 112-114).

Habría que decir, en efecto, que en Villalobos-Ruminott la cuestión de la *herencia* funciona como proyección simbólica de una fraternidad natural, lo cual compromete una política y un discurso fraternocráticos (es lo que intentábamos sugerir en la Introducción al volumen en torno a Derrida mencionado al comienzo de esta nota). Por otra parte, en el Capítulo 3 de *Espectros de Marx* (al plantear el problema de una "adherencia artefactual pero sólida, y cuyo acontecimiento mismo ha constituido toda la historia del mundo desde hace un siglo y medio y, por tanto [dice Derrida], toda la historia de mi generación"), *se muestra* que la herencia –también, el nombre, siempre que entendamos que un nombre no es un *patronímico*, algo diremos más adelante sobre esto– siempre puede ser confiscada, soldada a un cierto *aparato*, sometida o *sujetada* por un deseo de apropiación. A propósito, tal vez cabría preguntar en qué podría afectar a "la historia del mundo" el *acontecimiento* de esa *soldadura*, cuestión que Derrida hará en efecto en *Espectros de Marx* y que tal vez tendría que interesar a Villalobos-Ruminot toda vez que se muestra preocupado por "la relación que la misma deconstrucción hace posible entre pensamiento y mundo", y que permite abrir una pregunta por "el legado de Derrida, en su hiper-politicidad inmanente". Todo esto en el texto "Derrida y la historia universal en sentido cosmopolita" (v. supra, nota 2). Según señala allí Villalobos-Ruminott, "la así llamada deconstrucción de la metafísica de la presencia (de la misma manera que la destrucción de la metafísica o la deconstrucción en general) no es ni un método ni un procedimiento analíticamente acotado, sino una confrontación orientada a dejar fluir la historicidad radical que constituye la posibilidad de la política. No una política en particular, sino la historicidad que hace de la política algo más que un saber de orden estratégico, administrativo o moral". Pero "historicidad" que, en la literalidad de su sintaxis, se diría que *excusa* una y otra vez su texto: excusa, en rigor, el recurso a una cierta *soldadura*. La *palabra* historicidad se expone como una suerte de disculpa por anticipado para autorizar unos análisis que a ratos parecieran estar eyaculando sobre las sábanas (y veremos después que Villalobos-Ruminott trabaja una cierta hipótesis sobre el semen de los fantasmas que no está desligada de su modo de *concebir* el trabajo teórico): *como si*, a falta de mayores recursos, a falta de una hermana (no la del círculo ciertamente, algo diremos luego también sobre eso), no pudiese advertir que ante lo irremediable de una compensación deberá pagar con *moneda falsa* la prenda de la historicidad. En este texto de Villalobos-Ruminott y en relación con un uso lexical del concepto de historicidad (que tal vez sería *otra cosa* que un nivel conceptual "operatorio", siguiendo la distinción de Eugen Fink: conceptos temáticos en cuanto

"esquemas intelectuales que no fijan objetivamente", y operatorios como aquellos que "un pensamiento filosofante utiliza corrientemente, penetra, pero sobre los cuales no reflexiona" – esto en el trabajo de Fink: "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl" , del año 57, publicado en los *Cahiers de Royaumont III*), la referencia en una nota a pie de página al curso de Derrida en torno a Heidegger publicado por Galilée en 2013 (*Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*) para decir que "desde siempre la cuestión de la deconstrucción fue la cuestión de la historicidad" no podría decirse que es desacertada, aunque por ello no deje se resultar algo torpe (la *prueba* con la cual se contenta Villalobos-Ruminott parece ser el período y el tema que sugiere el título de la publicación); *alusión* que por otra parte se encuentra gravada por una *analogía demasiado rápida* (*tour de passe passe*) entre "mundanidad" y "mundialización". Podría considerarse a propósito, y sería tal vez productivo para el trabajo de V-R, cierta referencia al problema de la historicidad en Marx (o mejor, para llegar hasta donde llega V-R, en relación con *la palabra* historicidad en ese curso) algunas cuestiones que ha dicho, a propósito, Bruno Bosteels (remitimos a una entrevista realizada a Bosteels en el podcast *Tiempos Equívocos* dependiente del *Proyecto Grado Cero AEJ* [en circulación en youtube, v. min. 30:00 y ss.]). Según Villalobos-Ruminott (estamos todavía en el texto "Derrida y la historia universal en sentido cosmopolita"), se juega en la desconstrucción "la posibilidad de una concepción radical de la historicidad del mundo en su devenir mundializado y mundanizado", cuestión que "se expresa <u>claramente</u> [subrayamos] en su temprano seminario de 1964-1965" (*de paso*, habría que precisar que en la Introducción de Bennington *et. alia* a este curso de 1964-65, se propone un criterio editorial con respecto a los archivos, de modo de distinguir entre *seminarios* y *cursos* y en la cual V-R no repara. Ausencia de reparo en la distinción que nos parece no tener que ver con una eventual *elección* de Villalobos-Ruminott –una decisión de lectura– sino más bien con el hecho de que, a falta de algo que en su texto muestre lo contrario, parece *no haber visto* ese material. Escéptico o dogmático ["Dichosos los que creen sin haber visto", Jn, 20, 29], la referencia a ese curso en torno a Heidegger tiene una intención antes sugestiva que cabal, regida por un principio asociativista que en este discurso no tiene poco de arbitrario, abusivo e inconsistente). Como fuera, todo indica que esa "claridad" que Villalobos-Ruminott menciona ("...se expresa claramente en su seminario de 1964-1965", *dice*) le viene dada desde otra parte: no parece –como sugeríamos– haber indagado sobre este curso de Derrida pues la referencia que da es demasiado vaga: que la desconstrucción esté concernida por el problema de una "historicidad radical", sin duda, pero decirlo así no significa nada (pues, *significar o no significar*, tampoco parece importarle *cómo se pronuncia*); o dicho de otro modo, ¿qué hay para V-R de lo que Derrida en este curso del 64-65 desarrolla en torno a la problemática husserliana en relación con la temporalidad? ¿Qué hay para V-R de cierta "invulnerabilidad filosófica" del Presente Viviente que aproximando a Husserl con Hegel, permite entonces plantear la "audacia heideggereana"? (v. p. 210): audacia que si volvemos a la Segunda sesión del Curso es una *audacia* que también se plantea con respecto a Marx. En esta *invulnerabilidad*, va a decir Derrida, se juega la "posibilidad de una temporalización sin yo" (*temporalisation sans moi*) (v. p. 214) que buscando el fundamento de la historicidad en una temporalidad y temporalización infinitas ("...el Presente es lo que por esencia no sabría terminar") disimula la finitud histórica que abre a la reactivación y a la transmisión de la evidencia pasada, lo cual vuelve

necesario para Heidegger el "reencontrar una profundidad enterrada de la historicidad" (p. 214). "No hay historia –dice Derrida– si la temporalidad no es finita" (p. 215). En efecto, al abrir_este problema, Derrida se va a encaminar hacia una *finitud originaria*, luego, hacia una afección originaria (una "auto-afección pura") que compromete los conceptos heideggereanos de herencia (*Erbe*) y de tradición (*Überlieferung*) (v. Octava sesión, p. 265 y ss.), y que Derrida llevará hasta el problema de "la metaforicidad como historicidad" (esto, en la Novena –y última– sesión del curso). Sin embargo, cuando Villalobos-Ruminott hable de "historicidad radical" y se refiera al curso de Derrida como una referencia que sería "necesario tener presente", parece estar haciendo una suerte de paráfrasis sonambúlica, tanteando superficies (cierta *faz*) que importando poco la significación que tengan sino el que sean formas definidas y grávidas, permiten avanzar exactamente como el sonámbulo que sigue un trayecto sin resultar lastimado (pero como aquí hay una significación que quiere ser preservada, entonces Villalobos-Ruminott no trabaja –y podría haberlo hecho- el *schibboleth* del sonámbulo: su paso de frontera no confronta la cuestión de una cadencia tonal). En esa dimensión, señala Villalobos-Ruminott en la entrevista publicada en *Lobo suelto!* en 2014:

> Bueno, en principio no veo un avance o un cambio en el trabajo de Derrida, sino una insistencia permanente en la historización radical de la ontología tradicional. La noción de historización la uso acá en sentido muy lato, pero quiero enfatizar que el punto en cuestión es la historicidad radical del ser en el mundo, ahí y con otros, y no la definición atributiva del Ser propia de la ontología clásica. Pienso en el temprano seminario de Derrida sobre Heidegger, del 64-5, titulado *Heidegger, la cuestión del ser y la historia*, que es necesario tener presente. Por supuesto, este es un tema bastante recurrente si es que no es *el tema* de la deconstrucción, que como re-elaboración de la destrucción heideggeriana, es una interrogación sostenida de la ontología y sus formas históricas de articulación, ya no solo en términos del onto-teo-antropo-logos, sino en términos de la metaforicidad blanca, el fonocentrismo, la gramatología y las políticas de la amistad.

Si bien es cierto Villalobos-Ruminott, en su *enumeración de temas*, deja al menos abierta la relación entre el problema de una "historicidad radical" y el de la metáfora filosófica (cuestión que Derrida ha abierto –y se podría decir que es una de las cuestiones *a las que ha llegado*– en su curso del 64-65, y que retomará algunos años después en un trabajo en torno a la metáfora: "La mitología blanca"), lo hace con algo parecido a un *sobrevuelo*, que tal vez no habría que achacar al *suspense* de la entrevista. Se trataría, más bien, de un *modo de trabajar con la filosofía*, el cual intentaremos ir comprendiendo en qué consiste o tal vez *qué es lo que pretende*. Sobrevuelo con el cual Villalobos-Ruminott se autoriza (siempre se trata de *delegación*, de *acreditación*, de *autorización*) para aventurar un encuadre en torno a "la deconstrucción" *como* una "re-elaboración de la destrucción heideggereana" (el "temprano" curso ["seminario" dice V-R] *sobre Heidegger* pareciera para él, *de hecho, probarlo*). Y es que en ese *como* la desconstrucción llegaría *a ser lo que es* ("como re-elaboración de la destrucción heideggeriana, es una interrogación sostenida de la ontología y sus formas históricas de articulación…"). Para esto Villalobos-Ruminott toma en sentido literal o *propio* términos como "historización", "historicidad", "ser en el mundo", "ahí", "otro", "Ser", "deconstrucción", "ontología", "teología", "antropología", "logocentrismo"; junto con algunos que

además cualifican a los anteriores ("ontología clásica", "destrucción heideggereana", "metaforicidad blanca", "fonocentrismo", "gramatología", "políticas de la amistad"). Pero en este recurso a los conceptos que a nuestro entender constituye una maniobra de sobrevuelo, Villalobos-Ruminott se muestra despreocupado –indiferente– ante su propia *usura* conceptual. Problema de usura, al cual Derrida se referirá en "La mitología blanca":

> La usura no sobrevendría a una energía trópica destinada a quedar, de otro modo, intacta; ella constituiría, al contrario, la historia misma y la estructura de la metáfora filosófica.
> ¿Cómo volverla *sensible*, si no por metáfora? Aquí, la palabra *usura*. No se puede, en efecto, acceder a la usura de un fenómeno lingüístico sin darle alguna representación figurada. ¿Qué podría ser la usura *propiamente dicha* de una palabra, de una significación, de un texto? ... El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material ("todas las palabras (*les mots*) del lenguaje humano fueron acuñadas (*frappés*) con el origen de una figura material y... todas representaron en su novedad alguna imagen sensible..., materialismo fatal del vocabulario..." [cita de *El jardín de Epicuro*, de Anatole France]) no es exactamente una metáfora. Es una suerte de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Ella deviene metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se distingue (*remarque*) más la metáfora y se la toma por el sentido propio. Doble borradura (*effacement*). La filosofía sería este proceso de metaforización que se transporta él mismo. Por constitución, la cultura filosófica habría estado siempre gastada (*fruste*).
> Es una regla de economía: para reducir el trabajo de frotamiento, los metafísicos elegirían de preferencia, en el lenguaje natural, las palabras más usadas... Recíprocamente, somos metafísicos sin saberlo en proporción de la usura de nuestras palabras (*Marges*, pp. 249 y 251-252)

Y sobre el sonambulismo y los sonámbulos Derrida hablará en la Sexta sesión de su curso del 1964-65, cuestión que entra *también* en conexión con el *manejo* conceptual de Villalobos-Ruminott:

> ...cada vez que se intenta hoy, en el estilo de Nietzsche, de Marx, de Freud, etc. (no se trata aquí de asimilarlos) solicitar el privilegio de la conciencia, denunciar la conciencia como disimulación e ignorancia (*méconnaissance*), etc., es evidente que por fecundos y concretos que sean algunos resultados que se alcancen en la práctica empírica, no se tiene chance de escapar a la acusación legítima de empirismo irresponsable viniendo de la filosofía y singularmente de un idealismo trascendental riguroso; no se tiene chance de escapar sino haciendo de entrada un *tema* a la significación del *Presente* y de la Presencia del Presente como determinación fundamental del ser por la metafísica, haciendo un tema a esta disimulación del sentido del ser en la Pre-sencia, haciendo un tema a esta disimulación como historia y por lo tanto haciendo un tema a la historia de esta disimulación, principalmente del paso de una forma griega de la disimulación a la forma post-cartesiana donde la presencia deviene conciencia y conciencia re-

presentativa, etc. Por tanto, haciendo un tema de las épocas de la Metafísica y de la metafísica como época. Una de las condiciones principales de esta tematización es, por supuesto, que se medite privilegiadamente el momento donde la época se cierra sobre sí y entonces comienza a abrirse, deja entrever su fin, es decir, en el momento de Hegel. Habría pues que comenzar por leer y leer sin pre-agitación. A falta de esta tematización, todos los gestos de agresión en relación con la metafísica y el idealismo trascendental quedarán prisioneros de lo que tienen por objetivo, guardando el estilo de la injuria impotente y juvenil. A falta de esta tematización teórica paciente y "destructiva", la eficacia práctica misma de estos gestos que denuncian a la conciencia, siendo a veces real y positiva, no tendrá menos una eficacia sonambúlica. No obstante sabemos del sonambulismo al menos dos cosas:

1) que su infalibilidad siendo a veces admirable, no está menos a merced de un soplo imprevisto;

2) que el sonambulismo es quizá la esencia misma de la metafísica. Aquí, los remito a todo lo que ya ha sido dicho (pp. 227-228).

Villalobos-Ruminott:
un sonámbulo usurero
que despierto sobrevuela

Por su parte, a partir del curso de Derrida, Bosteels abrirá una interrogación hacia el problema de la *subjetivación*, donde se implica también una cierta *herencia* althusseriana que no es simplemente una proximidad del orden del antes y el después (y no hay que olvidar que este mismo año del curso de Derrida –cuestión en la que Bosteels repara– se desarrollaba el seminario que tendrá como resultado el libro *Leer El capital*). En ese hilo, Bosteels tiene a la vista el siguiente pasaje del curso de Derrida: "La tentativa más seria para pensar la historicidad del ser, después de Hegel, es la tentativa marxista que, según Heidegger, no se ha tomado nunca en serio como tal. Definiendo la *Entfremdung*, la alienación, Marx ha apuntado a una dimensión esencial de la historia como *Geschichte* que va más lejos, dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, que el concepto banal y corriente de la historia" (p. 51). ¿Y Villalobos-Ruminott? Lo que él *hace* todo-el-tiempo, sea o no lo que *pretende* hacer, es *cerrar el libro* de la desconstrucción (o mejor dicho: su *volumen*), y no precisamente para que de su cierre despunte –concediéndole el beneficio de la *operatoriedad* a su léxico– la historicidad en un sentido radical. ¿Podríamos decir, acaso, que Villalobos-Ruminott *no lee*, o, lo que sería más aventurado todavía, que *evita la lectura*? Sí y no. Las cosas, como iremos viendo, *no son tan simples*. Habrá que ir calibrando qué *convicciones* acerca del trabajo *en filosofía* sigue Villalobos-

Ruminott, pero también, cuáles *lo siguen*. Pero, *y a propósito*, ¿qué significaría pensar que no lee *en francés*? (las referencias de |todos| sus textos, el trabajo con los textos, incluso con los comentaristas tal vez pondrían al analista en guisa – entre otros textos, v. "Deleuze avec Rancière", título *tramposo*, en *Papel máquina* 4, 2012). ¥ con esto que podría nö ser una trivialidad, apuntamos a lo que reconocemos como el *tono voraz* de Villalobos-Ruminott (que debemos ubicar *en el hilo directo* del sonambulismo, la usura y el sobrevuelo); tragaldabia que, con respecto a *las lenguas*, obliga a hacer advenir *el original* en un texto para autorizarse a no establecer –absolutamente– relación con él (eso que se llama *celosía*), y que, *textualmente*, tiende a abigarrar, y no sin cierta compulsión, un conjunto que luego se podrá engullir con infamia o villanía. Asimismo, será dicha compulsión la que, corriendo más rápido que lo que se expone, vuelve tácito un empeño –o, en cualquier caso, *la obsesión*– por no dejar resto, por arrasar con aquello con lo que se relaciona (eso que cabría llamar *apetito*). Transcribimos, en su significación *ejemplar*, el párrafo de presentación de la entrevista a Villalobos-Ruminott publicada en *Lobo suelto!* en 2014. En relación con esta entrevista, nos parece altamente improbable que no haya intervenido él mismo en la redacción de dicho párrafo. Y aunque no haya sido así, cierta diligencia que este párrafo pone de manifiesto en no opacar *nada* en virtud de *abarcar estrechando*, resultaría un rasgo esclarecedor, si no acerca de cómo Villalobos-Ruminott mismo *se concibe* o pretende concebirse, al menos de cómo *está siendo* concebido por aquellos que, *al tanto de* su trabajo, pueden redactar una detallada reseña que pretende *no dejar escapar nada* en poco más de quinientas palabras (y en ambos casos –o en tres– lo que aparece es cierta ávida *acumulación* (o usura), deliberadamente voraz, con la cual, y esto podría tener que ver con el hecho de que Villalobos-Ruminott *ha* por lo menos esbozado la redacción del párrafo, no manifiesta ningún reparo ante preguntas que a veces repiten el marco de entrada):

> *Sergio Villalobos-Ruminott es profesor de la Universidad de Arkansas (Fayetteville) y autor del reciente libro* Soberanías en suspenso: imaginación y violencia en América Latina *(La Cebra, 2013), donde se analizan las implicaciones del concepto de soberanía en el pensamiento, así como en diversas formas culturales, literarias y artísticas, del Chile de post-dictadura. Durante la década de los noventa, Villalobos fue partícipe de intensos debates en torno a la llamada "transición chilena a la democracia", junto a pensadores como Willy Thayer, Nelly Richard, Federico Galende, o Pablo Oyarzún, quienes pusieron 'bajo sospecha' la euforia transicional predicada en los procesos de valorización del capital global y sus nuevas formas de consumo. Fue por aquellos años que Villalobos, estudiante y luego profesor en ARCIS, editó el libro de las conferencias de Ernesto Laclau en Chile titulado* Hegemonía y Antagonismo *(Cuarto Propio, 2002), y años después concluyó la tesis doctoral "Literatura latinoamericana y razón imperial: habitar el espacio literario después de la ciudad letrada", en la Universidad de Pittsburgh. Autor de decenas de artículos y ensayos sobre teoría política y marxismo, pensamiento y deconstrucción, soberanía y guerra, literatura y crisis de la universidad moderna, el trabajo de Villalobos es para nosotros central en el panorama crítico actual, aunque tampoco podemos afirmar que sus coordenadas epistemológicas sean reducibles a las organizaciones categoriales de la "teoría" tal y como se maneja en la universidad neoliberal. Podríamos decir, trazando un perfil muy genérico, que la obra de Sergio Villalobos se ubica entre una zona de indeterminación propia que* pone en suspenso *la soberanía, generando una crítica al proceso continuo de acumulación capitalista, y atendiendo a la co-pertenencia entre*

*filosofía y política. Partiendo de la herencia de la deconstrucción de Jacques Derrida, de la crítica de la ontoteología occidental llevada a cabo por Martín Heidegger y la interrupción del historicismo y la teleología del progreso desde Walter Benjamin, Villalobos también ha reflexionado sobre diversas figuras y formas del pensamiento contemporáneo; a saber, bajo los nombres de pila Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, Jacques Rancière, o Williams V. Spanos. En ningún momento, sin embargo, su trabajo se subordina a estos referentes de la práctica teórica, cultural o universitaria, sino más bien intenta generar modos de pensamiento que agoten y vuelvan inoperante el determinismo vulgar ya presente en lo que entendemos por "crítica", "saber universitario", "teoría contemporánea", o "política". De ahí que no baste con decir que Villalobos es un "pensador político" (a la manera en que pudiéramos decirlo de Quentin Skinner, John Dunn, o Norberto Bobbio); su operación intelectual radica en poner en escena un tipo de reflexión que asume, de partida, la crisis de la política moderna en todas sus articulaciones ideológicas y conceptuales. En varias ocasiones, se ha referido a las bases de su labor intelectual como una "*crítica de la operación efectiva del derecho*", *donde lo que aparece a relucir es la práctica singular e históricamente constituida de toda morfología soberana moderna. Más recientemente Villalobos forma parte del* Colectivo Deconstrucción-Infrapolítica, *que busca pensar, de diversas maneras, el carácter de la política en la época de la consumación nihilista del mundo. En lo que sigue, conversamos con él sobre su más reciente libro, la problematización de la política latinoamericana contemporánea, y algunos de los próximos proyectos en relación con infrapolítica y deconstrucción.*

Pero –y retomando el problema de la lengua francesa– suponiendo que no estuviésemos en lo cierto respecto al plurilingüismo de Villalobos-Ruminott, o más bien *la falta* de él, aunque estuviésemos intentando *en ese punto* calumniarlo, pedimos perdón por sacarle la lengua, no obstante es un perdón interesado: esperaríamos que él pida perdón, a su vez, por omitir entre las páginas 222 a 228 y 239 de *Soberanías en suspenso*, que Andrés Ajens le saca la madre a Patricio Marchant, que es [como] *sacarle la lengua*: un sacar la madre que se consuma queriendo borrar un juego insultante (*ludibrium*). Se abre aquí, por cierto, *más de una* cuestión. A propósito del interés de Ajens por sacar la madre a Marchant –remisión, agradecimiento– véase la nota 53 del trabajo de René Baeza, "Vacilaciones/Intrigas (Fechas de *Sobre árboles y madres*)" (publicado en el volumen editado por Miguel Valderrama, *Patricio Marchant. Prestados nombres* – La Cebra, 2012). Cita allí Baeza un pasaje del texto de Ajens, "Nadie en la poesía chilena. Un apéndice en Marchant" (publicado en el n°4 de la revista *Mar con Soroche* – septiembre 2007). Dice allí Ajens: "Con todo, si le sacamos la madre a Marchant, ¿qué queda si le sacamos la madre, y todo su violento aparato simbólico en juego, *sacada de madre* que él mismo alienta por demás al remitirnos al prestado nombre y a la hipótesis del habla, del nombrar anasémico, en Abraham, qué queda si le sacamos la madre a Marchant? Nadie." (p. 107). Baeza –nos parece en primera instancia– cuestiona en la nota que mencionamos la espontaneidad (cuestión de *voluntad*, y esto tendría que interesar a Villalobos-Ruminott) del acto que se propone o se *tienta* consumar: "¿qué queda si le sacamos la madre…?". Pues ese *propiciar* Marchant que Ajens menciona (usa) habría que pensarlo como ya perpetrado: un *lapsus*, siguiendo a Baeza, que se ha premeditado y que Marchant entendería se *comete* antes que se padece. Entonces –problema enorme creemos– para hacer efectiva la separación que Ajens propone habría que tener una hipótesis acerca de cómo *afectar* la "cópula del inconsciente" (y

una interrogación que Baeza sugiere es cómo separar la madre a Marchant si entre la posesión y la falta hay una *diferencia inseparable*, y lo mismo cabría decir de la diferencia entre *poema* y *narración*). Porque, si de lo que se trata es del *poema*, parece que la cópula se ha adelantado asegurando un *después* de la violación. Baeza lo señala de este modo: "¿No sigue siendo la 'segunda' violación, puesta en obra por una suerte de remarque de la obra, con el *descanso* del trabajo, la única forma de desplazar, en la repetición, los efectos traumáticos de la 'primera cópula? ¿No descansa Marchant sólo hasta después que *se provoca* el *meignysthai*? ¿No es el 'principio del placer' (principio *y* placer que se buscaría *y* se encontraría incluso en la *violación*) el que ya empieza a ser atormentado por la 'pulsión de muerte'? ¿No es la pérdida de la memoria, como movimiento del don erótico, una prescrita exposición del *poema*: la aventura al descontrol como única oportunidad del 'primer querer'?... El don, como el amor, requiere que empecemos a contar, que comencemos a *aceptar*, como una *violación querida*, el costo narrativo del *poema*" (pp. 98-99). Precisamente eso es lo que está en juego en el "nombrar anasémico", nombres que llevan de una nada a la fuente, génesis que va hacia la nada; pero, cita que toma Baeza del Capítulo Segundo de la Segunda Parte (EL SENDERO, I. Hacia el saber, Cuarto momento: ÉXTASIS) de *Sobre árboles y madres* (a propósito del don del abandono), abandono, otra vez, no padecido sino perpetrado, en cuanto aceptado, des-positado (vale decir, reformulación completa de una patética, y en ningún caso simple *voluntad soberana* – para hacer resonar el *kawchu*): "Pero si son denegaciones, entonces, lo sabes –'lo sé'–: no hay abandono, el hombre no te abandonó. Sólo tú te abandonaste, te abandonaste, mujer sin piedad, mujer sin *Pietà*: tu cuerpo, tu amor, no acogió, no recogió, al hombre. Tú sabes, 'después' de 'eso', no es que no quede nada; queda algo, queda todo, debiera haber quedado todo, como un después: un cuerpo reposando en tu cuerpo" (SAM, p. 202). Por cierto, todo esto podría plantearse *también* con respecto a la lengua. Marchant agrega en nota, se cita de un trabajo anterior, *Amor de la foto* (1982): "Desarrollaré ahora el teorema de la madre que falta. Si una madre falta (no está), falta (moralmente) como madre. Si una madre falta (moralmente), falta (no está) como madre. Una falta no se puede distinguir de la otra falta: una es siempre la otra. (La inocencia de la madre –si es inocente– no viene al caso; las culpas inconscientes son las peores). Ahora bien, de la falta de la madre siempre es culpable el hijo. El hijo se hace responsable de la falta de la madre, los hijos heredan la madre que falta...". Ahora bien, lo que Ajens cree –y Villalobos-Ruminott en *Soberanías en suspenso* lo sigue en esto– es que se puede sacar o poner la lengua, que una lengua así como se saca, se pone. ¿Qué tentativa hay entonces en juego cuando Villalobos-Ruminott, siguiendo a Ajens en *La flor del extérmino* (La Cebra, 2011), le imputa a Marchant (también a Mistral y a Neruda) una negligencia con respecto a "los límites del castellano latinoamericano" y de formular –cuestión que sí haría Ajens– "una interrogación de la hibrides salvaje latinoamericana y de la cuestión indígena si se quiere" (p. 224)? Lo explicita de este modo Villalobos-Ruminott: "En una reciente e insoslayable crítica a Marchant en la que se problematiza la imbricación entre poesía, lengua e 'identidad', tan decisiva para su trabajo, Andrés Ajens señala como éste *tiende a olvidar* [subrayamos nosotros] que el español latinoamericano más allá de ser una lengua mestiza y alterada por el histórico acaecer continental, es también una lengua hegemónica que adquiere preponderancia gracias al olvido y a la negación de otros pueblos y otras lenguas [por ejemplo quechua o aymara] que no sólo han sido traducidas-asimiladas al castellano criollo, sino

que prueban *irrefutablemente* [nosotros subrayamos] una heterogeneidad radical ya no solo con respecto al poema de la ley y su constitución, sino con respecto a la misma noción, todavía castiza, de poema en Marchant" (pp. 222-223). La constatación: español latinoamericano, lengua que se ha vuelto hegemónica a costa del olvido y negación de otras lenguas, aunque de una pertinencia sobre la que no habría que dejar de insistir, cabría preguntarse hasta qué punto es asignable a Marchant una *sordera* o más bien una *tendencia al olvido* (es lo que Villalobos-Ruminott dice) por respecto a abrir el poema ("la pregunta es muy pertinente porque abre el poema") "a una confrontación radical con la heterogeneidad latinoamericana" (p. 223). Villalobos-Ruminott dice: "El poema estalla, acaece ya estallado y astillado, una vez rota la lengua de cristal, después de la invención de América, y Ajens…", de manera que ese estallido y las astillas que "la Gran Poesía" de Mistral y Neruda traería consigo es lo que Marchant estaría desoyendo: "Lo que la interrogación de Ajens hace posible es, precisamente, una des-naturalización de la relación entre poesía y pensamiento latinoamericano, haciendo evidente, a la vez, cómo cierta filosofía de la historia, confirmada por la 'Gran Poesía' latinoamericana, seguiría operando en el trabajo de Marchant, *inadvertidamente* [nosotros subrayamos]" (p. 226). ¿Querría esto decir, *inconscientemente*? ¿Sería esta entonces la afección no fingida de un lapsus en Marchant, la afección *efectivamente* padecida en el curso de su trabajo, el verdadero *pathos* de su libro? Ninguna de estas preguntas, y otras que les podrían ser solidarias, nos parece que se siguen de los trabajos de Marchant. Y Villalobos-Ruminott parecería incluso estar de acuerdo, considerando además que declara estar preocupado de un problema más general (pregunta por "una des-naturalización de la relación entre poesía y pensamiento latinoamericano"), aunque hay que precisar que la concordia se dará entre dos olvidos, ya citábamos uno, aquello que por el propio Marchant no podría ser *advertido*; y así entonces: "Sin embargo, resulta bastante discutible sostener que el proyecto marchantiano coincida con la agenda estatal modernizadora latinoamericana asociada con el programa asimilacionista y con la ideología el mestizaje …Lo que en Marchant queda suspendido en una vacilación problemática, pareciera adquirir el carácter de afirmación contundente en la lectura que Ajens le adjudica …A pesar de esto, las afirmaciones de Ajens no pierden pertinencia…" (p. 226). Podría creerse aquí que lo que está diciendo Villalobos-Ruminott es que las afirmaciones de Ajens *no pierden pertinencia* en su fondo problemático, sin embargo, nos preguntamos por qué, reconociendo que "el proyecto marchantiano" desborda un hilo de certezas que se desprende de la "afirmación contundente" de Ajens (y quizá Villolobos-Ruminott no ha dimensionado hasta qué punto la contundencia de la afirmación de Ajens se desajusta una vez explicitada a la luz del *proyecto* – habría que agregar, *filosófico*– marchantiano) *necesita* validar su pregunta *todavía con* Marchant, es decir, habiéndose deshecho de él. ¿Por qué no hacerlo, siguiendo al mismo Ajens, en Mistral y Neruda, la primera, de acuerdo con Ajens, declarando la anacronía de la "alfabetización en quechua", el segundo, *transcribiendo mal* el quechua en el *Canto General*, en el epígrafe de la III parte, LOS CONQUISTADORES ("la mala traducción de Neruda", lee V-R en esos pasajes de Ajens – este último dice: "mala transcripción", y cabe preguntarnos qué sería la *buena* traducción en el poema según V-R)? (v. *Soberanías* nota 26, p. 225 y *La flor del extérmino*, nota 1, p. 135). Habría que recordar a propósito de esa traducción de Villalobos-Ruminott y de la traducción que hace de Ajens, el primer verso de esa III parte del *Canto*

General: "Los CARNICEROS desolaron las islas". Ahora bien, ¿por qué seguir validando entonces Villalobos-Ruminott su pregunta *con* Marchant si la contundencia de la afirmación de Ajens aparece, para él mismo, *demasiado* categórica, pertinente, pero siempre de acuerdo a esa pregunta más general? ¿Por qué no *replegarse* frente a lo categórico de la afirmación de Ajens *con* un Marchant no ocluido dogmáticamente, para al mismo tiempo reivindicar la pertinencia de una interrogación que tendría que desplegar sus recursos ante su propia *ejemplaridad*? Pues lo concreto es que Villalobos-Ruminott no muestra qué rendimiento podría tener el repliegue sobre la afirmación categórica (¿se ha dicho acaso en las páginas inmediatamente antecedentes de su libro, en el capítulo 4?, lo retomaremos *después*), por lo tanto es necesario determinar qué sentido tiene para él mostrar a Marchant *en falta*. Habría que recordar, como muestra Derrida en *De la gramatología*, que para que un afuera pueda determinarse como afuera, es necesario que sea constreñido en un adentro (lo que podría llamarse *auto-complacencia*): "[e]l sentido del afuera siempre estuvo en el adentro, prisionero fuera del afuera, y recíprocamente" (pp. 52-53; p. 46 esp.). Constatamos que Villalobos-Ruminott mal puede lidiar con esa amenaza y mostrar el repliegue *junto* a su propia vacilación, y en eso, como en *casi* todo, es decir ocluyendo una diferencia que tendría que mantenerse junta, su apuesta teórica rechaza y prohíbe *en la práctica* una desconstrucción (y el problema es entonces la *hipocresía* de Villalobos-Ruminott con respecto a su apuesta teórica, el sentido que dicha hipocresía podría tener y lo que ella nos permite pensar). Se demostrará enseguida en su libro, a propósito de Marchant, y no sin que establezca unas analogías algo imprudentes. Señala Villalobos-Ruminott: "Así como la relación entre esa concepción, todavía espiritual del poema y el "monolingüismo del otro" marca la relación problemática, generosa y reflexiva, pero crítica, que Derrida desarrolla con el legado de Heidegger, así mismo habría que entender el espacio que se abre con las observaciones de Ajens a la predilección de Marchant por el español latinoamericano, y su 'irreflexiva' asunción de la riqueza o del 'valor' de la poesía conceptual chilena" (p. 227). Derrida y Heidegger; Ajens y Marchant. Nada menos. Pensar *allá* y *acá* la brecha abierta en una "relación problemática, generosa y reflexiva, pero crítica". La *relación* de Derrida con Heidegger y por analogía de Ajens con Marchant (y si analogía, todas las sustituciones y restituciones son posibles), es problemática, generosa *y* pensante, pero crítica. Suceden varias cosas con este "pero" que objeta la generosidad como pensamiento o el pensamiento como generosidad: relación "generosa y reflexiva, pero crítica" (según Villalobos-Ruminott se juega allí un "legado", es relación con un *legado*). Que sea crítica parece ser lo que refuta el que la relación con el legado sea reflexiva y generosa...aunque, podría decir Villalobos-Ruminott: es generosa y reflexiva y *además* crítica, y es por eso que es "problemática"; o: no vayan a pensar ustedes que el hecho de que sea "crítica" va en desmedro de que sea reflexiva y generosa. De todos modos, se ha hecho una distinción: lo problemático, lo generoso y lo reflexivo son *otra cosa* que la instancia crítica. Las tres primeras están de un lado, y *la cuarta*, de otro. Pues Villalobos-Ruminott podría haber dicho: "relación problemática, generosa, reflexiva y crítica"; o incluso: "relación problemática, generosa, crítica y reflexiva"´; o: "relación, problemática, crítica, generosa, reflexiva". Pero al marcar la conjunción adversativa (contraposición) muestra qué es lo que cree filosóficamente sobre la generosidad y sobre la palabra "crítica". Con respecto a esta última habría que entenderla como la apertura, la acción de abrir un espacio o una brecha ("relación problemática, generosa y reflexiva,

pero crítica, que Derrida desarrolla con el legado de Heidegger, así mismo habría que entender el espacio que se abre con las observaciones de Ajens…". "Observación" allí como el acto de examinar, de analizar, de la separación de las partes de un cuerpo.). Crítica entonces: espacio abierto, *análogo* del acto de disección de un cuerpo. Apertura o *abertura* que no es *del todo* reflexiva ni tampoco generosa. Disección, discernimiento, *juicio*: falta de *reflexiva* generosidad, falta de generosidad por respecto a una relación problemática y reflexiva (aquí, relación con un "legado"); pero también falta de un *juicio reflexionante*, vale decir, no sólo determinante (en sentido kantiano). No obstante, si falta de generosidad cuando un espacio se abre, cuando se produce una brecha, parece ser una falta que posibilita la analogía antes que el *espaciamiento* (hacerse espacio del tiempo y tiempo del espacio), por lo cual habría que pensar la relación estrecha entre generosidad y *temporalización*. Pero para Villalobos-Ruminott el *espaciamiento* no es lo que está en juego, pues la generosidad del pensamiento, la generosidad filosófica, la relación con un legado que sería una relación "problemática" (relación con el legado como relación reflexiva y generosa), todo esto se contrapone a un espacio abierto en su relación con lo que no es él mismo (pudiendo todavía llamar *crítico* al momento de la abertura misma de un espacio). Pero abertura remitida al *acto* de discernir, cuando tal vez había que pensar la mediación temporal/espacial como complicación de la disección y del padecimiento, como complicación (implicación que se da con-juntamente) entre generosidad y crítica. Por tanto, Villalobos-Ruminott se muestra en contra no sólo a lo que Patricio Marchant ha dicho sobre la generosidad sino que también a la cuestión del espaciamiento tal como es expuesto por Derrida, por ejemplo en "La différance" (1968). Problema que para Derrida se juega en "lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado 'presente', que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo lo existente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto. *Constituyéndose este intervalo, decidiéndose dinámicamente, es lo que podemos llamar espaciamiento, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (temporalización).* Y es esta constitución del presente, como síntesis 'originaria' e irreductiblemente no-simple, pues, *sensu estricto*, no-originaria, de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones (para reproducir aquí, analógicamente y de manera provisional, un lenguaje fenomenológico y trascendental que se revelará enseguida inadecuado) que *yo propongo llamar archi-escritura, archi-rastro o différance*. Esta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporización (*Celle-ci (est) (à la fois) espacement (et) temporisation*)" (*Marges*, pp. 13-14). La pregunta es entonces: ¿la brecha que en Villalobos-Ruminott abre una "relación problemática, generosa y reflexiva, pero crítica…" puede ser planteada sin una mediación temporal que *abra el espacio* para una disección, para el discernimiento del *crítico* (aquí, "las observaciones de

Ajens")? El problema de Villalobos-Ruminott es entonces: *falta de generosidad*, y si no: "generosidad gravada con supuestos insostenibles" (SAM p. 115). Pues no hemos hecho aún hincapié en lo que sigue a la *abertura* que Villalobos entrega *en bandeja* al trinchamiento jurídico, cuando convierte a Ajens en un *carnicero* (sobre esto habría que incluir una lectura de *Logique de la sensation* de Deleuze) y a Marchant le arrebata el pensamiento. V-R: "…así mismo habría que entender el espacio que se abre con las observaciones de Ajens a la predilección de Marchant por el español iberoamericano, y su 'irreflexiva' asunción del 'valor' de la poesía conceptual chilena" (p. 227). Villalobos-Ruminott ya había mostrado una página antes –cuestión que citábamos– su hipótesis del Marchant "irreflexivo" ("cómo cierta filosofía de la historia, confirmada por la 'Gran Poesía' latinoamericana, seguiría operando en el trabajo de Marchant, inadvertidamente"). En la página siguiente ha dicho: "'irreflexiva' asunción" del derecho (valía, valor, mérito) de la poesía chilena a la reflexión conceptual. Marchant entonces, según Villalobos-Ruminott, alejándose de la reflexión, del concepto, daría derecho al concepto en la poesía chilena (inscribiendo –y esto *atormenta* a Villalobos-Ruminott– en una misma dimensión filosofía y poesía…mismo *tormento* que lo lleva a demarcar un *más acá* de una "co-pertenencia" –dicha a veces "copertenencia"– entre desconstrucción y filosofía o entre filosofía y política, o entre filosofía y poema…pues Villalobos-Ruminott no trabaja ni la dificultad de una desconexión filosófica ni de una intervención pensada "*bajo* la categoría de coyuntura", como la plantea Althusser en *Maquiavelo y nosotros*: "Pensar *bajo* la categoría de coyuntura no es pensar *sobre* la coyuntura, como si se reflexionara sobre un conjunto de datos concretos. Pensar bajo la coyuntura es literalmente someterse al problema que produce e impone su caso", cuestión que implica -según Althusser– atendiendo al "problema político" que una coyuntura plantea y la "práctica política" que requiere, "consecuencias" que se asemejan a un *desplazamiento* metafórico: "¿qué no es metafórico [dice Althusser] en un lenguaje que debe traducir un desplazamiento? – digamos que estas consecuencias están obligadas a 'moverse' porque están obligadas a *cambiar de espacio*" [pp. 56-57]. Y cabría recordar aquí el texto *Mes chances* (1982) de Derrida, donde a propósito de lo aleatorio, de unos "efectos de azar que parecen a la vez producidos, multiplicados *y* limitados por la lengua", apunta que no obstante "la lengua no es sino uno de esos sistemas de *marcas* que tienen todos por propiedad esta extraña tendencia: acrecentar *simultáneamente* las reservas de indeterminación aleatoria *y* los poderes de codificación o sobrecondificación, dicho de otro modo, de control y de auto-regulación. Esta concurrencia entre el alea y el código perturba la sistematicidad misma del sistema cuyo juego regula, sin embargo, en su inestabilidad" (p. 5)). Pero, siguiendo al *kawchu*, sólo al dar derecho al concepto fuera del concepto llegaría Marchant a abrir la poesía chilena a la reflexión (a volverla "Gran Poesía"), cometiendo en el mismo paso *una falta* que se explicaría por el hecho de que Marchant *no está pensando* cuando eso acontece, o que es *como si* (comillas) no estuviese pensando o estuviese menos pensante, como si sólo saliendo de la filosofía pudiese dar derecho a la filosofía en la poesía *chilena*, de *privilegiar* esta poesía escrita en "español iberoamericano" y no *otra* – lengua y poesía ("'irreflexiva' asunción de la riqueza o del 'valor' de la poesía conceptual chilena"), pues aquí lo irreflexivo se ha puesto entre comillas fuera del pensamiento. En este punto Villalobos-Ruminott remite en referencia a pie de página a *Del Espíritu* |de Derrida| y a *El*

monolingüismo del otro, sin mayores –ni tampoco *menores*– explicitaciones |sin *la menor*...explicitación|

> Detectives de la Brigada investigadora de Delitos Sexuales de la PDI lograron dar con el paradero de un sujeto de 44 años identificado con las iniciales S.V.R., acusado del delito de violación en contra de una menor de 13 años.
> Para cometer el delito, el imputado, quien se desempeña como chofer, logró una relación de confianza con la madre de la niña, por lo que visitaba recurrentemente el domicilio ubicado en el sector de Parque Almagro en Santiago.

pero como queriendo enmarcar el párrafo donde partía con la analogía imprudente entre Derrida/Heidegger – Ajens/Marchant, pasando por el espacio abierto por "la relación problemática, generosa y reflexiva, pero crítica...", que tenía como fin hacer notar la "irreflexividad" (entrecomillada por Villalobos-Ruminott) de Marchant al dar derecho al concepto en la poesía chilena. **Paso** desde la reflexividad generosa a la asunción irreflexiva, que, como veíamos, ha tenido que rechazar la mediación temporal en el espacio abierto por una crítica carnicera antes que generosa. Y, no hay que olvidarlo, se trataba de la "relación problemática" con "el legado" (*de* Derrida y también *de* Marchant). Pero si podía quedar alguna duda sobre las comillas puestas por Villalobos-Ruminott al Marchant no-filósofo (entones *poeta*, y "poeta conceptual" sin su propia lectura mediando: Marchant poeta sin Marchant, es lo que V-R dice), como lo que ha hecho de ese modo es poner a Marchant en el mismo hilo de la "Gran Poesía", en la nota al pie que viene precedida por los blasones de *Del espíritu* y *El monolingüismo del otro*, textos que no se abren ni se comentan (textos que permanecen *cerrados*, y esto es una constante en las referencias que V-R hace de Derrida), la operación filosófica marchantiana será otra vez traducida por "Gran Poesía" y el rasgo *irreflexivo* que Villalobos-Ruminott le atribuye quedará ahora asociado directamente a los poetas Neruda y Zurita (sobre esta *traducción*, decía V-R en la p. 221 de *Soberanías*: "Sin embargo, Marchant todavía pretende estudiar la 'Gran Poesía' chilena, lo que ésta tiene de 'Grande', su nombrar y su forma de conceptualizar lo latinoamericano... Aun así, necesidad de reparar en esta valoración naturalizada: Marchant cuestiona las lecturas convencionales de la 'Gran Poesía' chilena y latinoamericana, sin cuestionar lo que le daría a ésta su 'grandeza'"). De hecho, se muestra en esta nota al pie (nota 27 de la p. 227 de *Soberanías*) que cuando se trata de Neruda y Zurita no es necesario poner comillas a su *irreflexividad*, a la palabra y a la operación...pero, de paso, ya hecha la traducción, tampoco a Marchant, toda vez que para V-R, *fuera de la filosofía* Marchant, no puede ser más que poeta *en sentido corriente*. Escribir ahora "Gran Poesía", entre comillas, es poner entre comillas, *citar*, el nombre de Marchant. Villalobos-Ruminott, así lo reconoce, no sin dejar a Derrida (y a Ajens) como testigos: "Así mismo, volviendo a Derrida como cifra central de las lecturas de Marchant y Ajens, quizá sea pertinente sugerir la relación fundamental entre el monolingüismo del otro y el mesianismo fuerte, en cuanto manifestación de una irreflexiva homologación entre poema y filosofía de la historia, tan notoria no solo en el proyecto mitopoético de Neruda y de la 'Gran Poesía' latinoamericana, sino también en Zurita y su noción de justicia 'transicional'". Pero ¿qué dice Marchant sobre la generosidad? Aguzamos el

oído hacia esto pues responde, hasta cierto punto, ante la operación que aquí seguimos. Lo señalará Marchant de manera bien sucinta en el Capítulo Segundo ("El sendero"; apartado V. Judas), de la Segunda Parte de *Sobre árboles y madres*, recordando cuestiones ya planteadas en la Primera Escena, al comienzo del libro: "Pues la traición –de ahí su fuerza– sigue los caminos, conocimiento del otro, que el amor abrió. Pero, miseria de nuestra existencia, lo sabemos, la traición es imposible de evitar: 'Te amo, amor; cuídate, amor, de mi traición'. Y si amar consiste, como ya dijimos al hablar del relato de Borges *El Indigno,* ante todo, no en dar amor, sino en esa generosidad, en ser capaz de recibirlo, en recibir el amor del otro –esto es: que el otro primeramente sea y, por decirlo así, de atrás sea yo, y eso porque yo puedo hacer eso, porque yo, como mi quererme, puedo permitirme eso–, entonces, al traicionar al otro que amamos, traicionamos primeramente y, ante todo, nuestra generosidad, nos traicionamos, como única traición, a nosotros mismos" (p. 241). Y agrega Marchant, en nota al pie en la misma página: "Ninguna contradicción con la teoría sicoanalítica... Falta de generosidad, negación de introyecciones, raíz de la vida que se quiebra". Un poco más adelante, en el Capítulo Tercero DESOLACIÓN; tercera parte, DESOLACIÓN TRES), se encamina Marchant a distinguir dos fases de la indignidad: "la traición miserable y la traición necesaria", dos maneras entonces de denegar el *pedido* del préstamo del nombre. Diríamos entonces: la traición miserable *niega* los caminos que el amor abrió; la *necesidad* de traicionar los *abre*. "Que 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. Indigno, entonces, que traicionará, traición, se dijo, que sigue las vías abiertas por el amor, el amor como conocimiento del otro" (p. 287). Se juega una generosidad sin duda o falta de ella en el redoble de la traición. Señalará Marchant en un intercalado entre el punto I y II de DESOLACIÓN TRES, titulado "Con todo – Notas sobre El Indigno": "Sin embargo, ¿acaso la traición no puede ser alguna vez la necesaria defensa del *indigno,* así, por ejemplo, cuando, ausencia de palabras, el *indigno* depende del discurso, de ese poder que es el discurso del otro? Ahora bien, sin duda alguna, entre la traición miserable y la traición necesaria –y por eso, *con todo,* respetable– la diferencia reside en esto: si el otro como otro es 'una ausencia viviente que calla', ante la cual mi amor sólo puede pro-poner proposiciones (*Apéndice-Tres*), el *indigno* 'enteramente indigno' negará cualquier huella (*trace*: Lévinas) de sí mismo, excluirá cualquiera 'memoria' de sí mismo ante el otro, fuente, él mismo, que se oculta, que se niega" (p. 289). Aunque no excluye, inmediatamente, la reinscripción entre los dos *tipos* de indignidad: "Pregunta, no excluyamos posibilidades, ¿un 'indigno necesario' puede 'utilizar', como su defensa, las palabras que serían las del *indigno* 'enteramente indigno'? 'Utilizándolas', diríamos, no puede dejar de 'contaminarse'". Pero en la indignidad traidora (miserable o necesaria, y sin que excluya el riesgo de su contaminación), vale decir, en la escena de la *generosidad*, se está jugando, para Marchant, la lectura del poema mistralianao, y específicamente de algunos poemas de Mistral. Marchant ha dicho que "el otro como otro es 'una ausencia viviente que calla', ante la cual mi amor sólo puede pro-poner proposiciones". Para preguntar a continuación, ya en el punto II: "¿Y si la poesía chilena sólo se pudiera leer, rigor estricto de su lógica, desde proposiciones sobre su nombre?". Agregando en el punto III: "Entendemos por proposiciones, trabajo de la poesía de Zurita, aquello que,

como su origen, se oculta detrás de la forma de las proposiciones lógicas o matemáticas, temblor de esa forma: respuestas, proposiciones de respuestas, nombres que se proponen a una pregunta que necesariamente falta, que hace falta" (p. 290). Por su parte, el texto intermedio entre el punto I y el II remite al *Apéndice Tres* del libro, titulado: "La hermana", donde la frase entrecomillada es remitida a un pasaje de *Totalidad e infinito* de Lévinas, que dice: "El rostro (del otro) es una presencia viviente, es expresión" (p. 349). En esta página, donde se marca la remisión en nota al pie, señala Marchant: "Si el otro es 'una ausencia viviente que calla y que, por ello, obliga a proponer proposiciones', si el otro es siempre otro, si se escribe para tratar, esa imposibilidad, de volver a oír como escrita, la voz del otro, su voz como 'su' 'voz', 'dice', enredándose, la metafísica el préstamo del otro–, 'plenitud' de presencia que es siempre ausencia, presencia que, presente, anuncia su pérdida, entonces –cuestión de la Voz y de la Escritura, cuestión de Heidegger, cuestión del poeta–, necesidad, deber de escribir. Y necesidad de escribir de este modo: que en lo escrito, ni aquí, ni allá, sin embargo, como en un algún lugar de ninguna parte, en un lugar diferente para cada inconsciente que lea, lo escrito quede atravesado por un cierto desarmante, anárquico hueco o murmullo: la torturante ausencia; que el inconsciente del que lea pueda escuchar sus 'propias', 'verdaderas', ausencias en la escritura de las 'propias', 'verdaderas', ausencias del que escribe" (p. 349). Ahora bien, a nuestro parecer la lectura de Villalobos-Ruminott acerca del momento "irreflexivo" de la filosofía marchantiana, sobre aquello que estaría operando "inadvertidamente" en su trabajo, respondería, según las cuestiones que venimos siguiendo en Marchant, al tipo de indignidad *miserabl*e: indignidad de quien pretende no sólo negarse a sí mismo ante el otro sino que borrar la huella que abriría la memoria posible ante él; de no *aceptar* (esto es, falta de generosidad), y entonces de pretender borrar (esto es *miserable* falta de generosidad) el "pedido" del *préstamo del nombre* del otro. Todo esto lo confirmaremos más adelante, cuando veamos a Villalobos-Ruminott "leyendo" a Marchant en el capítulo 4 y otros momentos del capítulo 5 de *Soberanías*, donde procederá a validar un encuadre del proyecto filosófico marchantino (a nuestro parecer, discutible) que proviene de Pablo Oyarzún y Willy Thayer, y que conjura para Villalobos-Ruminott el Gran Problema para él del reconocimiento de su propia herencia conceptual, y que parece *atormentarlo* también con respecto a Derrida. Lo explicita V-R en la entrevista de abril de 2014 – v. supra., nota 2). Señala ahí Villalobos-Ruminott: "El interés del libro [se refiere a *Soberanías*], que es algo así como un ejercicio de clarificación personal relativo a herencias conceptuales y analíticas, pero también una declaración de proveniencia y un reconocimiento de escena intelectual". Estas "herencias conceptuales" y la ubicación de su procedencia por la vía de *reconocer* una "escena intelectual", son cuestiones que remiten – ya lo hemos intentado mostrar antes, la Introducción de un volumen en torno a Derrida a la que hacíamos mención al comienzo de esta nota– a un círculo familiar franqueado de un modo *patronímico*. Pero esto es precisamente lo que en Marchant no está ni podría estar implicado en la cuestión del préstamo del nombre. De ahí entonces: si irreductible *ausencia viviente* del otro (que *calla*), necesidad (y esto es necesaria indignidad) para Marchant "de proponer proposiciones" y de pensar "si la poesía chilena sólo se pudiera leer, rigor estricto de su lógica, desde *proposiciones* sobre su nombre". "Proposiciones", esto es, "nombres que se proponen a una pregunta que necesariamente falta, que hace falta". Ahora, ¿qué es *un nombre* aquí? ¿Sabemos, acaso, lo que esto *quiere decir* para Marchant? ¿Lo comprende Villalobos-Ruminott? Uno de los

hilos para responder esas preguntas habría que buscarlo precisamente continuando el pasaje que citábamos (estamos en el punto III de DESOLACIÓN TRES). Señala allí Marchant: "Si saber verdadero del inconsciente es siempre un saber abominable: cripta o heterocripta una pregunta verdadera del inconsciente es una pregunta de la cual sólo se sabe que trata sobre un nombre, un gesto, una inicial, una cifra, una frase" (pp. 290-291). Marchant remite a una nota al pie, a propósito del Coloquio de Cerisy realizado entre fines de julio y comienzos de agosto de 1980 en torno a Derrida. Referencia que creemos habría que procurar no eludir para comprender la cuestión: "Intervención de Derrida [apunta Marchant] a propósito del texto de P. Madaule *Glas dans la Littérature, Littérature dans Glas* en *Les Fins de l'Homme. À partir du travail de Jacques Derrida,* Colloque de Cerisy, Galilée, Paris, 1981, pág. 229: 'El nombre propio es sólo el inicio de un camino hacia otro 'nombre', sin relación con el nombre patronímico, 'nombre' que no sería necesariamente un *nombre*; puede tomar una forma completamente distinta: una frase (trunca o no), un sonido, un dibujo, un emblema, etc. Escribir sería producir ese 'nombre', una firma que no puede ser conocida antes de ser producida (incluso si ella es la marca de la historia de un sujeto)' (p. 291, nota 12). No insistiremos en que el problema general de la iterabilidad (y de la iterabilidad en relación con la firma (*signature*)), es *requerido* por la referencia recién citada, y en ese calibramiento es que Marchant a su vez lo *solicita*. En efecto, más adelante, en la última parte del libro antes de los *Apéndices* (DESOLACIÓN CUATRO– tu prestado nombre, Cecilia), Marchant insistirá en sostener que el deseo del nombre podría entenderse más bien, como el deseo de lo propio "sin el cual no habría texto", y remitirá en medio, en una nota al pie, esta vez al coloquio de Cerisy de 1975 en torno a Francis Ponge, a la intervención de Derrida en dicho encuentro. Señalara entonces lo siguiente: "IX. – Situación, entonces, que comprendo, que resumo así: si simplemente hubiera escrito desde el comienzo tu prestado nombre, si hubiera comenzado diciendo, y no escribiendo gota a gota, corporalmente, que lo propio de lo propio es cuestión de lo propio, porque situándome en el otro extremo, sin estar en este extremo, pérdida del entre –falta a tus ojos– habría pasado por alto la fuerza de lo propio, que ese deseo de lo propio 'relanza siempre el texto. Si no hubiera deseo de lo propio no habría texto' [referencia a Derrida]; pues, aparentemente instalado en un prestado discurso de una voz de mujer, en un prestado discurso de una voz de una madre, no hubiera surgido, como mi deseo "propio", el problema de la firma "propia" del texto; la ingenuidad de olvidar tu prestado nombre era condición para el después, para escribir después" (p. 317). Aquí se juega un problema que más adelante llamamos de "desapropiación del nombre" y que es preciso trabajar en todo aquello que para Marchant conecta con *Glas* de Derrida (algo diremos a propósito de esto y en relación con la hermana en Marchant, cuando digamos *algo* acerca de la herencia de Villalobos-Ruminott; cuestión de la hermana [*Tercer Apéndice* de SAM] en la cual Marchant quiere dar cuenta de la imposibilidad de un "tú" que escape al deseo de nombrar). Ahora bien, en los pasajes que citábamos, cabría acotar que Marchant no está escribiendo con una tercera mano (o, más bien, con una tercera *voz*) un elogio a la propiedad del nombre (no ha dejado de insistir en que el nombre es lo que se podría llamar un *préstamo* que relanza el deseo de apropiación). Lo que importa a Marchant, es, de hecho, y lo marca sin derivación, el *después* (sobre este *después* en efecto ya ha insistido a propósito de la *La pietà* en la Segunda escena: v. SAM, pp. 65-84). De hecho Marchant señala –cuestión que cabría tal vez leer desde la primera página de SAM– que cuando se trata de firma no vale

hablar de propiedad más que entre comillas. O dicho de otro modo: el deseo del nombre propio es un texto. Por otra parte, podríamos tal vez entender, que cuando Marchant quiere enfatizar el alcance de la firma lo que busca es rechazar la idealización del nombre (que es consecuente con una perspectiva "anasémica", donde lo que está en juego son ciertos términos que "no significan nada", no tienen por función significar, sino que buscan remontar "hacia la fuente de la significancia" (v. SAM, p. 153). Lo podemos corroborar en un texto posterior, *Aban-donar* (1986), donde Marchant señala "*...firmar:* deseo que los nombres no signifiquen porque significan mucho, significar o no significar" (publicado en *Escritura y temblor*, p. 194). Ahora bien, ¿qué queda de todo esto en relación con las objeciones de Villalobos-Ruminott –vía Andrés Ajens– a propósito de la "predilección" de Marchant por "el español iberoamericano y su 'irreflexiva' asunción de la riqueza o del 'valor' de la poesía conceptual chilena"? ¿Por qué, suponiendo que lo que dice V-R se pudiese reconocer, para Marchant todavía quedaría abierto el problema a *los nombres que faltan* en el español latinoamericano? ¿Y por qué ese problema se piensa *con* Raúl Zurita (particularmente con *Anteparaíso*), un Zurita criticado por Villalobos-Ruminott de manera, hay que decirlo, bastante rápida y con una resonancia que no se sabe bien qué es lo que quiere ser ("mesianismo fuerte"), contraponiéndolo tal vez al "mesianismo débil" del que habla Benjamin, que sirve por ejemplo a Idelber Avelar en *Alegorías de la derrota* (2000), e incluso antes, para leer el mesianismo en Derrida (libro de Avelar que es parte de *Soberanías* (y lectura de Avelar –*convertidor de voltaje*– que por nuestra parte hemos discutido alguna vez)? Hay que hacer notar que la lectura de Villalobos-Ruminott apunta a *saldar* una deuda con su Padre (o con varios Padres, o, en cualquier caso, con *más de uno/ de una*) y establecer un cuerpo intelectual definido por un "nosotros" que se habría hecho cargo, en Chile, de pensar las secuelas del Golpe de 1973 y la transición a la democracia. Por ejemplo, señala V-R en la entrevista mencionada (subráyese el nosotros): "...porque nuestra referencia a Walter Benjamin no está ni estuvo tramada por algún interés teorético o estético acotado, sino por la necesidad de disputarle al campo oficial transicional, pero también a las voces oficiales del culturalismo identitario propio del latinoamericanismo, la relación y la misma cuestión de la historia". Es preciso considerar que es en este programa que un rechazo, no sólo de la desconstrucción de Derrida sino de la filosofía en general, es requerido. Villalobos-Ruminott, de hecho, lo reconoce *con soltura*: lo que está en juego no es una cuestión "teorética" sino una disputa de poder (poder que se juega en un *saber* sobre algo, por ejemplo, "la misma cuestión de la historia"). ¿Qué significa que este rechazo, negación o denegación esté presupuesto por el programa teórico que Villalobos-Ruminott quiere sufragar? Para contribuir al debate, muy relevante nos parece la iniciativa de Iván Trujillo para el n°14 de la revista *Actuel Marx/Intervenciones* (primer semestre de 2013), que llevó por título: "La condición antiintelectual". Destacamos de ahí, sobre todo, la Presentación de este número y los trabajos de Alejandro Fielbaum, Ernesto Feuerhake, Javier Pavez y el propio Trujillo. Sin duda lo que se juega aquí y que creemos es preciso interrogar, se podría pensar en relación con un *antiintelectualismo*. Por de pronto nos detenemos en el texto de Feuerhake: "Complicitas. Sobre *Crítica y política* de Nelly Richard" (libro de Richard que es el resultado de una extensa entrevista que le realizaran Alejandra Castillo y Miguel Valderrama – publicado por Palinodia en 2013). Feuerhake pone de manifiesto que es la propia Richard quien tildará de "antiintelectualistas" a los posicionamientos que en virtud de defender la transparencia de los discursos

implicarían un "violento rechazo a las teorías críticas en tanto teorías" (Richard cit. por Feuerhake, p. 39); teorías que precisamente se dan como tarea el desafiar "las ideologías de la representación, las retóricas discursivas y las políticas del significado" que operan en la "experiencia social" (Feuerhake muestra que ese llamado a la "simplificación" que Richard objeta lo ha planteado por ejemplo a propósito del sociólogo chileno Tomás Moulián). No obstante, Feuerhake hace notar de qué modo Richard defiende su *toma de posición* teórica con la "anti-filosofía" (los pasajes que menciona son bastante ilustrativos al respecto), cuestión que –es decir, en la medida en que toma posición *contra* la filosofía con una cierta idea o noción de filosofía, la del "sentido común antifilosófico": incapacidad o "miedo a la *intervención*", incapacidad de "tomar partido", etc.– podría plantearse considerando que Richard "se defiende *filosóficamente* de la filosofía" (p. 43). No obstante, como bien muestra Feuerhake, esta defensa anti-filosófica de Richard merecería consideraciones donde se pone de manifiesto que la trama de *complicidades* teóricas que establece obedece a cuestiones del orden de lo subjetivo (intento al menos en ese libro de "administrar *por anticipado* la memoria de lo que habrá sido la crítica cultural, [libro que] trata de historizarse, de contar su historia, para así poder mejor legar una herencia, es decir para asegurar su legado [¡y qué próximo a todo esto está Villalobos-Ruminott!] (p. 49)". Una página antes, lo ha explicitado Feuerhake del modo siguiente: "Pero se puede desde ya anunciar que en la medida en que en Richard el debate se mantiene en un plano de signos, dada subyacente una estructura *totalmente* subjetiva de unos signos que se articulan o desarticulan según unos movimientos que son los de la 'imaginación crítica' [expresión que Richard utiliza], es decir en la medida en que en Richard no hay, *en el fondo*, una puesta a punto, digamos, de la situación de la representación, en esa misma medida es imposible para Richard, o más bien es imposible que con Richard se haga pensable el antiintelectualismo que en el fondo o como fondo <u>produce a la crítica cultural</u> [subrayamos]. Ni menos aún el antiintelectualismo como dimensión del pensamiento como tal. Es posible que eso que subjetivamente se deja llamar 'imaginación', incluso 'imaginación crítica', esté totalmente recubierta, o mejor, sea ella misma el recubrimiento del antiintelectualismo como facticidad [¡y qué próximo a todo esto está Villalobos-Ruminott!], tanto como el 'sentido común'. En todo caso, esta complicidad *no es teórica, ni puede serlo*. No así. Porque *así* es esencialmente privada. Es la ley y la producción misma de lo privado *como opuesto* a lo público, de lo íntimo *como opuesto* a lo abierto. Es la ley y la producción misma de todo lo que se opone a un 'proyecto intelectual' y a un 'debate de ideas' [y qué próximo *podría estar* de todo esto…Villalobos-Ruminott]" (p. 48). Residiría allí sin duda una especificidad en lo que concierne al "antiintelectualismo" de Richard y en la (el) que nos parece Villalobos-Ruminott también se inscribe, aun cuando sería algo ingenuo creer que son *la misma cosa* (o mejor dicho: son *la cosa misma* pero no *la misma cosa*). Insistamos entonces en un punto: lo que se deja entrever que Richard entiende por filosofía (casi siempre con artículo definido: "la filosofía") sería lo que define su impotencia para *intervenir* (la toma de partido del "sentido común", que en ningún caso es cuestión sencilla en Richard ya que está discutiendo un *sentido común* sobre otro por ejemplo con Moulián). En ese hilo, como muestra Feuerhake leyendo a Richard, se trataría de discutir "una cierta tenacidad filosófica en no querer hacer entrar su texto como intervención de y en un determinado contexto (y, en última instancia, en no reconocer que no hay texto sin contexto, en no reconocer la politicidad del movimiento de los

signos)." (pp. 40-41). Por otra parte, Feuerhake considera que si eso es lo que Richard asume sobre "la filosofía", "ello se debe seguramente a que bajo el título 'filosofía' lo que se ofrece no es otra cosa que una disputa de poder. En otras palabras: en el discurso de Richard el significante 'filosofía' designa el *poder académico* de la filosofía, su pretensión de poder académico, de discurso *absolutamente oficial*, su pretensión del poder como verdad o de la verdad como poder. De este punto de vista, la distancia guardada por Richard con celo respecto de 'la filosofía' aparece no solo, y de esto no cabe duda, como totalmente razonable, sino incluso seductora" (pp. 43-44). Y agregaríamos por nuestra parte que el trabajo de Sergio Villalobos-Ruminott no puede calibrarse sin pensarlo en el *hilo directo* de esa distancia razonable y de esa *seducción*, pero también, en relación con una *disputa de poder* que es producida, de una manera tan necesaria como pulsional (Feuerhake hablará de un "afecto político" sobre el que volveremos), *ya no sin* relación con lo público de un espacio, *pero en* oposición al espacio público y a una idea de filosofía que es impensable sin una resquebrajadura de la familiarización de dicho espacio: de ahí que la práctica filosófica o más bien anti-filosófica de Richard quede retenida por el mismo espacio que *su diferencia de poder* produce. *Misma* cuestión –aunque hay que prevenirnos sobre el carácter de esta *mismidad*– que puede ser planteada a propósito de Villalobos-Ruminott). Por tanto, retomemos una cita de la entrevista, que transcribíamos un poco más arriba, acerca del "interés" puesto por Villalobos-Ruminott en el libro *Soberanías*: "El interés del libro, que es algo así como un ejercicio de clarificación personal relativo a herencias conceptuales y analíticas, pero también una declaración de proveniencia y un reconocimiento de escena intelectual, digo, su interés era no solo realizar una presentación de muchos de los debates chilenos sobre el fracaso de la UP o la dictadura, sobre las políticas de la memoria y la conmemoración, sobre las poéticas del desgarro y la reconciliación o sobre las estéticas neo-vanguardistas y la paulatina emergencia de una tonalidad impolítica que *desiste* de las formas fuertes de la historia y de su asegurada finalidad… Pero… déjenme entonces reiterar que no se trataba solo de todo esto, ya en sí necesario, según mi criterio, para complejizar las versiones oficiales sobre la exitosa transición chilena, sobre la eficacia de los discursos reparatorios y reconciliatorios, sino que había un segundo propósito relacionado con leer, para usar una figura de Willy Thayer, la verdadera transición chilena [subrayamos] no como aquella que ocurrió en el año 1990 con el cambio de gobierno, sino como aquella anterior, ocurrida en 1973, en cuanto transición desde el Estado como centro-sujeto de la historia, hacia el mercado post-estatal y post-nacional que definirá la misma suspensión fáctica de la soberanía puesta en marcha por la paradojalmente soberana dictadura de Pinochet. En efecto, en su libro *El fragmento repetido* (Cuarto propio 2006), que compila una serie de intervenciones de las que yo fui testigo directo [subrayamos], Thayer presenta…" (esta *rectitud* en el testimonio –la del "testigo directo"– es algo que V-R pretende conservar). Por otra parte, relacionado con la inscripción de Ajens en Villalobos-Ruminott (el problema que antes indicábamos de *sacarle la madre* a Marchant, que se ha visto implica el *sacarle la lengua*, problema de un *ludibrium*), reparamos en una variación entre la versión de "Nadie en la poesía chilena", de 2007 y la de *La flor del extérmino*, de 2011. En la primera –recordémoslo- señalaba Ajens: "Con todo, si le sacamos la madre a Marchant, ¿qué queda si le sacamos la madre, y todo su violento aparato simbólico en juego, *sacada de madre* que él mismo alienta por demás al remitirnos al prestado nombre y a la hipótesis del habla, del

nombrar anasémico, en Abraham, qué queda si le sacamos la madre a Marchant? Nadie" (p. 107). Por su parte, en *La flor del extérmino*, Ajens agrega varias reservas, términos que miden o equilibran el paso al acto que es sugerido (el *sacar la madre*) como siendo espoleado por el propio Marchant. Pero si antes podía parecer todavía así espoleado, ahora lo parece menos, lo cual querría decir, tal vez, que no lo era antes y que ahora ya no puede serlo, una vez sisado el espolón para marcar el propio estilete. Dice Ajens en *La flor del extérmino*: "Con todo, si le sacamos la madre a Marchant, ¿qué queda si le sustraemos momentáneamente la madre, y todo su violento aparato simbólico en juego, sacada de madre que él mismo alienta por demás al remitirnos al prestado nombre y a la hipótesis del habla, del nombrar anasémico, en Abraham, qué queda, pues, si sacamos la madre en Marchant? Nadie" (pp. 133-134). Como pareciera más o menos evidente, la sacada de madre estaba más resuelta en la primera versión que en la segunda. La interposición que abre el pasaje ("Con todo, si le sacamos la madre"), se modifica en su reiteración (ya no se pregunta "qué queda si le sacamos la madre" sino "qué queda si le *sustraemos momentáneamente* la madre"), modificándose, en seguida, su explicitación, donde la expresión "sacada de madre" pierde las cursivas de una versión a la otra. Cuestión que también ocurre con respecto a la dirección que la expresión toma en la primera versión, después de mencionar el nombrar anasémico en Abraham y antes que irrumpa "Nadie". El paso que va de: "qué queda si le sacamos la madre <u>a</u> Marchant", a la segunda versión, donde dice: "qué queda, pues, si sacamos la madre <u>en</u> Marchant". Pues distinto parece ser, al menos manifiestamente, sacar la madre "a" Marchant que "en" Marchant. ¿Qué es lo que ha ocurrido aquí? ¿Cómo explicar estas variaciones intentando desentrañar un alcance que desborda lo que de suyo resulta evidente? Evidente: que ha variado la exposición de un juego insultante (*ludibrium*) que corría el riesgo de fallar en su astucia. O que, de la versión de la revista al libro, su lectura de Marchant ha querido tal vez mostrarse menos violenta y más generosa de lo que es o acaso de lo que *fue*. O incluso, de que haya entrevisto de que sacar la lengua (y no dice "sacar" sino "sustraer") no sólo a Marchant sino que *en* general, no puede hacerse más que "momentáneamente". Todo eso, es posible. Si se dice "sustraer", tal vez habría que decir: "¿qué resta si se le resta (momentáneamente) la madre a Marchant?". <u>Pero</u>, ¿qué podría ser un *resto* momentáneo, o más bien, una *resta* momentánea? Incluso dejando *momentáneamente* suspendido el *ludibrium*, ¿qué implica que Ajens *pase* de una operación de sustracción *completa* a una que marca el paso de un *momento*? Lo que nos parece que habría que hacer aquí, inscribiendo una hipótesis fenomenológica que nos parece ineludible, es insistir sobre "la diferencia que separa la neutralización de una pura y simple negación", cuestión que señala Derrida en su Memoria de 1953-54, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (p. 132). Se juega allí la diferencia entre un desencadenamiento completo de la facticidad (que implicaría, por la vía de la variación imaginaria, su total *anonadamiento*) y una suspensión que no niega sino que "conserva lo que suspende… [y que] mantiene el 'sentido' del objeto cuya existencia 'neutraliza'". Como explicita allí Derrida: "Haría falta reformar la idea de la reducción. Pero toda la historia del tema de la reducción muestra a la evidencia que mientras más Husserl se aproxima a un radicalismo de la reducción y la somete a dominios amplios y diversos (tesis natural, ciencias de la naturaleza, ciencias del espíritu, trascendencia de Dios, trascendencia de lo eidético, lógica pura, etc.), más la distingue de una abstracción, de una 'sustracción' que separaría pura y simplemente su objeto

para dejar sólo un residuo individual y formal. Cada vez más, él insiste sobre la diferencia que separa la neutralización de una pura y simple negación". Como ha mostrado Iván Trujillo en su trabajo *Ficción histórica* (2014), viniendo de una neutralización de la tesis de la actitud de la natural (que abre en Husserl hacia el dominio de una conciencia absoluta) cabría plantear el problema acerca de cómo, cuando se trata de salvar el plano de la facticidad, ésta podrá "sobrevivir *de derecho* a una variación total". Como muestra Trujillo, "[n]o se podría ficcionar la catástrofe total de la facticidad si no se puede asegurar que la ficción ha dejado de trabajar" (p. 35). De ahí que cuando Ajens *pase* de la posibilidad del trastorno total del mundo fáctico (el *ludibrium*) a su encadenamiento momentáneo, momento del cual ya no se puede desprender la operación sustractiva que propone, es porque –siguiendo la tesis de Trujillo– una pasividad empírica y fáctica (es decir, que no es imaginaria), *histórica* si somos más precisos, marcada por el paso del tiempo (el *momento* del tiempo), le impide "tomar distancia histórica, de inscribir libremente la idealidad en la realidad por variación" (Trujillo, p. 128). Cuestiones éstas que Trujillo desprende del trabajo de Derrida con Husserl en *Le problème de la genèse* como en *Introducción a 'El origen de la geometría'* (1962), pero que se resuelven, según muestra en su trabajo, en otros lugares del texto de Derrida (*De la gramatología* y "La doble sesión" entre ellas). A nuestro parecer, el encuadre de Ajens sobre Marchant (donde se introduce el problema de la suspensión del *ludibrium*) se encuentra comprometido en una diferencia de esta naturaleza (que se deja pensar del modo más tajante con una fenomenología que se ve confrontada a su propia radicalización, que no pertenece solamente al plano de la idealidad estructural sino que también al de la sedimentación histórica). Sin embargo, Ajens no ha podido resolver el problema *que se le viene encima,* un *clinamen* (y Villalobos-Ruminott, menos aún, pues ni siquiera ha reconocido la situación del *ludibrium*) más que negando lo que Trujillo llama una "ficción histórica", negándole a la historia la posibilidad de su variación fáctica, negando, en fin, "el valor poético de la pasividad" (Trujillo, p. 129). En este sentido, quizá el gesto de Ajens resultaba más difícil de confrontar cuando se encontraba en la primera versión de su escrito, toda vez que el *ludibrium* se exponía al riesgo de una catástrofe completa. Riesgo que encuentra su propio derecho en los párrafos siguientes de *La flor del extérmino*, cuando aparece la situación del "antes" y el "después" en el *Canto General* de Neruda. De hecho, Ajens hará retornar el *ludibrium* cuando pregunte por qué lo que se puede referir con respecto a Neruda *sin nombre* y *antes* de la Historia, sólo puede decirse *en* la Historia, en el "castellano mestizo" (cuestión donde Ajens ve a Marchant *en falta*). Señala Ajens: "De camino, en Marchant, el corazón del mestizaje latinoamericano, lo que nos haría estar en una escena diversa de la europea, ha prestado nombre: *Alturas de Macchu Picchu*. *¿Qué ocurre, cómo se encuentran o reúnen*, pregunta en Marchant, cómo se mestizan la *América sin nombre*, la América de antes de la Historia y la América de después de la invención europea de América, la América de la Historia? En Marchant se da *Alturas de Macchu Picchu* como la escritura que lee o lectoescribe las piedras, la lengua silenciosa de las piedras de las ruinas del antes de la Historia, la *vida de piedras después de tantas piedras*, en castellano, castellano mestizo, castellano latinoamericano y no europeo, ya no tanto por decir el poema de la muerte de la madre sino por lectoescribir la lengua de las piedras del antes de la Historia, en castellano. *La 'América' de 'antes'*, subráyase en Marchant, *se escribe, sólo puede escribirse en la lengua del invasor, en esa lengua que ahora es lengua del mestizo, la*

magnífica, la gran lengua castellana… ¿Fuera necesario reiterar la sacada de madre *en marchant* y a Marchant en este paso?" (p. 134). A nuestro parecer, tomando precisamente en cuenta "las observaciones de Ajens", Marchant es consecuente aquí con una desconstrucción que comprende que la negatividad no puede ser *confesada* más que *en silencio* y que un idioma tiene un carácter *ejemplar* pero no arquetípico (en la rémora de esa ejemplaridad se jugará la reiteración *decidida* del *ludibrium* por parte de Ajens: el "fuera necesario" que visa el *ludibrium* con certeza de filósofo: más bien, dice la vanidad de un *pitufo filósofo* que cree haber corroborado una hipótesis; de ahí el *ludibrium* se abre paso a la *mala traducción* de Neruda en el *Canto General* de la "'cita' atribuida a Tupac Amaru, y antes, un cambio de nombre, errata o no: m/M. El *lubibrium* que ha retrocedido, sólo ha podido volver con una presunción afectada: *la hipótesis* en y para Ajens). YYY *propósito* de ejemplaridad y negatividad, cabría mencionar algunas cuestiones desarrolladas por Derrida en su lectura en torno a la *Historia de la locura* de Foucault. *Justamente*, podríamos hacer un símil aquí entre la objeción de Ajens a Marchant (parafraseamos: ¿por qué una "lengua silenciosa" no puede ser escuchada, no puede hablarse antes de la razón que la captura?), con aquello que, como muestra Derrida en "Cogito e historia de la locura" (1964), constituye la imposibilidad misma del proyecto foucaultiano. Como dirá Derrida, "[a]l escribir una historia de la locura, Foucault ha querido –y en eso está todo el valor pero también la misma imposibilidad de su libro– escribir una historia de la locura *misma*. *Ella misma*. De la locura misma. Es decir, dándole la palabra. Foucault ha querido que la locura fuese el tema, el *'sujeto'* de su libro; el sujeto en todos los sentidos de la palabra: el tema de su libro y el sujeto hablante, el autor de su libro, la locura hablando de sí" (ED, p. 51). En palabras del propio Foucault, "antes de toda captura por el saber" (citado por JD en ED, p. 52). Así, un "silencio" como el de la locura o el de la anterioridad de los nombres que Ajens *pone de relieve* con respecto a Neruda, desde la perspectiva de Derrida tendría que ser pensado "por encima de cualquier estructura fáctica y determinada… [pues se trata de] una cesura y una herida que *encentan* realmente la vida como *historicidad en general*". Y agrega: "Silencio no determinado, no impuesto en tal momento antes que en tal otro, sino ligado esencialmente a un golpe de fuerza, a una prohibición que inauguran la historia y el habla" (ED, p. 77). En este sentido, habría que tener bastante cuidado con lo que Marchant está trabajando por *períodos*, por *hecho histórico*, intentar seguirlo en eso para evitar una confiscación que por muy apresurada no sería menos violenta (en este sentido el escrito de René Baeza antes mencionado trabaja de una manera notable la periodización en relación con las fechas de *Sobre árboles y madres*; al respecto nada más justo *parece* haberse dicho *hasta la fecha*). Un posicionamiento como el de Ajens, que ve a Marchant simplemente retrocediendo ante una instancia que pareciera abrirse antes de la apelación al *sentido* que la hace posible, o como Villalobos-Ruminott, que cree que Marchant *no ha advertido* lo que hace posible el predominio de un idioma y que por lo tanto ha "naturalizado" su relación con el "español mestizo", se mantienen retenidos en un concepto de historia adaptado porque perito: *falto de estrategia*, que cree que la negatividad (el silencio, la locura, *p.e.*) puede *interrumpir* el sentido y al mismo tiempo preservarla –a esa negatividad– de una borradura que según vemos se vuelve inevitable desde que la apelación a la palabra cortada no es un corte *fuera* de la palabra. Si esa recuperación de la negatividad por el trabajo del sentido constituye algo inescapable, lo que habría que intentar es mostrar en qué consiste su borradura ("seguir al loco en el

camino de su exilio") y entonces hacer el desvío de su propio recorrido. Dicho con Derrida: "Así pues, hace falta, ha llegado el momento quizás de volver a lo ahistórico en un sentido radicalmente opuesto al de la filosofía clásica: no para desconocer, sino, esta vez, para confesar –en silencio– la negatividad. Es ésta, y no la verdad positiva, la que constituye el fondo no histórico de la historia. Se trataría entonces de una negatividad tan negativa que ni siquiera se la podría llamar así. La negatividad ha sido determinada siempre por la dialéctica –es decir, por la metafísica– como *trabajo* al servicio de la constitución del sentido. Confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no clásico entre el pensamiento y el lenguaje. Y quizá entre el pensamiento y la filosofía como discurso; sabiendo que este cisma sólo puede decirse, borrándose en ella, en la filosofía" (ED, p. 51). Pero decíamos, concepto de historia, y no sólo de historia sino de filosofía, el de Ajens y Villalobos-Ruminott, depauperado, *falto de estrategia*. Conectado con lo que veníamos siguiendo, este pasaje extraordinario de "Cogito e historia de la locura":

> Igualmente, desprenderse (*se dégager*) *totalmente* de la *totalidad* del lenguaje histórico que habría producido el exilio de la locura, liberarse de él para escribir la arqueología del silencio, eso no puede intentarse sino de dos maneras:
> *O bien* callarse (*se taire*) con un cierto silencio (un *cierto* silencio que, de nuevo, sólo podrá determinarse en un *lenguaje* y un *orden* que le evitarán ser contaminado por no importa qué mutismo), *o bien* seguir al loco en el camino de su exilio. La desgracia de los locos, la desgracia interminable de su silencio, es que sus mejores portavoces son aquellos que los traicionan mejor; es que, cuando se quiere decir el silencio *mismo,* se ha pasado uno ya al enemigo y del lado del orden, incluso si, en el orden, se bate uno contra el orden y si se lo pone en cuestión en su origen. No hay caballo de Troya del que no dé razón (*dont n'ait raison*) la Razón (en general). La grandeza (*grandeur*) insuperable, irreemplazable, imperial del orden de la razón, lo que hace que ésta no sea un orden o una estructura *de hecho,* una estructura histórica determinada, una estructura entre otras posibles, es que, contra ella, sólo se puede apelar a ella, que sólo se puede protestar contra ella en ella, que sólo nos deja, en su propio campo, el recurso a la estratagema y a la estrategia (ED, pp. 58-59 fr.; p. 54 esp.).

En efecto, Ajens y Villalobos-Ruminott están exigiendo a Marchant lo que él cree no es posible hacer con Neruda [v. p.e. las referencias a Macchu Picchu en el texto de Marchant, "'Atópicos', 'etc.' e 'indios espirituales'"], dado que para poder dar cuenta eventualmente de ese "antes" nerudiano es preciso plantear una estrategia que esté a la altura de la tarea (que no puede absolverse anticipadamente del mismo terreno donde su apelación se deja oír). Dicho de otro modo, lo que Ajens y Villalobos-Ruminott reclaman a Marchant es precisamente aquello que Derrida ha criticado de modo radical a propósito del proyecto de Foucault sobre la locura. Por otra parte, habría que interrogar si acaso las apelaciones de Ajens y V-R a las lenguas quechua y aymara podrían escapar de lo que Derrida llama "un caso del pensamiento (en el pensamiento)", un *ejemplo* de una historicidad cuyo horizonte consiste precisamente en volver la ejemplaridad idealmente invariable (ver *Introducción a 'El origen de la geometría'*). Es por esto que Derrida señalará en "Cogito e historia de la locura" que "todo sujeto hablante…que tenga que

evocar la locura en el interior del pensamiento (y no sólo del cuerpo o de alguna instancia extrínseca) sólo puede hacerlo en la dimensión de la *posibilidad* y en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje... [Dado que] [e]n todos los sentidos de la palabra, la locura no es, pues, más que un *caso* del pensamiento (en el pensamiento)" (ED, pp. 77 y 79) (aquí cabría revisar nuevamente el trabajo de Iván Trujillo que ya mencionábamos: *Ficción histórica*, donde se puede desprender el desafío que implica este problema en relación con Derrida). Ahora bien, el momento en que el *ludibrium* se expone totalmente a la catástrofe (cuando Ajens lo ha vuelto a hacer aparecer) es cuando la historicidad del logos se muestra como más transparente. Y sin embargo, sólo porque comprende el "castellano mestizo" antes como *invariable* que como *ejemplar* es que obstruye el paso al juego insultante, que de otro modo le haría justicia al *despuntar* vertiginoso o hiperbólico de un cierto *Genio Maligno*. No ha calibrado Ajens, ni tampoco Villalobos-Ruminott, la importancia de estos versos de Neruda del *Canto General*, que habría que poner en juego a propósito de Marchant y Derrida:

AMOR AMÉRICA (1400)

ANTES de la peluca y la casaca
fueron los ríos, ríos arteriales:
fueron las cordilleras, en cuya onda raída
el cóndor o la nieve parecían inmóviles:
fue la humedad y la espesura, el trueno
sin nombre todavía, las pampas planetarias.

El hombre tierra fue, vasija, párpado
del barro trémulo, forma de la arcilla,
fue cántaro caribe, piedra chibcha,
copa imperial o sílice araucana.
Tierno y sangriento fue, pero en la empuñadura
de su arma de cristal humedecido,
las iniciales de la tierra estaban
escritas.
Nadie pudo
recordarlas después: el viento
las olvidó, el idioma del agua
fue enterrado, las claves se perdieron
o se inundaron de silencio o sangre.

No se perdió la vida, hermanos pastorales.
Pero como una rosa salvaje
cayó una gota roja en la espesura
y se apagó una lámpara de tierra.

Yo estoy aquí para contar la historia.
Desde la paz del búfalo
hasta las azotadas arenas
de la tierra final, en las espumas…

Ahora bien, sustraída la lengua o sacada la madre, siguiendo a Ajens, queda "Nadie". Esto tendría que remitir, en relación con Marchant, al primer *Apéndice* de *Sobre árboles y madres*, que precisamente lleva por título: "Nadie en la poesía chilena". Lectura para nada (ni nadie) fácil de la figura del Cristo de Elqui en Nicanor Parra (y por eso llamará tanto la atención que Villalobos-Ruminott diga en *Soberanías* que el trabajo de Marchant sobre Mistral se encuentra acompasado "con algunas sugerencias generales a Neruda, Zurita y Parra, pero sin un desarrollo sustantivo" (p. 221) y que al comienzo del capítulo 5 emprenda una lectura del poema de Parra "Manifiesto" (1963) y de algunos versos del VI sermón de *Los sermones y prédicas del Cristo de Elqui* (1977), ateniéndose al contenido manifiesto – de esto hablaremos unas líneas más abajo). Pero este *Nadie* sería el que parece que quedaría en Neruda mismo *antes* de *la lengua heredada por los conquistadores*. Pero no sólo eso, sino que, *antes* de toda lengua, el idioma del árbol, de una escritura sobre las piedras (cuestión en la que repara Ajens, aunque no establece la conexión *necesaria* con Nadie). Neruda: "Chichén, tus rumores crecían/ en el amanecer de la selva./ Los trabajos iban haciendo/ la simetría del panal/ en tu ciudadela amarilla,/ y el pensamiento amenazaba/ la sangre de los pedestales,/ desmontaba el cielo en la sombra,/ conducía la medicina,/ escribía sobre las piedras". Así también, sobre el final de la parte I (IV apartado, *Los hombres*) del *Canto General*, dice Neruda:

En el fondo de América sin nombre
estaba Arauco entre las aguas
vertiginosas, apartado
por todo el frío del planeta.

Mirad el gran Sur solitario.
No se ve humo en la altura.
Sólo se ven los ventisqueros
Sólo se ven los ventisqueros
y el vendaval rechazado
por las ásperas araucarias.
No busques bajo el verde espeso
el canto de la alfarería.

Todo es silencio de agua y viento.

Pero en las hojas mira el guerrero.
Entre los alerces un grito.
Unos ojos de tigre en medio
de las alturas de la nieve.

Mira las lanzas descansando.
Escucha el susurro del aire
atravesado por las flechas.
Mira los pechos y las piernas
y las cabelleras sombrías
brillando a la luz de la luna.

Mira el vacío de los guerreros.

No hay nadie. Trina la diuca
como el agua en la noche pura.

Cruza el cóndor su vuelo negro.
No hay nadie. Escuchas? Es el paso
del puma en el aire y las hojas.

No hay nadie. Escucha. Escucha el árbol,
escucha el árbol araucano.

No hay nadie. Mira las piedras.
Mira las piedras de Arauco.

No hay nadie, sólo son los árboles.

Sólo son las piedras, Arauco.

Todo habrá consistido entonces, tanto para Ajens como para Villalobos-Ruminott, en creer que *en* Marchant y *a* Marchant se le ha podido sacar la lengua. Complejidad mayor en Ajens pues ha retrocedido ante el *ludibrium* para hacerlo reaparecer *después*, precisamente cuando se trata de eso – por lo tanto, de un *antes* que *aparentemente* se sustrae a la historia– en Neruda. Complejidad y complicación (implicación doble, no se trata *sólo* de sutura ni *sólo* de desimplicación), por otra parte, que Villalobos-Ruminott desatiende y que lleva a su propio encuadramiento teórico hacia un recorte *insostenible* tanto de Marchant como de Derrida. Cuestión filosóficamente espeluznante si además reparamos que estamos hablando de un autor que se pretende mostrar *en el camino* (por no decir en el "legado") de Derrida, considerando sus trabajos como "indispensables" ¡para toda una generación!, al decir del propio V-R. "De ahí la desconfianza [señala en *Soberanías*] con el programa refundacional heideggereano (y con el privilegio del Alemán y su secreto vínculo con el nombrar originario), pues Lacoue-Labarthe no se cansa de habitar el horizonte de pensamiento abierto por el filósofo alemán, pero de manera deconstructiva, mostrando las paradojas de su retiro desde la metafísica del sujeto y su política todavía adscrita a la problemática del espíritu (su delicado monolingüismo), cuestión evidenciada para su generación, como para la nuestra, por los indispensables trabajos de Jacques Derrida" (p. 236). Pero –cuestión que hay que lograr explicar– lo que muestra por todas partes el *discurso* de Villalobos-Ruminott es que su articulación se ha podido alcanzar precisamente prohibiendo a la desconstrucción de Derrida la *chance* de su intervención, deprimiendo su alcance por medio de unos efectos que recién comenzamos a leer y a reconocer, partiendo desde lo más básico: el deseo explícito que Villalobos-Ruminott manifiesta de estar elevando al *pensamiento* de la desconstrucción a su mejor versión, quizá su deseo *matemático*. Se muestra, entre otros, en el texto "Para una política sin excepciones: el 'legado' de Derrida":

> Por otro lado, al hablar de la "figura" de Derrida, debemos estar advertidos de que se trata de una presencia sin presencia, derridiana ella misma, que pone en vilo la convergencia automática de filosofía y política, pues no se trata de lo que acá, en la academia metropolitana, conocemos como un filósofo profesional o, si se quiere, un filósofo político, un

> pensador que pudiésemos subscribir a ese horizonte complejo y decisivo que el pensamiento francés ha elaborado como filosofía política, esto es, como alternativa a la economía política inglesa y a la ciencia política americana. Derrida no es un filósofo político en el sentido en que uno podría decirlo de Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau o, incluso, de la reciente escuela biopolítica italiana. Y sin embargo, esto no significa que su trabajo esté concernido con una dimensión intangible o ajena a lo político, pues parece anunciar una cierta "co-pertenencia" entre pensamiento y política, una convergencia que ocurriría, en cualquier caso, más allá de la filosofía profesional. Esto es, más allá de la filosofía política según la división universitaria del trabajo y según las diferencias regionales o catedralicias de la misma filosofía, pues se trata de un pensamiento que no está regido ni por presupuestos normativos fundamentales ni por una estructura categorial universal. Hablamos en cambio de un pensamiento, el de Derrida, en permanente elaboración y por ello, en permanente tensión con su domicilio universitario; pues es esa incomodidad la que lo mueve desde adentro y lo lleva a no dejarse domesticar por la lógica del reconocimiento y de los ascensos profesionales. La política misma del pensamiento derridiano, éste su legado, no está relacionada ni con un saber sustantivo ni con ningún juego de preceptos sobre el qué hacer; es, por el contrario, una interrogación sostenida sobre la problemática de la justicia, y por lo mismo, es una constatación permanente de las limitaciones del derecho.

Pero veíamos antes que no trabajando la dificultad ni de una desconexión filosófica ni de un caso aleatorio lejos está demarcar sin puerilidad conceptual. *Por otra parte*, es preciso hacer notar que cuando Villalobos-Ruminott está discutiendo a Marchant a través de Ajens, serán Alain Badiou y, como ya veíamos, Philippe Lacoue-Labarthe quienes también entrarán a esa escena (esto, en los dos últimos apartados ["El estatuto poético de la filosofía" y "El coraje del poema"], del capítulo 5). Se repiten allí varias insistencias que dejan ver con más claridad la proveniencia de su interrogación con respecto a la poesía en Marchant, que está en todo caso arraigada sobre una hipótesis asumida *con obediencia* y que organiza su lectura, lo que se podría llamar: "La hipótesis del golpe a la lengua" (enunciado que precisamente titula el primer apartado del capítulo 4 de *Soberanías* – sobre esto algo diremos un poco más adelante). Pero veamos cómo finaliza el apartado de *Soberanías* (titulado pretensiosamente "El monolingüismo del otro") donde Ajens ha sido el pivote de Villalobos-Ruminott para sacar la lengua *a* Marchant, es decir, una vez que se ha negado la "posibilidad poética de la facticidad" por el encubrimiento del *ludibrium*, en Marchant. Se marcará en un paso que va desde el carnicero al cirujano (es decir desde las "observaciones de Ajens" a la "sutura" según Badiou). Señala V-R: "Por otro lado, las observaciones de Ajens, aunque 'poemáticas' no se hacen en términos sustantivos, esto es, desde una tradición 'alternativa' a la hispanoamericana, como si lo suyo fuese un ejercicio de recuperación del canto a los dioses andinos, olvidados por el poema cristiano. Su libro fracasa [se refiere a *La flor del extérmino*], triunfa porque fracasa, es decir, contiene el fracaso como momento decisivo de su planteamiento, un planteamiento que no puede ser convertido en teoría, en narrativa, en idea, en la media en que, en cuanto planteamiento, habita un *entre-lugar* incómodo y tumultuoso, donde se cruzan énfasis y acentos, derivaciones y desusos que exceden la pretensión de unidad de toda lengua (Derrida: la deconstrucción es la constatación de que siempre hay más de una lengua, más de una). De una u otra forma, con su problematización del 'poema', se complejiza la relación

entre lengua y temporalidad, hasta el punto que ya no es posible sostener la copertenencia entre poesía y filosofía en los términos heideggerianos de Marchant" (p. 227-228). De este pasaje, nos parece que en principio habría que interrogar tres cuestiones que resultan gravemente equívocas: 1) ¿Qué quiere o podría querer decir Villalobos-Ruminott cuando alude a "un planteamiento que no puede ser convertido en teoría, en narrativa, en idea"? 2) ¿Qué podría o querría decir Villalobos-Ruminott cuando asocia a la desconstrucción de Derrida con una "constatación", y en relación con eso, qué querría decir "siempre"? 3) ¿Qué es o podría ser en el texto de Villalobos-Ruminott "temporalidad" cuando está leyendo por ejemplo a Marchant? Por de pronto, nos concentramos sólo en lo último. No esté demás insistir en que prácticamente todo lo que Villalobos-Ruminott señala en este libro a propósito de Patricio Marchant está fundado sobre una comprensión de su proyecto filosófico y escritural como respuesta (en palabras de V-R) "a una serie de circunstancias históricas en general, sino los procesos materiales de Descubrimiento y Conquista en cuanto eventos que habrían marcado permanentemente la historia latinoamericana" (p. 185). Pero no sólo eso, pues según V-R, "el golpe de Estado chileno del 11 de septiembre de 1973 aparecería [a ojos de Marchant] como una re-actualización de la catástrofe latinoamericana en tanto que éste no habría sido sólo un accidente local reductible al orden de 'lo político', sino tanto un fracaso del proyecto histórico latinoamericano de democracia radical y su más trágica derrota" (aquí Villalobos-Ruminott tiene en vistas el texto de Marchant: "Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende" (1989/90), compilado en la selección de inéditos *Escritura y temblor* (2000)). Así mismo, señalará un poco más adelante: "Otra cosa es lo que plantea Patricio Marchant con su lectura del golpe de Estado de 1973 como un golpe a la lengua. Para él, precisamente es este suceso el que, más que inaugurar una nueva etapa en la historia nacional, marca el declive sin retorno de, quizás, la última posibilidad de hacer coincidir la escritura americana con su política. El carácter 'devastador' del golpe habría tenido que ver, entonces, no con una supuesta acontecimentalidad que inaugurase un nuevo período, inédito en la historia de Chile, sino con su condición de pliegue inscrito en el plexo de la historia regional. Así, el golpe como repetición y catástrofe desoculta una temporalidad distinta de aquella que marca el acaecer cotidiano e irreflexivo de aquellos que precipitaron su ocurrencia y de aquellos que festejan el supuesto retorno a la democracia" (pp. 216-217). Si bien es cierto Marchant hablará de la necesidad de un "cambio de ritmo" (Villalobos-Ruminott dirá de "temporalidad") que remite a una necesaria reformulación de su propia manera de escribir, toda vez que el golpe militar habría ocasionado una "pérdida de la palabra" (v. SAM p. 348) que para el propio Marchant implicó un período de siete años de silencio, "sin poder escribir nada, sin tener nada que decir" (SAM, p. 58), el encuadre de Villalobos-Ruminott demasiado preocupado de inscribirse él mismo como un teórico –como señalaba en la entrevista que citábamos más atrás– preocupado por "leer, para usar una figura de Willy Thayer, la verdadera transición chilena no como aquella que ocurrió en el año 1990 con el cambio de gobierno, sino como aquella anterior, ocurrida en 1973, en cuanto transición desde el Estado como centro-sujeto de la historia, hacia el mercado post-estatal y post-nacional que definirá la misma suspensión fáctica de la soberanía puesta en marcha por la paradojalmente soberana dictadura de Pinochet", nos parece tan apresurado como excesivo. Como veremos en una escena posterior que ya anunciábamos, este encuadre sin resultar completamente falso ha propiciado una deficiencia

brutal en lo que respecta a la escasa recepción que ha habido hasta hoy del pensamiento marchantiano (para desgracia de un eventual lector del libro de Villalobos-Ruminott, dicha interpretación le ha sido legada implicando –exigiendo– una *no lectura* de los trabajos de Marchant, por lo cual, aunque incluso se encontrarán allí algunas citas de Marchant, cuadriculados generales de su trabajo que quizá podrían llevar a *más de alguien* a contrastar los matices (en efecto, el capítulo 4 de *Soberanías* bien podría favorecer un interés de este tipo), el desbordamiento de un cierto *léxico* heredado por parte de Villalobos-Ruminott está de antemano prohibido…y lo mismo ocurrirá –tomando en consideración el trabajo de V-R no sólo en *Soberanías*– de manera todavía más desgraciada, con respecto a Derrida. Pues sólo esa violencia en la interpretación, el interés por inscribir a Marchant en una cierta tradición de pensamiento, en concebirse Villalobos-Ruminott a él y a toda una "generación" como legítimos herederos de ese "pensamiento", decimos, sólo una *precipitación* de ese tipo puede llevarlo a auspiciar recortes tan insostenibles como este, ya en el capítulo 5 de *Soberanías*: "Habría que señalar, sin embargo, que este proyecto de volver a conectar filosofía y poema, poesía e historia, queda esbozado en su trabajo acotado a la Mistral, con algunas sugerencias generales a Neruda, Zurita y Parra, pero sin un desarrollo sustantivo" (p. 221). Aquí, varias cosas: se equivoca al querer clausurar el "proyecto" marchantiano; se equivoca en su seguridad sobre el sentido que dicho "proyecto" tendría; se equivoca en los términos "esbozado" y "acotado" en relación con Gabriela Mistral; y se equivoca al poner a Neruda, Zurita y Parra como "referencias generales" de lo que sería el "proyecto" de Marchant. Y es que ni siquiera en los márgenes de un proyecto de ese tipo podrían esos poetas constituir para Marchant *generales referencias*. Se equivoca, en fin, el escribir: "sin embargo". Lectura nula por parte de Villalobos-Ruminott de la Segunda parte de *Sobre árboles y madres*, de los *Apéndices* y muy probablemente del libro completo, salvo muy escuetas referencias, de contexto, y por tanto, engañosas, dados los diversos niveles de encriptamiento con los que el libro se va armando (de hecho, sino de aspectos muy contextuales de *Sobre árboles y madres*, la mayoría de sus fuentes provienen de refraseos del propio Marchant en escritos de menor extensión publicados en *Escritura y temblor*, mucho más fáciles de abordar que el libro; *abordaje* por otra parte instalado de lleno sobre la "Presentación" que escriben para ese volumen Pablo Oyarzún y Willy Thayer). De manera tal que, una vez clausurado el "proyecto" de Marchant y mostrando *ese* proyecto como un proyecto "acotado", un *esbozo* con respecto a Mistral que remite muy *generalmente* hacia Neruda, Zurita y Parra, puede entonces Villalobos-Ruminott consumar la tarea que le ha sido encomendada: volver a Marchant *inepto* para pensar junto a él y toda su "generación" (no le bastó con poner a Marchant como lector de la "generación" que Villalobos-Ruminott enarbola sino que además lo quiere hacer aparecer como un lector incompetente de la misma y frente a la misma, *fundamental* pero incompetente. Y esto viene de la mano de un nuevo *sin embargo*: "Sin embargo [dice V-R], Marchant todavía pretende estudiar la 'Gran Poesía' chilena, lo que ésta tiene de 'Grande', su nombrar y su forma de conceptualizar lo latinoamericano. Aquí yace, indudablemente, una paradoja, pues no estamos hablando de una lectura sistemática y formalmente depurada (¿pensar lo simple en lo grande?), sino de un pensar históricamente situado, esto es, inscrito como proyecto y como demanda en una batalla bastante precisa por el destino de la universidad… Aun así, necesidad de reparar en esta valoración naturalizada: Marchant cuestiona las lecturas convencionales de la 'Gran

Poesía' chilena y latinoamericana, sin cuestionar lo que le daría a esta su 'grandeza'; cuestiona, en otras palabras, a la crítica literaria y a la filosofía universitaria por no estar a la altura del poema. La cuestión de fondo, en última instancia, es su llamado a desarrollar un pensamiento latinoamericano, una filosofía concernida no con la repetición formal e irreflexiva del *curriculum* universitario de moda, sino con la especificidad histórica de un pensar que se manifiesta de manera privilegiada en la *escritura* americana, y en esta escritura, en los grandes poetas. Como si la relación entre filosofía y poesía, cuyo momento de consagración se encuentra en el trabajo de Martin Heidegger sobre los grandes poetas europeos, fuese una relación natural, de copertenencia y co-implicación... Necesitamos entonces cuestionar dos cosas de este trabajo fundamental; por un lado, el alcance de la homologación entre la 'Gran Poesía' latinoamericana y la escritura mestiza como clave de acceso a 'nuestra' forma de estar-en-el-mundo (deber de estudiar 'nuestra lengua', el español americano); pero por otro lado, necesitamos interrogar la relación naturalizada de copertenencia entre filosofía y poesía, toda vez que lo que se juega en dicha copertenencia es una habilitación, aparentemente todavía logocéntrica de lo no-europeo" (pp. 221-222). Luego de esto, cruza por el zaguán, Andrés Ajens. Pero qué habría que hacer para dar razón a Villalobos-Ruminott con respecto a lo que entiende como una *inadvertida naturalización* del *proyecto filosófico* marchantiano: "valoración naturalizada" de la poesía escrita en español latinoamericano, "relación naturalizada" con respecto al vínculo entre poesía y filosofía. Villalobos-Ruminott tiene una fe ciega (Блайнд Фейт) en que esto se puede explicar comprendiendo a Marchant como heredero de lo que Heidegger *creería* sobre eso. Pero en este punto, como en tantos otros de este libro, el desacierto es garrafal (*). Y esto porque Marchant trabaja con el problema de la metáfora, viniendo de Derrida (problema que se vincula ciertamente con Heidegger), en un registro que Villalobos-Ruminott ya hemos visto no mensura en sus efectos.

En consecuencia, lo que nos preguntamos *de distintas maneras* podría decirse así: ¿qué implica la práctica teórica que Villalobos-Ruminott hace suya o que a él hace suyo? ¿De qué modo reconocer su especificidad? Y en el caso de que pudiese reconocerse, ¿cómo confrontar las constricciones y prohibiciones, los cortapisas conceptuales que utiliza para desplegarse? Y es que distinto sería *un corte numeroso* que un gesto u operación de sujeción, de sometimiento, de obstrucción: el parpadeo del instante no alcanzaría a coser la juntura que abre el ojo. Y Villalobos-Ruminott tendría que ser comprendido entonces no como un "desconstructivista" sino como un *obstructivista*. *Por ejemplo*, lo que Villalobos-Ruminott indica en los apartados inmediatamente antecedentes a aquél donde aparece Andrés Ajens es que Marchant se habría empeñado en leer la poesía chilena, dice, "(particularmente a Mistral y, luego, a Neruda) como indicación de un tiempo distinto al tiempo circular del capital, un tiempo de duelo y 'desolación'" (*Soberanías*, p. 217). Pero –no dejamos de insistir en ello – demasiadas certezas por parte de Villalobos-Ruminott hay aquí y trabajo de un titiritero que infunde vida a un cuerpo sin alma (*animación*), imitación del original y no de la copia (ya que no deja de endosar conceptos; "tiempo circular del capital" es un *concepto endosado* a Marchant) : falta de trabajo con todo aquello que dificulta el endose: el ritmo (p.e., el *doble* ritmo y el *cambio*

de ritmo), falta de trabajo con el significado de *desolación* (y de *Desolación*) en Marchant; por tanto, ausencia en Villalobos-Ruminott de una lectura de Gabriela Mistral y del poema mistraliano por parte de Marchant (la "lectura" al poema "El regreso" que *evita* a través de Pablo Oyarzún, poema de Mistral *que Oyarzún lee*, exigencia que V-R *rechaza* dando por supuesta una lectura) [pp. 179-184], no hace más que confirmar estas *impresiones*. Ni siquiera dejará de hacerlo cuando pareciera intentarlo con Nicanor Parra, cortado esta vez por Matías Ayala [pp. 201-205]. Pero considerando que *algo* de Marchant ha leído (el *titiritismo*), no ha sabido qué hacer con respecto al contenido latente de un *poema* (Villalobos-Ruminott no puede no estar advertido por esto, pues lo menciona dos veces de manera explícita: v. nota 10, p. 168 y p. 172, de manera que lo suyo es o bien *obstrucción*, o bien indolencia). Siguiendo ese hilo, "tiempo circular del capital" es una expresión, como varias otras, que Villalobos-Ruminott *embute* a Marchant (y Marchant bien podría ser, al paladar de Villalobos-Ruminott, *algo así como* un embutido, un *fiambre*...y en Chile a los muertos se les dice también "*fiambres*").

fiambre. adj. D. del manjar que después de asado o cocido, se deja enfriar para comerlo en tal forma. Ú.t.c.s.m.|| fig. y fam. Pasado de tiempo o de sazón. || m. fest. Chile. Muerto, cadáver de una persona.

Que Villalobos-Ruminott opere de ese modo con determinadas expresiones, no pocas (pues podría haber dicho *por ejemplo*: "...como indicación de un tiempo distinto *de lo que queremos entender como* tiempo circular del capital *y que podría trabar relación con* un tiempo de duelo y 'desolación' *visto desde Marchant*"), se entiende sólo asociándolas a otras de su propio cuño como "nihilismo universitario" y "nihilismo de la globalización-transición" [con "transición" se refiere al período posterior a la dictadura militar chilena: "transición a la democracia"]; expresiones que arraigan, a su vez, no ciertamente en *Sobre árboles y madres* de Marchant ni en ninguno de sus textos, sino en Willy Thayer, autor que V-R *hace trabajar* (aunque nos preguntaremos después si esto no contradice el hecho de que no manifieste temor, como sí lo hace con Marchant, de designarle como "filósofo") principalmente en el segundo apartado ("Nihilismo y transvaloración") del capítulo 3 ("Golpe, nihilismo y neovanguardia: el debate sobre la avanzada y las políticas del arte") de *Soberanías*. Villalobos-Ruminott remite allí a un "debate" entre Thayer y Nelly Richard que se ubicaría entre los años 1997 y 2004 (v. nota 26 de *Soberanías*, p. 127) y donde la cuestión del "nihilismo" cobraría relevancia. Con respecto a la primera fecha, V-R señala que "la discusión entre ambos estuvo presente en varias sesiones del diplomado sobre *Postdictadura y Memoria*, realizado en la Universidad ARCIS entre 1997 y 1999, dirigido por la misma Richard". Con respecto a la segunda, V-R remite al "*Coloquio internacional sobre arte y políti*ca que tuvo lugar en la sala Isidora Zegers de la Universidad de Chile". Ahora bien, de acuerdo con V-R: "Para la primera [Richard], el nihilismo es una actitud de desconsideración con respecto a la pulsión política de unas prácticas artísticas de ruptura y contestación; para el segundo [Thayer], el nihilismo es equivalente a la valoración ejercida fetichistamente en la reconstrucción monumental de dichas prácticas" (pp. 127-128). Explicitación de dos posicionamientos teóricos por parte de Villalobos-Ruminott que constituirá sin duda un esfuerzo de interpretación que recorrerá la mayor parte de este capítulo 3, pero que no se repetirá más en su libro con ningún otro autor. Pero, ¿por qué esta *lectura*

atenta –o al menos con intención de serlo– de Richard y Thayer por parte de Villalobos-Ruminott lo conduce a una pauperización del pensamiento marchantiano? Nos interesa, por cierto, ampliar la dimensión de esta pregunta y observar su rendimiento con respecto a una cuestión que el propio Villalobos-Ruminott reconoce como una motivación de su libro. Lo repetimos, de la entrevista publicada en *Lobo suelto!*: "[libro] que es algo así como un ejercicio de clarificación personal relativo a herencias conceptuales y analíticas, pero también una declaración de proveniencia y un reconocimiento de escena intelectual". De ahí un cierto interés *testimonial* que marca de hecho el libro de Villalobos-Ruminott y que se podía apreciar *ya* en el volumen publicado por Editorial Cuarto Propio en 2002: *Hegemonía y Antagonismo: El imposible fin de lo político. (Conferencias de Ernesto Laclau en Chile, 1997)*. Edición, introducción y notas de Sergio Villalobos-Ruminott. Libro que *elogia* al mismo tiempo que *testifica* sobre una escena de descendencia (y desde ese libro en torno a Laclau hasta *Soberanías* la matriz testificadora –y familiarista– *se habrá tenido que mantener*). Lo que habría que hacer constar entonces no es *simplemente* el hecho de desplazar un planteamiento, que se objeta o se desacopla para hacer posible la reformulación de un problema (ni que *entonces* haya que simplemente constatar que Villalobos-Ruminott ha tenido que restringir el alcance de la lectura de Marchant de la poesía chilena para escribir los capítulos 4 y 5 de *Soberanías*), sino sobre qué se encuentran fundadas las pretensiones de reconvención de una teoría. Por cierto, si fuera por hacer *analogías imprudentes*, las razones para una reconvención teórica no son ni podrían ser *las mismas*: ni para Kant con respecto a Hume, ni para Sartre en relación con Jean Genet, ni para Villalobos-Ruminott a propósito de Marchant, *et cetĕra*. Más todavía cuando empezamos a entrever que: 1) Villalobos-Ruminott se ha mostrado analíticamente muy escrupuloso con respecto a Nelly Richard y Willy Thayer; 2) Que se ha mostrado analíticamente muy poco escrupuloso con Marchant; y 3) Que mostrándose analíticamente muy poco escrupuloso también con Derrida, parece posible detectar una suerte de *deseo*, cierto *afecto*, por *aparentar serlo*. Es, *efectivamente*, en esta triada que habría que *pensar Villalobos-Ruminott*.

PRIMERA ESCENA. Complicación trascendental.

« Garridos hijos llevas ».

Alfonso XI*

En el año 1993 Derrida participa en un coloquio llevado a cabo en el Collège International de Philosophie en torno al problema de la democracia. El coloquio cuenta con la participación de Richard Rorty, y se pretendía, de modo más o menos explícito, poner en discusión la tradición pragmática –que de algún modo era la que Rorty recogía– y la filosofía de Derrida. Participaron también Simon Critchley y Ernesto Laclau. A su vez, todas las intervenciones serán recogidas por Chantal Mouffe en el libro *Deconstruction and Pragmatism* (1996). En su intervención, titulada: "Remarques sur la déconstruction et le pragmatisme" (presentada originalmente con este título en francés), Derrida comenzará por salir al paso de ciertos encuadres de Rorty sobre la desconstrucción, que sugerían una cierta visión panorámica de su trabajo filosófico, y por tanto, que le permitían limitar con facilidad y de un modo gradual, diferentes *registros* que obedecerían a preocupaciones teóricas también diferentes.

En efecto, Derrida mostrará su desacuerdo con respecto a la periodización planteada por Rorty, donde, al decir de Derrida, el autor norteamericano "distingue mis primeras obras, a las que se juzga como más filosóficas, de las posteriores, calificadas como más literarias" (p. 81). Así por ejemplo, Rorty habría hecho gravitar en el trabajo de Derrida la distinción "público/privado", distinguiendo un registro "académico" (público) de un registro "irónico" (privado). No obstante, Derrida precisará que

> [n]o sólo habría sido imposible publicar *Glas* sin *De la gramatología*, sino que habría sido imposible escribir *Glas* sin la obra anterior. He aquí una cuestión de una irreversible trayectoria filosófica –o cuasi filosófica–. Para mí, los textos que son aparentemente más literarios y más atados al fenómeno del lenguaje natural, como *Glas* o *La tarjeta postal*, no son evidencia de un retiro hacia lo privado, son problematizaciones performativas de la distinción público/privado. Hay una cantidad de ejemplos: de esta manera, la cuestión de la familia en Hegel discutida en *Glas*, de la relación de la familia con la sociedad civil y el estado, puede verse como una elaboración performativa de lo privado en un plano teórico, filosófico y político; no es una retirada a la vida privada. En *La tarjeta postal*, la verdadera estructura del texto es aquella donde la distinción entre lo público y lo privado es claramente indecidible. Y esta indecidibilidad plantea problemas filosóficos a la filosofía y problemas políticos; y cuando se habla de destino y de la irreductible

* "En la batalla del Salado, que fue en el año 1340, se encontró un caballero llamado de apellido Dios Ayuda con siete hijos suyos, los cuales llevando sus armas ensangrentadas, pasaron por delante del rey don Alfonso XI, quien al verlos le dijo al padre: 'Garridos hijos llevas', refiriéndose a la valentía de los siete hijos y que de ahí les quedó el apellido" [*Diccionario de Batallas durante el siglo XIV en España*].

> indeterminación del destino, no estamos simplemente dentro de la literatura y dentro de lo privado, suponiendo por el momento que se pueda diferenciar entre ambos" (p. 81).

Lo que aquí Derrida está queriendo defender sería, en rigor, la pertinencia de su trabajo en relación con una problemática trascendental, que de acuerdo con Rorty no sería acertado atribuirle. "Como señaló Simon Critchley en un par de ocasiones [apunta Derrida], la cuestión de lo trascendental ha sido modificada por el 'cuasi', y por lo tanto si la trascendentalidad es importante para mí no lo es simplemente en el sentido clásico (a pesar de que me interesa, y mucho). Es a causa del carácter altamente inestable y algo extraño de lo trascendental que en *Glas* escribí 'cuasi-trascendental', y Rodolphe Gasché ha hecho mucho con ese 'cuasi'" (p. 83)[4].

La mención a Gasché por parte de Derrida no tiene nada de incidental, puesto que Rorty ya había publicado un ensayo a propósito de Derrida tomando a Gasché como lectura

---

[4] Son, en efecto, varios los momentos en que Gasché en su libro *The tain of the mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* utilizará al término "cuasi-trascendental", que se pondrá siempre en referencia con un carácter "no-fenomenologizable" que otorgaría a la problematización filosófica de Derrida una cierta especificidad. Así por ejemplo, ya desde la Introducción a su libro, Gasché señalaba que "la desconstrucción…se dedica a la construcción de los 'conceptos cuasi-sintéticos' que dan cuenta de la economía de las condiciones de posibilidad e imposibilidad de los filosofemas básicos" (p. 7). Para economizar referencias sobre este punto, tomamos tres pasajes del último capítulo del libro de Gasché ("Literature or Philosophy?"), que nos parecen explicitar de manera más clara el estatuto de lo que cabría denominar una cuasi-trascendentalidad:
1) "Escritura en el sentido de Derrida no está determinada por lo que ella es, ni tiene que ver esencialmente con los signos presentes en la página, o con la producción (literaria o filosófica) de estos signos. Tampoco se trata de la esencia del signo literal o de la ley de su creación. A pesar de su estatus de cuasi-trascendental, o precisamente por ello, la archi-escritura no es una esencia. No tiene ningún valor propio, positivo o negativo (*D*. p. 105). La archi-escritura es *solamente*, podría decirse, la síntesis cuasi-trascendental que representa la corrupción necesaria de las idealidades, o trascendentales de todo tipo…en el mismo momento de su constitución" (p. 274)
2) "Por tanto, el texto, como lo entiende Derrida, es la estructura no-fenomenologizable de remisión y re-marca cuyo tejido no-unitario es el marco cuasi-trascendental 'constitutivo' del fenómeno en sentido husserliano –en términos más generales, de esencias, razones últimas, fundamentos, en contraposición a lo que dejan aparecer– y del Ser, como el fenómeno por excelencia en toda su radical diferencia de seres" (p. 292).
3) "Los cuasi-trascendentales –metaforicidad, por ejemplo– en los que se basa la universalidad de la filosofía, ya no son simplemente trascendentales, pues no representan ni la estructura a priori del conocimiento subjetivo de objetos, ni las estructuras de comprensión del ser del Dasein. Los cuasi-trascendentales son, al contrario, las condiciones de posibilidad e imposibilidad de la diferencia conceptual entre sujeto y objeto, e incluso entre Dasein y Ser…los cuasi-trascendentales están situados al margen de la distinción entre lo trascendental y lo empírico" (p. 317).
Asimismo, en los pasajes de *Glas* (1974) a los que por su parte remite Derrida, la cuestión de lo "cuasi-trascendental" se plantea en medio de una pregunta sobre el estatuto de lo trascendental como "transcategorial", es decir como aquello que no puede ser integrado (vale decir que ha de ser *rechazado*), *pauteado*, por cierto marco de clasificación que un sistema requiere para poder precisamente *trabajar* sistemáticamente.. Derrida ha citado una carta de Hegel donde éste manifiesta su admiración por Antígona. Y agrega: "Efecto de focalización, en un texto, en torno de un lugar imposible. Fascinación por una figura irrecibible (*irrecevable*) en el sistema. Instancia vertiginosa sobre un inclasificable. ¿Y si lo inasimilable, lo indigesto absoluto jugara un rol fundamental en el sistema, abisal más bien, el abismo…jugando un rol cuasi trascendental y dejando formarse encima de él, como una suerte de efluvio, un sueño de apaciguamiento? Lo trascendental ha siempre sido, estrictamente, un transcategorial, lo que no podría ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías internas al sistema. El vómito del sistema" (pp. 171a y 183b).

privilegiada de la desconstrucción derridiana, y el título del trabajo de Rorty era precisamente: "Is Derrida a transcendental philosopher?" (1991)[5].

De ahí que Derrida, en el coloquio del año 93, hable de una "renovación" del cuestionamiento trascendental como una inquietud que lo guiaría aun cuando los problemas que parecen recibir de su parte una atención mayor en un cierto momento (y tal vez *desde* un cierto momento, aunque estos "momentos" no siempre obedecen a una línea de sucesiones), como por ejemplo, los problemas de la ficción y de la literatura, *parecen ser* más "exteriores" a un discurso filosófico, al menos en los términos en que Rorty querría impugnar su pertinencia.

> Sostengo [dice Derrida] que soy un filósofo y que quiero seguir siendo un filósofo y esa responsabilidad filosófica es algo que dirige mi trabajo. Algo que he aprendido de las grandes figuras de la historia de la filosofía, de Husserl en particular, es la necesidad de formular preguntas trascendentales para no quedar atrapado en la fragilidad de un incompetente discurso empirista y, por lo tanto, para evitar el empirismo, el positivismo y el psicologismo, es que resulta interminablemente necesario renovar el cuestionamiento trascendental (pp. 83-84).

Nos interesa aquí, en todo caso, antes que la lectura de Rorty sobre Derrida, las puntualizaciones que éste refiere, bien que sumariamente, sobre su preocupación en relación con el trascendentalismo, sobre lo que en el contexto del coloquio mencionado denomina "una nueva forma de cuestionamiento trascendental", explicando que "el problema de una "cuasi-trascendentalidad…se da claramente cuando pienso cómo me he visto llevado en los últimos treinta años, y en relación con diferentes problemas, a la necesidad de definir la condición trascendental de posibilidad también como una condición de imposibilidad... es altamente heterodoxo desde una perspectiva trascendental tradicional, y no obstante es eso lo que aparece todo el tiempo cuando vuelvo a la cuestión de la fatalidad de la aporía" (Derrida 1996, 84).

En esta perspectiva, un intento que cabría denominar de *renovación del cuestionamiento trascendental* constituiría un eje articulador del trabajo de Derrida, alcanzando preocupaciones diversas (entre ellas la política, la ética, la literatura). Sin embargo, la noción de "cuasi-trascendental", de la que cabe a atribuir al libro de Gasché una relevancia ante la cual el propio Derrida manifiesta algunas reservas, tal vez corre el riesgo de reducir el alcance de una problematización de lo trascendental, de la cual casi lo primero que se puede advertir es que corresponde a una heterogeneidad de *estrategias* que desbordan ese mismo encuadramiento nominativo[6]. Significativo al respecto podría ser un texto de 1979 publicado en *Psyché*

---

[5] Como señala Simon Crichtley a propósito de este trabajo de Rorty: "El problema principal de Rorty con estos intérpretes [se refiere principalmente a Gasché] es que tienden a tratar a Derrida como un cuasi-metafísico y no como un ironista" (p., 28).

[6] Cabría no obstante acotar que no sólo en *Glas* Derrida se referirá al término "cuasi-trascendental", por ejemplo en *Adieu a Emmanuel Lévinas* (1997), a propósito de cierta sinonimia entre rostro y acogida en el discurso de Lévinas. "…no hay rostro sin acogida. Es como si la acogida, al igual que el rostro, al igual que el léxico que es co-extensivo y profundamente sinónimo, fuera un lenguaje primero, un conjunto formado de palabras cuasi-primitvas, y cuasi-trascendentales. Es preciso pensar, de entrada, la posibilidad de la acogida para pensar el rostro y todo lo que se abre o se desplaza con él" (p., 55). Y un poco más adelante: "Como el tercero que no espera, la

("Illustrer, dit-il„,"), donde Derrida, a propósito de su trabajo *Espolones: los estilos de Nietzsche*, muestra en pocas líneas que el nivel que querríamos llamar de *acoplamiento* en una lectura desconstructiva tiene que poder sustraerse a su presentabilidad. *Posición* en que se *disponen* unos objetos para que aparezca lo que de otro modo correría el riesgo de ser retenido por una imagen que quisiera preservar la semejanza con aquello que representa (mimetismo clásico donde lo semejante se establece en referencia a un original del cual sería la copia y que sanciona entonces *la diferencia* en virtud del parecido):

> *Espolones*: en primer lugar preparados para la escena, afilados para la cripta de un teatro. Jugaba yo ahí los efectos de una lectura pública, un verano de 1972, en el castillo de Cerisy-la-Salle. Y ya en vistas de un cierto cuadro viviente cargado de jeroglíficos. Lo que entonces se ofrecía para disimularse en la escena, en los pliegues de un simulacro –tal "paraguas" de Nietzsche–, era ya una multiplicidad de objetos, todo un catálogo. Los ponía delante de los ojos como enigmas silenciosos, los acercaba a través de los enredos de una argumentación lenta, precavida pero discontinua también, con brincos y blancos – y estos objetos, otros podían creer que esperaban su representación para prestarse a eso naturalmente: plumas, estilos y estiletes, veleros y velas de todos tipos, dagas o dardos, arañas, grullas, mariposas, toro, la llama y el hierro, las rocas, orejas, un laberinto, el embarazo o no de todas las mujeres de Nietzsche, una matriz enorme, vientres de virgen, el ojo y los dientes, el mismo que esperaba a Wagner en Basilea – o un pliegue secreto, un pequeño paquete confiado al correo un día por el signatario de la frase "he olvidado mi paraguas". En resumen, una salva de tarjetas postales en la retórica de una sombrilla en Cerisy-la-Salle, no lejos de una "máquina de recoser sobre una mesa de castración".
> Y sin embargo, con el propósito de una demostración al fin suspendida, *sin objeto*, exhibiendo sólo su secreto, rechazando la imagen. Nada debía dejarse capturar (*arrêter*) por el ícono, reconocer en la presencia de un espectáculo, los contornos detenidos de un cuadro o, al fin, situable, la posición de un tema. Sobre todo no la mujer, el imposible tema del discurso ("Pero – la mujer será mi tema", está al principio, y más lejos, a partir de ahí, "La mujer no habrá sido mi tema"). Heidegger se muestra incluso sospechoso de abandonarla, a la mujer, en un escrito de Nietzsche, y tratarla como una imagen, "un poco como se saltaría una imagen sensible en un libro de filosofía, como se arrancaría también una página ilustrada o una representación alegórica en un libro serio. Lo que permite ver sin leer o leer sin ver" (*Psyché*, pp. 106-107).

Siguiendo este hilo, habría que preguntarse de qué otro modo podría complicarse "la posición de un tema" si no es con un tipo de cuestionamiento que no se basta con la relación naturalizada e ingenua de la actitud objetivista u objetivante (la que define los límites de todas las cosas con las que traba relación por el sólo hecho de que aparecen en el registro en que

---

instancia que abre tanto la ética como la justicia está pendiente (*y est en instance*) de perjurio cuasi-trascendental u originario, incluso pre-originario. Podría llamársele ontológico en cuanto que liga la ética a todo aquello que la excede y la traiciona (la ontología, precisamente, la sincronía, la totalidad del Estado, lo político, etc.)" (p. 68).

espontáneamente son captadas). Cuestionamiento ante el que, siguiendo la herencia de *Richard* Rorty, Derrida permanecería ajeno. Pero si Villalobos-Ruminott multiplica las denegaciones de la filosofía cuando se trata de desconstrucción, sería preciso ubicar su trabajo *en el hilo directo* que concibe a la desconstrucción a partir de un rechazo del cuestionamiento trascendental. De ese cuestionamiento (el cuestionamiento de la filosofía como redoblamiento del dato empírico), y Rorty con Villalobos-Ruminott se extienden aquí un abrazo fraterno, Derrida *tendría que* ser expulsado.

No obstante, no habría que precipitarse en *desconectar filosóficamente* a la desconstrucción de toda otra dimensión problemática (tenga un título disciplinar o no). Es lo que muestra por ejemplo Suzanne Gearhart en una respuesta de 1983 a dos trabajos de Gasché en torno a la relación entre desconstrucción y crítica literaria. Gearhart repara allí en *una cierta denegación* de la desconstrucción toda vez que Gasché ha intentado sancionar una separación entre el filósofo y el crítico literario[7]. Todo ocurre como si Gasché, demasiado preocupado por demarcar el estatuto filosófico de la desconstrucción, tuviera que protegerle de una "reinscripción" que en su tentativa misma se vuelve inexcusable.

De denegación en denegación, una constante será entonces el negar a Derrida en tanto que *filósofo*, o de, afirmándolo *como tal*, proteger su filosofía de una contaminación que en la confrontación misma que establece con la problemática trascendental no es concebible.

Pero habría que ahondar todavía más en torno a la incidencia que tendría una *experiencia trascendental* –que Derrida planteará propósito de Husserl– en la formulación de los conceptos de "archi-escritura" y "huella originaria" (*trace originaire*) tal como son expuestos en *De la grammatologie*. En estricto rigor, la incidencia de una problemática fenomenológica en la articulación de estos conceptos, llevará a Derrida incluso a plantear una "corrección husserliana" que le permite establecer la irrealidad de la imagen psíquica en Saussure, en virtud de que la "huella originaria" pudiese reconocerse no perteneciendo ni a una dimensión "interna" ni a una dimensión "externa" con respecto a la forma de la presencia, forma que, a su vez, será comprendida por Derrida como fundamental para abrir el campo de una experiencia trascendental. El problema: la cuestión del "Presente Viviente (*lebendige Gegenwart)* [en tanto que] forma universal y absoluta de la experiencia trascendental" (p. 91).

Derrida ha señalado, precisamente, que "el tema de la presencia participa en el movimiento de reducción de la huella". Y la pregunta que atraviesa dicho "tema", podría formularse así: ¿cómo la explicitación por parte de Derrida de una *ruptura* con respecto a la fenomenología mostraba una necesidad de ser *integrada* a la problemática de la huella? Derrida lo expone en *De la grammatologie*, del modo siguiente:

---

[7] El trabajo de Suzanne Gearhart, publicado en el Vol. 13 n°4 de *Diacritics*, se titula: "Philosophy Before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man". Lo que la problematización de Gearhart invita precisamente a discutir es la pertinencia de una reinscripción que Villalobos-Ruminott parece sobreentender: la de desconstrucción y política (correlativa de otras, crítica literaria, ética, filosofía). Por otra parte, Villalobos-Ruminott, preocupado como parece estarlo del *diploma* "deconstruction in America", no acusa recibo del trabajo de Paul de Man (de la desconstrucción de de Man), cuyo hilo también pasa por Gasché.

> El Presente Viviente (*lebendige Gegenwart)* es la forma universal y absoluta de la experiencia trascendental a la que nos remite Husserl. En las descripciones del movimiento de la temporalización, todo lo que no atormente la simplicidad y el dominio de esta forma, nos parece señalar la pertenencia de la fenomenología trascendental a la metafísica. Pero esto debe componer (*composer*) con fuerzas de ruptura. En la temporalización originaria y en el movimiento de relación con otro, tal como Husserl los describe efectivamente, la no-presentación o la des-presentación es tan "originaria" como la presentación. *Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella* (*C'est pourquoi une pensée de la trace ne peut pas plus rompre avec une phénoménologie transcendantale que s'y réduire)* (p., 91).

Es, en efecto, con respecto a la integración de un punto de ruptura –y que no dejará de ser presentado por Derrida como una necesidad interna a la propia fenomenología[8]– que una *complicación* con respecto a la problemática trascendental *se expone* en toda su envergadura.

Así pues, en *De la grammatologie*, haciendo constar que en "la desconstrucción de la arquía no se procede a una elección" (así como no es posible ofrecer una solución de relevo a la dificultad de una ruptura o continuidad con respecto a la fenomenología), Derrida hará hincapié en la "necesidad de pasar por el concepto de archi-huella" y de detectar de qué modo esta es una necesidad que es conducida "desde el adentro del sistema lingüístico". En este sentido, el modo en que se mostraría la necesidad de la archi-huella pasaría por reconocer que la plenitud del elemento fónico sólo puede aparecer por medio de la diferencia que le da forma. Si hacer pasar la huella originaria por el sistema lingüístico es pasar por esta forma que produce la diferencia oposicional (en primer lugar, entre la plenitud de la *phoné* y la expresión escrita), este paso es a la vez, dirá Derrida, "un paso [o pasaje] por la impronta (*empreinte*)" (p. 91).

Derrida señalará en seguida que habrá que determinar "la unidad de ese doble paso [o pasaje]" (paso por la *forma* que es a la vez paso por la *impronta*) en virtud de que "el sentido de la diferencia en general" pudiese aparecer "más claramente", y que sería entonces necesario "partir de la posibilidad de neutralizar la sustancia fónica", lo cual tendrá que ver con ubicar el punto de *formación de la forma* en que se ha consumado la "plenitud sensible" de la *phoné*. Y ese punto es la diferencia que forma dicha plenitud (una diferencia que en cierto modo está "antes" de la oposición que, en tanto que formal, se ha podido diferenciar internamente).

De acuerdo con Derrida,

---

[8] Sobre esta fuerza de ruptura o interrupción interna de la fenomenología por sí misma Derrida hablará, por ejemplo, en *Adieu à Emmanuel Lévinas* (1997). Señala allí Derrida: "Porque la interrupción que el discurso ético marca *dentro* de la fenomenología, en su dentro-fuera, no es sino una interrupción como otro. Esta interrupción la fenomenología se la impone a sí misma. La fenomenología *se interrumpe ella misma*. Esta interrupción de sí por sí, si tal cosa es posible, puede o debe ser asumida por el pensamiento: es el discurso ético, y es, también, como límite de la tematización, la hospitalidad". Derrida señalará enseguida que "[u]na *cierta* interrupción de la fenomenología por sí misma se le imponía ya a Husserl…cuando había hecho falta renunciar al principio de los principios de la intuición originaria o de la presentación en persona, 'en carne y hueso'" (*Adieu*, p. 97), esto, en las *Meditaciones cartesianas* (1931). Este es un problema (conectado con el de un "perjurio cuasi-trascendental u originario") que Villalobos-Ruminott, en un sobrevuelo prejuicioso, no tendrá en vistas cuando intente pensar el *sesgo ético* de la filosofía de Derrida.

> aquí el aparecer y el funcionamiento de la diferencia suponen una síntesis originaria a la que ninguna simplicidad absoluta precede. Tal sería entonces la huella originaria. Sin una retención en la unidad mínima de la experiencia temporal, sin una huella que retuviera al otro como otro en lo mismo, ninguna diferencia haría su obra y ningún sentido aparecería. Por lo tanto aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia. *La huella (pura) es la différance*" (pp. 91-92).

Y de ahí que Derrida señale que "[l]a différance es, entonces, la formación de la forma", agregando que "ella es, *de otra parte*, el ser-impreso de la impronta [psíquica, tal como Derrida lo viene siguiendo en Saussure]" (p. 92)[9].

---

[9] A propósito de este punto, el libro de Juan Manuel Garrido *La Formation des formes* (2009), que tomando como implícito del título ese pasaje de *De la gramatología*, busca dar *un paso más radical* que el de Derrida mismo por respecto a la constitución temporal, remitiendo la impresión originaria (*Ur-impression*) en sentido husserliano a una '"hylé"' impresional, que, de acuerdo con Garrido (leyendo el libro de Gérard Granel de 1969, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*) lleva a interpretar aquélla "como Diferencia (ontológica) engendrando la posibilidad de la temporalización" (v. *La Formation des formes*, p. 82), es decir, al ahora absoluto como *ya* diferenciado. En discusión con Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* (1929), Garrido se encaminará a plantear que la formación de la sensibilidad pura (es decir, en tanto que formación de sus formas puras) tendría que ser pensada *antes* de la posibilidad formadora del tiempo que, en la lectura de Heidegger sobre Kant, le cabría a la imaginación trascendental, cuyo rol sería precisamente abrir la receptividad a la diversidad sensible mediante un movimiento de auto-afección pura. Como señala Heidegger en ese libro, "[e]s fácil comprender que la intuición pura de la sucesión de los ahoras no puede ser la recepción de un [algo] presente. Si fuera así, no podría 'intuir' sino el ahora presente, pero nunca la serie de ahoras como tal, ni el horizonte que se forma en ella…la intuición pura no puede ser desde un principio [es decir, desde la estética trascendental] la recepción de un 'presente'" (p. 147). Si la intuición es para Kant "síntesis de la aprehensión", como muestra Heidegger, es necesario distinguir una aprehensión pura de una empírica: en esta última se "distingue" el tiempo (la distinción de la serie de los ahoras sucesivos) y es esto lo que permite distinguir las impresiones empíricas sucesivas, "aprehende y abarca 'directa' y simultáneamente la multiplicidad que se ofrece. La intuición es 'sintética' en sí". Pero en cuanto a una "síntesis aprehensiva pura", es ésta la que haría posible representarnos el tiempo, pero comprendiendo que "no se realiza en el horizonte del tiempo, por el contrario, es ella la que forma el ahora y la serie de ahoras" (p. 152). Lo que aquí se está siguiendo es el argumento kantiano de la "triple síntesis" (de la intuición: aprehensión; de la imaginación: reproducción; y del concepto: reconocimiento), pero lo que Heidegger quiere es presentar a la imaginación como "raíz común" del concepto y de la intuición, y afirma que es el "tiempo originario" donde "se afianza esta raíz", "en tanto forma originariamente la triplicidad unitaria del advenir, el sido y el presente en general…El tiempo originario posibilita la imaginación trascendental que, en sí, es esencialmente receptividad espontánea y espontaneidad receptiva. Solamente en esa unidad pueden la sensibilidad pura como receptividad espontánea y la apercepción pura como espontaneidad receptiva pertenecerse mutuamente y formar la esencia homogénea de una razón finita pura y sensible" (pp. 165-166). El tiempo es concebido así por Heidegger como "auto-afección pura", y sería ésta "la estructura esencial de la subjetividad", y la receptividad pura sería entonces precisamente aquella pasividad que se afecta a sí misma. "El tiempo como afección pura de sí misma es la intuición pura finita que sostiene y posibilita el concepto puro (el entendimiento), siendo éste esencialmente dependiente de la intuición" (p. 160). Si bien es cierto habría que preguntar por el *paso* de la primera a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* sobre lo que Heidegger denomina una "anulación" de la imaginación pura en vistas de conferir al entendimiento una función de espontaneidad pura [v. pp. 166-170], el acento –y ya en sus análisis de la triple síntesis– sobre la intuición pura como formadora de aquello mismo que recibe es lo que permite otorgar al tiempo el fundamento de la imaginación. Pero esto se ha logrado, a nuestro parecer, toda vez que ha concebido a la imaginación desde una triple determinación que concierne a los tres modos representables del tiempo. Heidegger dice seguir la parte de la "psicología racional" de las *Vorlesungen über die Metaphysik* de Kant para definir un triple carácter de la imaginación entendida como facultad "formadora". En resumen: "facultad de formar imágenes [Abbidulng]…facultad de reproducir imágenes [Nachbildung]…[y] facultad de pre-formar imágenes

[Vorbildung]" (Heidegger 1973, 148). Estos tres niveles de formación serán delimitados por Heidegger, respectivamente y en sentido representacional, con respecto al presente, el pasado y el futuro. Y es por ello que puede afirmar que, "[s]in que Kant hable en este pasaje de la imaginación trascendental, es completamente evidente que el formar de la 'imaginación' está relacionado *en sí mismo* con el tiempo. El imaginar puro, llamado así porque forma espontáneamente su producto, debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura no es únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente la intuición que carece de 'objeto'. El tiempo, como intuición pura, es *a la vez* la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo por eso proporciona el verdadero concepto de tiempo" (p. 148). Es el tiempo mismo el que forma lo que intuye y es por ello que cabría encontrar su fundamento, según Heidegger, en la imaginación, pues lo que ella hace es precisamente *formar* espontáneamente.

Por otra parte, aunque se explicita en *La voix et le phénomène*, es en *De la grammatologie* donde Derrida se referirá con mayor insistencia a la problemática de la auto-afección, por ejemplo en la primera parte del Tercer capítulo del libro ("Genèse et structure de l' *Essai sur l'origine des langues*"). Según Derrida, "la auto-afección es una estructura universal de la experiencia. Todo viviente es en potencia de auto-afección. Y sólo un ser capaz de simbolizar, es decir de auto-afectarse, puede dejarse afectar por el otro en general. La auto-afección es la condición de una experiencia en general. Esta posibilidad –otro nombre de la 'vida'– es una estructura general articulada por la historia de la vida y que da lugar a operaciones complejas y jerarquizadas. La auto-afección, el en-cuanto-a-sí o el para-sí, la subjetividad gana en potencia y en dominio del otro a medida que su poder de repetición *se idealiza*. La idealización es aquí el movimiento por el cual la exterioridad sensible, aquella que me afecta o me sirve de significante, se somete a mi poder de repetición, a lo que me aparece desde entonces como mi espontaneidad y me escapa cada vez menos" (Derrida 1967c, 236). Hagamos notar que Derrida va a hacer depender su lectura de Rousseau de este problema, *cargando los dados* del lado de la auto-afección en tanto que imaginación: Derrida recuerda, en efecto, que es Heidegger quien en *Kant y el problema de la metafísica* ha hecho "comunicar el movimiento de la temporalización y el esquematismo de la imaginación, la sensibilidad pura y la auto-afección del presente por sí mismo" (p. 265). Como veníamos atisbando, Heidegger va a mostrar ahí que la intuición pura del tiempo originada por la imaginación trascendental podría entenderse como "una recepción que no recibe nada" (es decir ser comprendida en tanto que auto-afección pura). Derrida va ahondar sobre esta cuestión en un escrito de 1968: "Ousia et grammé. Note sur une note de *Sein und Zeit*" (retomado en *Marges – de la philosophie* (1972)). De cualquier modo, no serán pocas las ocasiones en que, en *De la grammatologie*, Derrida remita a *La voix et le phénoméne* (es decir, a propósito del eje iterabilidad/idealización) para explicar la situación de la auto-afección. Por ejemplo, a continuación del pasaje que citábamos, señala Derrida: "Es a partir de este esquema que es preciso oír la voz. Su sistema requiere que ella sea inmediatamente oída por aquél que la emite. Produce un significante que parece no caer en el mundo, fuera de la idealidad del significado, pero queda cubierto, en el momento mismo en que alcanza el sistema audio-fónico del otro, en la interioridad pura de la auto-afección. No cae en la exterioridad en la exterioridad del espacio y en lo que se llama el mundo, que no es nada más que el afuera de la voz. En el habla llamada 'viva', la exterioridad espacial del significante parece absolutamente reducida" (p. 236). Pero antes, será en 1964, en la conferencia "'Genèse et structure' et la phénoménologie", que Derrida hará hincapié en la relación entre el oírse-hablar y la auto-afección. "La razón se devela, pues, ella misma. La razón, dice Husserl, es el *logos* que se produce en la historia. Atraviesa el ser en vistas de sí, en vistas de aparecerse a sí mismo. Es la palabra como auto-afección: el oírse-hablar. El logos sale de sí para retomarse en sí, en el 'presente viviente' de su presencia a sí. Saliendo de sí mismo, el oírse-hablar se constituye en historia de la razón por el rodeo de una *escritura*. *Se difiere así para reapropiarse*. *El origen de la geometría* describe la necesidad de esta exposición de la razón en la inscripción mundana. Exposición indispensable a la constitución de la verdad y de los objetos, pero también amenaza del sentido por el afuera del signo" (*L'écriture et la différence*, p. 248).

Ahora bien, buscando distanciarse de *Kant y el problema de la metafísica* de Heidegger, Juan Manuel Garrido, intentará en *La Formation des formes* explorar otra vía que la de la mediación de la imaginación con respecto a la sensibilidad (receptividad), toda vez que ésta se plantee como "una facultad que…no se actualiza sino en la pasión, o bien como pasión…facultad pasiva (*potentia passiva*) donde todo el 'poder' consiste en ser él mismo impoder, exposición, abertura (*ouverture*)…La sensiblidad [agrega Garrido] no es nunca primero 'mi' sensibilidad, mi propiedad o mi facultad; ella remite más bien a un contacto, a una recepción, a una afección o a una pasión que siempre 'me' preceden y que, por definición, yo no sabría constituir" (pp. 12-13). En este sentido, lo que aquí sería un padecer de algún modo *más originario* de la sensibilidad pasaría para Garrido por un tipo de aprehensión que ya no tendría que reconocerse en una unidad conceptual (esto sucede para Garrido cuando se trata de lo bello en la "Crítica de la facultad de juzgar estética" de Kant y tendría que ver con un aparecer "desinteresado" que aparece "por su sola fuerza", la *cosa* misma en ese sentido (p. 21) "De hecho, no se debe poder 'reconocer' nada, por lo cual la aparición no está reglada en vistas de los conceptos…Lo bello se presenta en vistas de nada y, por

Pero Villalobos-Ruminott evita la complicación trascendental en todas partes donde Derrida la plantea como inevitable, por ejemplo, en relación con la ética o la política. Y como ocurre tantas veces en su trabajo, lo hará bajo la convicción de estar *defendiendo* a Derrida en su espíritu y su letra, o dicho de otro modo: de estar heredando *su* legado.

Un ejemplo es el texto "Derrida y la historia universal en sentido cosmopolita", donde Villalobos-Ruminott evocará el enfoque de Rorty para apuntar a lo que Derrida, en el mismo escrito que mencionábamos donde aparece el problema de una "renovación del cuestionamiento trascendental", llamará una "hiper-politización". "Pero entonces [dice Villalobos-Ruminott], tampoco se trata de afirmar el carácter anti o apolítico de la deconstrucción, o su condición anti-ética, como si Richard Rorty hubiese estado en lo cierto y la deconstrucción no fuera más que una práctica remitida a la esfera privada, sin consecuencias públicas [nota: R. Rorty. "Private Irony and Liberal Hope". En: *Contingency, Irony and Solidarity*. Reino Unido, Cambridge University Press: 1989. 73-95]. A esto, recordémoslo ahora, Derrida contesta con elegancia y con precisión, con gratitud y con determinación: la deconstrucción no fundamenta ninguna política, ninguna ética, por el contrario, se propone a sí misma como una forma permanente de *híper-politización*, es decir, de radicalización de las mismas condiciones que hacen posible lo que conocemos como la esfera indeterminada de la política [nota: Véase el

---

consiguiente, no presenta nada o nada lo presenta" (Garrido 2009, 21-22). De otro lado, Garrido se sirve del esquema de la triple síntesis kantiana para poner la imaginación contra sí misma [esto es lo que ocurre cuando Garrido en la nota 1 de la página 133 a propósito de la "pre-objetividad de la intuición pura del espacio y del tiempo –donde Heidegger afirma que– viene *con* lo dado en su multiplicidad", es decir, para justificar la posibilidad de considerar *la sensibilidad antes de la síntesis de la imaginación*]. A partir de este aspecto, Garrido pensará una cierta "pasión de lo real" que viene del lado de una receptividad que aunque *excediendo* a la forma de la intuición sensible, cierta *exposición* a la pasividad sensible, no parece introducir ningún tipo de desarreglo en la forma pura de la intuición. En Derrida esto no es ni podría ser así, pues contando con la imaginación como auto-afección es posible contar con la alteración, perturbación, necesaria a la idealización que depende de la repetición o iterabilidad. Garrido, en cambio, parece buscar en la *posición* apasionada una –por decirlo de este modo– *différance* sin devenir: algo que escapando al poder formador de la intuición sería antecedente de principio *pero* carente de porvenir (por tanto *sin estrategia* porque destituido el retorno). Por otra parte, habría que evaluar en qué sentido el "movimiento transitivo" del cual habla Garrido en que la cosa en sí se *diferencia* del fenómeno (diferencia que es transitividad) se puede hacer prescindir de una idealización que en tanto que tal no podría dejar de vincular con la imaginación (citamos y explicamos en seguida por qué). Garrido viene siguiendo a Nancy en *La Création du monde* (2002) donde éste ha planteado a la cosa en sí como una "proveniencia sin producción". "Esta transitividad [dice Garrido], que no es una 'causalidad', no es antes la actividad de un 'hacer' o de un 'producir', sino la simple factualidad de ser de la cosa que es: el hecho que la cosa aparece, que ella es en sí…La cosa en sí es la liberación (*délivrance*) *pura* o la proveniencia *pura* de la cosa, el movimiento o lo moviente –libre, incondicionado, absoluto– que la pone como cosa, es decir, en suma, su pura posi*ción*…Esta posi*ción* no tiene lugar, en sí y para sí, sino por la *diferencia* – o *différance*, para escribir la palabra con Derrida..del fenómeno y de la cosa en sí [Garrido pone el acento en la *différance* como aquello que da cuenta de un estar en curso de diferir]" (Garrido 2009, 114). De acuerdo con Garrido la sensibilidad pura sería formada por lo que llamaba "la posic*ión* de la cosa", y la temporalidad sensible sería a su vez formada por aquello que la excede: no lo que es formado por la relación a sí: la imaginación en tanto que auto-afección, sino en virtud de que la sensibilidad, al ser "*potencia pasiva*, potencia actualizada en la pasividad como pasividad…antes de toda 'imaginación'" no puede formar la receptividad ella misma sino únicamente quedar expuesta a la pasividad. "La finitud [concluye Garrido], pensada de manera originaria (y no como *ens creatum*), no tiene el poder de producir o de crear la receptividad – es decir de auto-constituirse, de auto-producirse o de auto-crearse como finitud. *La finitud no puede consistir sino en el acontecimiento de la pasión*" (Garrido 2009, 134). Falta aquí pensar, si de lo que se trata es de "escribir la palabra con Derrida", de qué modo una *época* que es abierta con el signo no deja de PRODUCIR el automatismo que hace que la finitud no se presente *más* que sustrayéndose. *Cristianismo* de Nancy…y derechismo (chileno) de Juan Manuel Garrido: *"Duerme tranquila, niña inocente,/ sin preocuparte del bandolero,/ que por tu sueño dulce y sonriente/ vela tu amante carabinero"*.

intercambio compilado por Chantal Mouffe, con la participación de Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richard Rorty*, Desconstrucción y pragmatismo.* Buenos Aires, Paidós: 1998.]… Intentamos entonces pensar [agrega unos párrafos más adelante V-R] el legado de Derrida, en su híper-politicidad inmanente, en el contexto de la mundia-latinización, como crítica del excepcionalismo político que es la inversión del excepcionalismo jurídico soberano moderno".

Como ya sugeríamos, esta "hiper-politización" que Derrida menciona en "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo", no habría que desligarla de la *complicación trascendental* que viene siguiendo, toda vez que es ésta la que distorsiona los recortes de Rorty (partiendo por el que concierne a la diferencia privado/público) y, asimismo, que permite desafiar un modo tradicional de codificación, *por ejemplo*, "de la naturaleza de lo político". Por esa vía precisamente habría tal vez que hacer surgir el recurso a una "hiper-politización". Como plantea Derrida en "Notas sobre desconstrucción y pragmatismo":

> Cuando se dice que no se ve la necesaria relación entre desconstrucción y pragmatismo, diría que "sí y no". Tengo la misma sensación que Rorty en el sentido de que la desconstrucción, de la manera en que es utilizada y puesta a trabajar, tiene siempre un significado altamente inestable y casi vacío. E insistiría agregando que todo el mundo puede usar este significado como le plazca para servir a perspectivas políticas bastante diferentes, lo que parecería significar que la desconstrucción es políticamente neutral. Pero el hecho de que la desconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la desconstrucción, una hiperpolitización. La desconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que son claramente no tradicionales, y creo que despierta la politización de la manera que mencioné antes, es decir, nos permite pensar lo político y pensar lo democrático al garantizar el espacio necesario para no quedar encerrado en esto último (pp. 87-88)[10].

Lo que en este contexto Derrida enuncia como "hiperpolitización" podría conducir en la insistencia de este prefijo al planteamiento de la soberanía y de la democracia con respecto a lo que en el libro *Canallas* (2003) se enunciará como un "racionalismo incondicional", "hiper-radcionalismo" o "ultra-trascendentalismo". "[H]iper- o del ultra-trascendentalismo (que

[10] Habría que recordar que Rorty, en el texto "Respuesta a Ernesto Laclau" (incluido en *Deconstruction and pragmatism*) ha planteado el problema en términos de la "utilidad política" de Derrida y de "una desafortunada sobre-filosoficación (*over-philosophication*) del debate político izquierdista", cuestiones a las que este último también está aludiendo en los lindes de este pasaje. Pero también hablará Rorty allí de un "hiper-racionalismo" y de una "locura" que están más cerca de lo que el creería de aquello que la desconstrucción de Derrida pretende abrir (aun cuando Rorty pone los "libros" de Derrida, Laclau y Chantal Mouffe a un mismo nivel de recepción "in the universities of the US and Britain". "Semejante sobre-filosoficación [dice Rorty] es puesta de manifiesto cuando Laclau aísla nociones como "tolerancia", "lo político" o "representación" y luego señala que no podemos, simplemente por pensar en esa noción, figurarnos qué hacer. ¿Quiénes salvo unos extravagantes hiperracionalistas (*wacky hyperrationalists*) lo imaginamos alguna vez? ¿Quién toma en serio la idea de que de que una idea, o noción, o principio, podría contener los criterios de su propia aplicación correcta?" (p. 71).

también es, por consiguiente, un hiper-racionalismo) al cual [dice Derrida en *Canallas*], con el fin de evitar el positivismo empirista, apelo expresamente desde *De la gramatología*" (p. 180).

> Ya que la deconstrucción [agrega Derrida] si algo semejante existiese, seguiría siendo, en mi opinión, ante todo, un racionalismo incondicional que no renuncia nunca, precisamente en nombre de las Luces por venir, en el espacio por abrir de una democracia por venir, a suspender de una forma argumentada, discutida, racional, todas las condiciones, las hipótesis, las convenciones y las presuposiciones ; a criticar incondicionalmente todas las condicionalidades, incluidas las que fundan la idea de crítica, a saber, la de *krinein*, de la *krisis*, de la decisión y del juicio binario o dialéctico… racionalidad que tiene en cuenta lo incalculable, para rendir cuentas de él, allí mismo donde eso parece imposible ; para tomarlo en cuenta o contar *con* él, es decir, con el acontecimiento de *lo que* o de *quien* llega" (pp. 170 y 188).

De ahí que cuando Derrida en este mismo libro declare querer situarse "fuera de la fenomenología, fuera del 'como tal' de la ontología y de la fenomenología, fuera del idealismo trascendental, fuera de su determinación del ente como un objeto para un sujeto egológico, para la conciencia de un indubable "yo pienso", fuera de su teleología y de la idea misma de idea (luz y visibilidad inteligible del *eidos*, idea en el sentido kantiano, idea de una tarea infinita)… [como] posibilidad de un incalculable que no sea irracional ni dudable" (p. 166), sería preciso comprender que de lo que se trata es de una *complicación trascendental* pero no de un *rechazo* del trascendentalismo.

SEGUNDA ESCENA. Transformación polémica.

Pocos lectores han sido sensibles a la dimensión *polémica* de la filosofía de Derrida, y al influjo que aquella tendría, por ejemplo, en un registro que se asume de manera controversial como lo fue su "discusión" con John Searle[11]. De hecho, en la respuesta de Derrida a "Reinterating the differences: A Reply to Derrida" (*Glyph Review*, II, 1977) de Searle, habría que intentar ver algo más que una réplica retorcida o simplemente una *defensa* de los argumentos desplegados en *Signature événement contexte* (publicado en *Marges – de la philosophie* en 1972), que obstruiría los puntos de encuentro entre ambas posiciones y donde Derrida, en el fragor de la polémica precisamente (es decir, donde en mayor o menor grado la reflexión perdería terreno ante la controversia), mal podría ver las sutilezas teóricas explicitadas por Searle[12].

Pues lo cierto es que Derrida en *Limited Inc a b c…*[13] multiplicará las estrategias de lectura y elaboración del texto siguiendo de manera consecuente (o mejor dicho, *inexcusable*) las implicancias de lo ya expuesto en *Signature événement contexte*. Dichas implicancias parecen converger en el rasgo de la iterabilidad, que enfatizará Derrida en varios momentos del escrito:

> Si insisto en esto aquí, es porque es indispensable a la demostración y en primer lugar a la inteligibilidad mínima de *Sec*. Repito, pues, ya que no lo haré nunca demasiado: si se admite que la escritura (y la marca en general) *debe poder* funcionar en ausencia del emisor, del receptor, del contexto de producción, etc., ello implica que ese poder, esta *posibilidad* está *siempre* inscrita, por lo tanto *necesariamente* inscrita *como posibilidad* en el funcionamiento o la estructura funcional de la marca. Desde que la marca *puede* funcionar, que le es posible funcionar, que es posible que funcione en caso de ausencia, etc., se sigue que esta posibilidad pertenece *necesariamente* a su estructura, que esta debe ser *necesariamente tal que* este funcionamiento sea posible; y entonces que hay que tenerlo en cuenta cuando se pretende analizar o describir, en términos de leyes necesarias, tal estructura. Incluso si se concluyera a veces que la marca funcionase, de hecho, *en presencia-de*, esto no cambiaría en nada este ley estructural… En tanto que ella es esencial y estructural,

[11] Un autor que esboza una aproximación a dicha dimensión es Jean-Michel Rabaté, en el prólogo a la traducción al inglés del libro de Raoul Moati, *Déconstruction et langage ordinaire* (PUF 2009; Columbia University Press 2014). Mencionando la biografía escrita por Benoît Peeters, Rabaté, reparará en un aspecto de la filosofía de Derrida "en el cual su vida privada, sus posiciones teóricas y sus compromisos éticos y políticos se entremezclan" (p. xii). Aun cuando Rabaté reparta de modo algo tajante modelos de recepción de la filosofía de Derrida (que se juegan entre la fidelidad apasionada: Nicholas Royle, Peggy Kamuf, Derek Attridge y Geoffrey Bennington como nombres ejemplares, al enfoque menos apasionado, como sería el caso de Moati), nos parece relevante que explicite el (des)encuentro Derrida/Searle reparando, de entrada, en un cierto *pathos*. Éste parecería lastrar la recepción, *de lado a lado*, de las hipótesis en juego. A nuestro parecer, no obstante, un *lastre* de ese tipo, y *ese lastre* en particular, es lo que haría falta indagar.

[12] Miopía que también se le ha atribuido a Searle con respecto a Derrida, y habría que ver cuál podría ser la comprensión de aquél sobre la polémica filosófica. Sin dejar de considerar que se trata de un aspecto que habría que profundizar en lo que atañe al cruce mismo entre Derrida-Austin-Searle, incluso comprendiendo hasta qué punto una *hipótesis* de ese tipo debe ser *trabajada* por una desconstrucción, por ahora no nos ocuparemos de esa alternativa.

[13] Publicado por primera vez en inglés en el mismo número de *Glyph* de 1977 donde se encuentra el trabajo antes mencionado de Searl; retomado en 1988 también en inglés en un libro publicado por Northwestern University Press y en francés en 1990 por Galilée

> esta posibilidad trabaja, ella marca *todos los hechos*, todos los acontecimientos, incluso aquellos que en apariencia la disimulan. Exactamente como la iter*abilidad*, que no es la iteración, puede reconocerse incluso en una marca que *de hecho* parece no haber tenido sino una sola ocurrencia. Digo bien *parece*, porque esta única vez está en ella misma dividida, o multiplicada de entrada por su estructura de repetibilidad… la gráfica de la iterabilidad distorsiona (*brouille*) la oposición clásica entre el hecho y le derecho, el hecho y lo posible (o lo virtual), la necesidad y la posibilidad (pp. 96-97, ed. Galilée).

Sobre esta *posibilidad* (una *posibilidad inscrita*) Derrida señalará que no habría manera de excluirla o ponerla entre paréntesis en la medida en que las "ausencias posibles" que *deja* la marca "*remarcan* de entrada la marca…[remarca que] hace *extrañamente parte* de la marca. Y esta remarca es indisociable de la estructura de iterabilidad: ello puede ser, ello debe ser reiterado, lo que quiere decir como la primera vez en ausencia de la primera vez, o como la segunda en ausencia de la segunda, en el suplemento, la marca o la huella de presencia-ausencia"(p. 100)[14]. Todo lo cual tendrá un efecto cuando Derrida insista en las cuestiones del simulacro y de la firma a propósito del nombre de Searle/Sarl.

Esta *marca* (o *rasgo*) que se entendería como una "complicación suplementaria"[15] aparecerá desde el comienzo del texto, a propósito del "autor" de la *Reply* atribuible a Searle y vinculado con el problema de la legitimación de una herencia:

> ¿Por qué he dicho "sociedad más o menos anónima"? La expresión "tres + n autores" [Derrida se refiere a la "deuda" explicitada por Searle en la primera nota de su texto: "*I am indebted to H. Dreyfus and D. Searle for discussion of these matters"* – v. p. 66] me parece rigurosa por las razones que ya he dicho, en la dificultad donde estoy nombrando el origen cierto, el verdadero responsable de la *Reply*: no sólo a causa de las deudas asumidas por John R. Searle *incluso antes* de comenzar a responder, sino de toda la tradición más o menos anónima, del código, de la herencia, del reservorio de argumentos de los que él es, como yo, deudor. ¿Cómo nombrar esta sociedad más o menos anónima? Para evitar la pesadez (*lourdeur*) de la expresión científica "tres + n autores", decido aquí y a partir de este instante llamar en francés al autor presunto y colectivo de la *Reply*: "Sociedad con responsabilidad limitada (*Societé à responsabilité limitée*)", lo que se abrevia corrientemente en esta lengua en *Sarl*… Espero que los portadores de nombres propios no se ofenderán (*ne seront pas blessés*) por este artificio técnico o científico (p. 75).

Asimismo, siguiendo la *complicación suplementaria* de la iterabilidad de la marca (*signature*) Derrida ha *retorcido* al extremo la propiedad autoral del texto de Searle, su copyright ©[16].

---

[14] *Limited Inc a b c*… se encuentra dividido en veinticuatro partes rotuladas de la "d" a la "z", y podría considerarse que ya en ese gesto –*partir* desde la cuarta letra– Derrida hace concernir el problema de cierta ausencia posible o de una presencia supuesta: "un cierto *a b c* de la filosofía clásica" (p. 186).
[15] Un cuerpo rasgado está, ausente de sí mismo. Bergson sobre la risa.

A propósito, reconocemos en L*imited Inc* seis líneas problemáticas:

1-. Apelación a la legitimidad de una filiación teórica por parte de Searle (según Searle, Derrida ha incurrido en una "incomprensión absoluta" –una "mala interpretación"– de las hipótesis de Austin sobre los actos de habla, por lo tanto la "discusión" entre Austin y Derrida "nunca tuvo lugar"). 2-. Denegación por parte de Searle del "encuentro" entre Derrida y Austin (denegación de la confrontación e insistencia de Derrida acerca de la idea de una "discusión improbable". 3-. La pregunta de Derrida acerca de por qué Searle se muestra tan "apasionado" y tan "precipitado" con respecto a una confrontación que según él no ha tenido lugar. 4-. La importancia de pensar, de acuerdo con Derrida, los nombres de "Searle" y "Derrida" con respecto a una confrontación improbable como "testaferros" (*prête-noms*) (cierto *préstamo del nombre* podría también decirse); testaferros que entonces habría que pensar respecto a un "simulacro" de confrontación, toda vez que lo que no habría habido además es una "confrontación entre dos prominentes tradiciones filosóficas" (y en esto Derrida se muestra "de acuerdo" con Searl aunque enfatizando que no por las mismas razones que él). 5-. Que no sin mostrar la necesidad de citar a Searle (de anunciar que se citará profusamente) para "limitar las denegaciones o las simplificaciones selectivas", Derrida apelará a una "transformación polémica" de los nombres propios (una "alteración" que para Derrida no está lejos de los fantasmas y de las heridas implícitas en la investidura de un nombre, es decir, con la propiedad sobre el nombre, su derecho de propiedad –el *copyright*–, con la legitimación de las sociedades limitadas que garantizan el legado de una herencia: de ahí, podríamos decir, el juego insultante –un *ludibrium*– de cambiar el nombre "Searle" por "Sarl" en el texto).

Con todo esto intentamos *re*marcar que todo lo que aquí dice relación con el nombre «Sergio Villalobos-Ruminott» tendría que ser calibrado implicando el rasgo de una *transformación polémica*, de la *complicación suplementaria* de un *simulacro de confrontación*, de un *artificio técnico*.

[16] Considerando además que Searl no autorizará, apelando precisamente a los *derechos de autor*, la publicación de su *Reply* junto a *Signature evénément contexte*, una vez que se emprenda la publicación de *Limited Inc* en un libro (sobre la ediciones de dicha publicación véase la nota 13).

EXORDIO A UN PRÓLOGO…o la escena de la oruga.

« Violencia de un debate, ¿inútil violencia? Dificultad de contestar a una reseña dirigida, en principio, a quienes no han leído mi libro y que pueden tomar en serio lo que Guzmán dice: no es difícil inventar una pequeña "historia" como pura violencia, violencia sin concepto, si esa "historia" no tiene relación alguna con la realidad. Dificultad, al contrario, de hablar lo mínimun de un libro y, al mismo tiempo, refutar supuestas refutaciones. Pues ¿cómo se puede contestar a éstas sino diciendo la verdad, mostrando, otro camino no queda, las "inexactitudes" y desconocimientos del "crítico"? Contra la violencia gratuita, el rigor conceptual exige la "violencia conceptual"»

Patricio Marchant, « Jorge Guzmán: "filósofo", "sicoanalista", "detective" » (1986)

« Difiero de Willy ».

Nelly Richard, *Crítica y política* (2013)

El primer trabajo donde Sergio Villalobos-Ruminott se inscribe en una escena de recepción de la desconstrucción de Derrida es publicado en 1995, en el número 2 de los Cuadernos *La invención y la herencia*, que edita la Universidad ARCIS en colaboración con la editorial chilena LOM Ediciones. Dicho número se titula: "Espectros y Pensamiento Utópico" y toma como pretexto la publicación, dos años antes, de *Espectros de Marx* (traducido al inglés en 1994 y al español el mismo año 95). Todo indica que la traducción de Cristina de Peretti al español aún no se encontraba en circulación (al menos en Chile), considerando, por ejemplo, que María Emilia Tijoux, a modo de "Introducción", parte por firmar una traducción del "Exordio" del libro, y que gran parte de los autores que participan en este número no citan *Espectros de Marx* ni lo refieren más que de manera muy oblicua (se diría que *de oídas*), cuando mucho en el implícito requerido por la iniciativa que lleva a prensa el volumen (Derrida *ha escrito* sobre Marx, y *habla* de espectros, *acaso* de los fantasmas del comunismo)[17].

[17] Participan en este volumen, además de la mencionada Tijoux: Horacio González, Idelber Avelar, Isabel Cassigoli, Nicolás Casullo, Federico Galende, Carlos Pérez Soto, Eduardo Rinesi, Segio Rojas, Eduardo Sabrovsky, Willy Thayer, Miguel Vicuña y Sergio Villalobos-Ruminott. De entre estos trabajos, dado lo irreprimible de su rechazo, cabe destacar el texto de Galende ("Esos traviesos fantasmas de la historia"), que expone cuestiones como estas: "De manera que Jacques Derrida acaba de escribir un libro que *está de más* [visto que "todo espectro es una 'sobra' del ser en movimiento"]. No es grave. Nadie deja de leer un libro por el sólo hecho de que esté demás… pero asombra que el mismo autor que en los encrespados años del París setentista (cuando los espectros aun paseaban por Montparnasse y tomaban café con leche en La Coupole) nos legara su célebre 'lógica del suplemento', no haya asumido ahora, en tiempos en que los comensales de La Coupole son

En este entramado, uno de los autores que en la mencionada publicación acusa recibo antes de la provocación implícita en el título que del *texto* de Derrida, es Sergio Villalobos-Ruminott. En este año –1995– Villalobos-Ruminott no ha obtenido aún el grado académico de Licenciado en Sociología en la misma Universidad ARCIS, que formalizará al año siguiente[18]. Y mencionamos esto pues habría que incorporar como un dato no meramente incidental para comprender el *juego de manos* de Villalobos-Ruminott, la compleja *y no menos tortuosa* relación que la Sociología ha mantenido *tradicionalmente* con la Filosofía, una de cuyas particularidades –habría que mostrarlo en detalle– se manifiesta en su mutuo *rechazo*; *lado oscuro* que a veces se ilumina no de otro modo que en el de una nostalgia por la teoría *o por* la praxis. En un caso, nostalgia del sociólogo de querer *volver* a *su disciplina* más especulativa de lo que está llamada a ser; *exigirle*, como quien pretendiese echar a andar un automóvil con agua potable, una *apertura* hacia una dimensión trascendental que tiende a obstruirse a cada paso. No siendo este en ningún caso un dato *concluyente*, podemos tomar como hipótesis que en 1995 Sergio Villalobos-Ruminott es *un sociólogo* que está mirando hacia el *país de nunca jamás* de la filosofía, intentando relacionarse con una *versión* de la misma que sea capaz de soportar, o incluso propiciar, si no su

---

discípulos de Alvin Toffler, que los espectros están para poner en aprietos los libros… Por eso Derrida no acaba tanto de escribir un libro, como de despabilar un fantasma. Tenemos derecho a decir esto cuando notamos que un texto es más citado que leído. Pero no es el caso. Si decimos que *Spectres de Marx* se convierte en el fantasma de sí mismo, es porque cumple con todas las reglas compositivas de lo espectral, esto es, suprimir la 'ontología' sin renunciar al devenir… A tal punto que podemos afirmar que hay espectros porque lo que no coincide 'en sí', ya ha colocado su ser en el lugar de la promesa./ Pero intuyo que esta última frase es más hegeliana de lo que Derrida estaría dispuesto a aceptar; para él, la 'promesa emancipatoria' es menos un galardón que nos aguarda en alguna terminal perdida de la historia, que un 'colchón de aire' como fusión entre 'la experiencia de lo que heredamos' y su 'evidencia incontestable'… Los fantasmas son una forma indebida de la existencia, pero son la existencia. Entonces pensamos que son una bocanada de ser que se le escapó a la nada, pero no son la nada. ¿Qué son entonces? El suplemento de lo impalpable bajo los depósitos perceptivos de la visión. Pero curiosamente Derrida no lo ve así. Desaprovecha este recurso a la hora de tratar lo que define como 'lógica de la espectralidad', y opta por usar su concepto de Deconstrucción. Se trata de una elección poco fortuita… Si antes la deconstrucción funcionaba como una forma obcecada pero misteriosa de la destrucción, ahora ha barrido con la incógnita de su lengua. *Spectres de Marx* es un libro contra el tesoro secreto de la deconstrucción; de ahora en más, ya sabemos que ésta es una destrucción más que una obsesión. Deconstruir a Rousseau y tratar suplementariamente a los espectros tendría que haber sido la fórmula. Nuestro autor prefirió lo contrario. Vaya uno a saber" (pp. 58,59 y 86). Sin ir demasiado lejos con Galende, este texto muestra con precisión lo que será una de las constantes de su trabajo: una especie de exultante voluntad *por no querer entender* un texto filosófico. Por otra parte, textos como el de Idelber Avelar (aunque también el del mismo Galende), podrían explicarse de acuerdo a una cierta "paradoja" que lleva el nombre de aquél y que ha propuesto Iván Trujillo: *la paradoja de Avelar*, "cuya lógica [dice Trujillo] sería más o menos la siguiente: 1. Leer a Derrida es leer a Benjamin, es decir no leer a Derrida. 2. No leer a Derrida es no leer a Benjamin. 3. Leer a Benjamin es leer a Derrida, es decir no leer a Benjamin. 4. Etc.". Esto, en el texto de Trujillo, "Complicidad, complicación, coimplicación. Políticas de la desconstrucción" (publicado en el volumen: *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]* – v. p. 301 y ss.). Por de pronto, nos importa remarcar que los textos compilados en el n° 2 de los Cuadernos *La invención y la herencia* pertenecen a la superficie de recepción de la desconstrucción de Derrida que *es también* la de Villalobos-Ruminott. Este texto y otros del período se abren en *diálogo* con esa *faz*. Y se ve que esta tentativa se ha *mantenido* después de veinte años. La publicación en torno a Laclau es su punto intermedio, pero explicita el mismo interés. De cualquier forma: desde muy temprano Villalobos-Ruminott trabó relación con una versión de la desconstrucción de Derrida muy mermada, por no decir deficiente.

[18] Tomamos esta información de un Currículum Vitae de Villalobos-Ruminott del año 2014, alojado en el sitio web de la Universidad de Arkansas.

abertura, su propio desmantelamiento[19]. No sería exagerado decirlo de este modo, toda vez que será el propio Villalobos-Ruminott quien reconocerá –cuestión que por lo demás resulta

[19] Habría que hacer constar que del lado de *la filosofía* el quehacer sociológico –así como el histórico, el antropológico o cualquier otro –es constantemente sometido a corrección, aunque sean los mismos dividendos de la corrección los que constituyan el horizonte de lo que daríamos en llamar *una cierta ambición y nostalgia* del teórico de las ciencias humanas (*sin ir más lejos*, Derrida hablará de una "corrección husserliana" a la hora de leer a Saussure y Jakobson en *De la gramatología*). A su vez, el quehacer filosófico deberá lidiar con la *desazón* que le genera un ámbito práctico de intervención que nunca se le podrá entregar *fácilmente*. Frente a dicha *desazón*, el *filósofo* es llevado (trátese aquí del caso *ejemplar* del sociólogo), o bien a hacerla compatible con una corrección de la sociología o bien a *rechazar* a esta última por inepta: rechazo del sociólogo por parte del filósofo, y entonces, *mutuo* rechazo. Pero *desazón* que viene encadenada a la instalación –"dogmática", dirá el filósofo– de una oposición de *la teoría* con respecto a *la praxis*. Dicho de modo muy general –demasiado tal vez– ya que no es algo que vayamos a desarrollar en este escrito, en relación con este problema habría que considerar: el trabajo de Marx, las recepciones de Marx, la revaloración en clave filosófica de Maquiavelo, la revaloración en clave materialista de la fenomenología, la relectura de Lucrecio, Epicuro y Spinoza, el trabajo de Nietzsche y su recepción "francesa", la repercusión del psicoanálisis, el desborde como fuera que se plantee del plano de lo *puramente ideal*, algunas relecturas de Hegel que incorporan varios de los hilos anteriormente mencionados, la fascinación por Carl Schmitt y la "teología política", el interés no menos fascinado por la "biopolítica", el interés por el averroísmo y el pensamiento islámico, las apuestas teóricas *frente a la filosofía* de lo que se llama escolarmente el "pensamiento latinoamericano", los réditos conceptuales que se buscan en la relación entre *estética* y *política*, por nombrar algunos hilos de manera bien desordenada, constituyen expresiones de una *complicación* en relación con la filosofía que desborda un eventual deslindamiento teórico: y el mutuo rechazo entre filosofía y sociología es *sólo uno* de los enfoques a considerar. Las cosas, pues, no son tan simples. La complicación que *ya* se juega en el cruce de estos hilos y de sus centros de gravedad es algo que ameritaría gestos más atentos que el que nos permitimos acá. En cualquier caso, para lo que nos interesa de momento, creemos ver a un núbil Villalobos-Ruminott –a las alturas de 1995– *enfrentado* a la filosofía, *ansioso* de ella desde un lugar que le sería ajeno: cuestión por lo demás característica de ese período de la Universidad ARCIS, al menos en sus prácticas *discursivas*, *curriculares*. Todo ocurre como si *el sociólogo* Villalobos-Ruminott ya en esos años se viese enfrentado a una zozobra frente a la filosofía (la *zozobra filosófica* misma) que *será preciso* sortear *de alguna manera*. En efecto, visto su trabajo veinte años después, parece tratarse precisamente de una *zozobra* que ha atravesado todo ese período sin que podamos vislumbrar *del todo* su *acabamient*o. Pero lo que nos importa no es tanto acusar la *zozobra* (de la cual por lo demás ningún *entusiasta* de la filosofía podría decirse libre a riesgo de deshonestidad) como detectar lo que se ha hecho con *ella* o lo que *ella* ha hecho. Por otra parte, cabría pensar este problema, entre otros/as, en relación con *el filósofo chileno* Juan Manuel Garrido: con respecto a su *nasciturus* en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Chile. Quizá cabría recordar, *a propósito*, la escena del lanzamiento del libro de Garrido: *El imperativo de la humanidad. La fundamentación estética de los derechos humanos en Kant* (Orjikh Editores), el 24 de mayo de 2012, donde Pablo Oyarzún y Eduardo Molina (*filósofos*, presentadores del libro para la ocasión), le han dicho, *a coro*, que se trata de un libro con ideas insinuantes pero filosóficamente (es decir, traducir: *kantianamente*) impertinente. Y de esa *zozobra* Garrido, en Chile (y también *fuera de Chile*), no debiera ser desvinculado para comprender su quehacer *en tanto que* filósofo. Cuestión que tendría que plantearse más allá del *miedo* que pudiese inspirar él y su parentela de amigotes en la adjudicación de fondos del Estado para proyectos en el área de Filosofía. Pues en efecto allí hay otro asunto: cabría demostrar que la práctica filosófica, que fechamos con este escrito, se encuentra lastrada por *ese miedo*, por una *hipocresía* que sería *compensatoria*, una cierta máquina de *restitución*. ¿Restitución de qué, compensación de qué? De un "equilibrio" que hace del cinismo algo verosímil, que permite incluso "*negar lo evidente*", por ejemplo, *de negar* que Andrea Potestà –v. supra. nota 1– en octubre de 2015 *ha podido* organizar un coloquio internacional en la Universidad Católica de Chile con el título: "Jacques Derrida: la ficción, la historia", sólo porque algunos meses antes había participado como profesor informante en el examen doctoral de Iván Trujillo, cuya tesis se titula: *Ficción histórica. Aproximación al problema histórico de la ficción en la filosofía de Jacques Derrida*. Lo particular de esto –en situaciones y por vías que no profundizamos acá– es precisamente la denegación hipócrita ante el reclamo público de Trujillo, tanto por parte de Potestà como de aquellos que –hipócritamente o no– creen en *su palabra*, o que –sólo hipócritamente– creen, o en el anacronismo del reclamo o en la pretensión de adoptar una posición *neutral*. Reclamo de Trujillo que a nuestro parecer se suscita no sólo por ser excluido de una instancia de coloquio (práctica de omisión y enmudecimiento académicos orientado a legitimar la administración de espacios de poder: hábito *recurrente* en el medio filosófico chileno al punto de su aceptación y *naturalización*), sino *por no poder defender* los alcances de su trabajo de manera horizontal, de acuerdo al mínimo de contención de la deshonestidad

intelectual dable a exigir en la recepción de un trabajo que, como se ve en el informe doctoral de Potestà, muestra a éste cuestiones que hasta entonces no habrá tenido cómo reconocer (¡tanto es así que lo celebrará con un coloquio internacional!…sólo que sin invitar a discutir –cuando mucho pensando que podrá asistir *como público*, enterándose de cualquier manera– al autor que le proveyó los recursos necesarios para ver lo que tan *sobrecogedoramente* muestra en ese informe *ha podido ver*). ¿Pero cabe excusar –y quién excusa– al Director del Instituto de Filosofía de la PUC, a parte de la comisión directiva de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF), a sus hermanos de sangre y a sus hermanos putativos, por *tomar partido* a favor de Potestà en base a un cinismo *compensatorio* no obstante arraigado sobre un tremendo (eventual) vacío de información, o si no arraigado en un *exceso* de información? Situación tan complicada como la de alguien que escribiera a otro de madrugada para intentar apaciguar su espíritu haciéndose eco de comentarios mal intencionados, porque ni se tiene experiencia de lo que se dice ni se buscan vías para confirmar el presupuesto con el que se pretende compadecer: gesto maldito y/o falta de generosidad. No decidiremos sobre esto aquí, pero sólo porque creemos no deber omitir la necesidad de una discusión pública –y ya no sólo a propósito de determinada falta de generosidad– acerca de cuestiones que ameritan rasgar el velo de la compensación cínica: de denunciar, en efecto, lo que aparece como evidente una vez que ese velo se ha descosido (*dos espolones, tal es lo covenido*). Vacío de información, en cualquier caso, que por nuestra parte sería irresponsable aducir, por lo cual,

exceso,

pero no compensación cínica

(en conocimiento de la tesis de Trujillo, del informe doctoral de Potestà, del trabajo filosófico de Potestà mismo…y también de prácticas institucionales de las que intentamos decir *algo*). Y en torno a *todo esto* no dejamos de agradecer, más que sea *de paso*, a Ernesto Feuerhake por llamar nuestra atención sobre las cuestiones del cinismo y la compensación, a propósito de una reflexión de Deleuze acerca de "la investigación policial en las novelas negras modernas, específicamente de la colección 'série noire' de Gallimard". Le debemos, pues, un comienzo de profundización sobre dicho problema. Conviene, *por último*, transcribir algunos pasajes del informe doctoral redactado por Potestà, para contribuir *acaso* a hacer vacilar la templanza –o la precipitación, que en este caso son lo mismo– del que *toma partido* sobre algo sabiéndose ignorante o demasiado creyente (agregamos algunos subrayados y comentarios entre corchetes): "**Monsieur Andrea Potestà, professeur à l'Université Pontificia Universidad Católica de Chile:** Quiero para empezar felicitar a Iván Trujillo por la tesis que presenta hoy. El proceso de escritura de esta tesis fue largo, si entendí bien, pero el resultado es sin lugar a dudas del más alto nivel. Estoy de verdad muy impresionado por la tesis, por la capacidad que Iván Trujillo expresa en ella de pensar más allá de la mera erudición, no obstante se trate de un trabajo por muchas razones "reconstructivo" (a lado de ser deconstructivo), en el sentido que es vuelto a reconstruir las dinámicas genéticas de los problemas con los que Jacques Derrida se ha enfrontado en sus primeros años de investigación y escritura. La erudición, siempre muy elevada y acompañada además de un aparato crítico del más alto nivel, no cierra nunca el espacio de cuestionamiento abierto por la pregunta central que Iván Trujillo formula acerca de la ficción histórica. / Hay muchas cosas en ese trabajo sobre las que quisiera pararme detenidamente para valorar los movimientos realizados y poner en luz los méritos indudables de la tesis. Me limitaré sin embargo a referirme a la cuestión axial. Es la cuestión en la cual se juega la decisión filosófica central de la tesis, o sea la que concierte al final todo lo que se piensa en ese trabajo. Es la cuestión de la ficción, pero más precisamente la ficción pensada gracias a la pareja oposicional ficción/historia [subrayamos: delimitación por parte de Potestà del "tema"], que inicialmente indica una simple oposición, y que deviene a lo largo de la tesis el principio operativo de un mapa conceptual mucho más complejo y articulado, que no se reduce a la mera alternativa dual… Si la ficción entonces se separa de la historia, al mismo tiempo no puede cortar drásticamente con ella: ella *cuenta la historia*, precisamente, y es la posibilidad de la escritura de la historia en general. Se trata, como se dice a p. 150, del "problema de una ficción que debe disimular su historicidad para aparecer como ficción" [subrayamos: no perdamos de vista este "ella *cuenta la historia*", pues Potestà descubre con esto una vía de reflexión que quiere hacer suya –la vía heideggereana– y que hará ver como una insuficiencia de Trujillo: sin embargo es demasiado claro que esta alusión que la tesis le muestra de un "raconter des histoires" que hace eco con el Curso de Derrida en torno a Heidegger del año 64-65 (y que por lo demás Trujillo menciona en la tesis), es algo que Potestà puede ver *no sin* la tesis]. / Este argumento, el que nos muestra la necesidad entonces de pasar desde un esquema meramente dual y oposicional hasta una dinámica de co-implicación constitutiva, con todas sus facetas y contradicciones, es el rasgo de ese joven Derrida que sería así transportado (o casi expulsado) afuera de Husserl hacia el problema filosófico

de la literatura (Derrida lo dice a un momento y está citado en nota a p. 127 de la tesis: "Se trataba para mí –dice Derrida a propósito de ese momento de su filosofía– de plegar, más o menos violentamente, las técnicas de la fenomenología transcendental a la elaboración de una nueva teoría de la literatura"). / Es en contraste con Rousseau (pero también gracias a su lógica del suplemento, por supuesto) y sobre todo es gracias a una valoración del gesto de Mallarmé acerca de la mimesis, que Derrida llegaría a plantear efectivamente la posibilidad de una *ficción sin referencias últimas a la presencia* (sin la pretensión de un "presente viviente" que se fijaría y se mantendría dialécticamente idéntico a sí, en una dinámica de auto-afección y de pureza fonocéntrica). / Esta es la que Iván Trujillo llama una "ficción histórica": una ficción *abriente la historia* (la literatura y la verdad), que asume el retraso, pero sin por esto caer tampoco en la "inmanencia del libro", esto es, sin renunciar, por exceso de sobriedad, al origen, como si pudiéramos verdaderamente renunciar a la metáfora para evitar su catástrofe – esta renuncia es otra ficción mítica de inmanencia empírica. /Mallarmé permite así a Derrida tocar una mimesis que mantiene esencialmente la estructura diferencial, a través de la "lógica del himen", pero subvirtiendo los principios miméticos tradicionales. / Se obtiene ahí "un acontecimiento siempre numeroso", como se dice a p. 306, en el que no hay origen, porque no se puede contar una historia sino recurriendo al número [subrayamos], a la pluralidad de voces que se mezclan, se interconectan, se intercalan, se confunden. Se obtiene una "ficción sin imaginario, una mímica sin imitación", como dice Derrida citado a p. 354, esto es, citando ahora Trujillo p. 357: una ficción "en que ya no se puede discernir ni imagen ni modelo, ni imitante ni imitado", y en que "este ni/ni que suprime el afuera suprime también el adentro". Esta la estructura de la ficción histórica, tejido o mapa filosófico clave del joven Derrida. / Ahora bien, es obvio que en la tesis Husserl, Rousseau y Mallarmé no son solo interlocutores ocasionales de Derrida, sino cuerpos de una profunda contaminación, yo diría incluso de un parasitismo, que Derrida realiza, pasando de uno a otro, moviéndose cada vez asumiendo las semejanzas del cuerpo receptor, para siempre de un modo ineluctable, mostrar la limitación, la suspensión, para devorar en cierto modo los cuerpos desde adentro. Derrida vive en el cuerpo de esos "otros", pero vive más bien moviéndose de uno a otro. Y la tesis de Iván Trujillo muestra esta co-vida o ese co- mundo con ellos, como constitutivo del pensamiento de Derrida. Le reconozco sin duda el enorme esfuerzo de pensar a partir de este parasitismo plural. / Me sorprende, sin embargo, y esto es el objeto de mi primera observación crítica, notar que, en la constelación de los "cuerpos de hospedador" citados, hacen falta dos otros cuerpos que me parecen seguramente decisivos por todo lo que concierne la cuestión de la ficción histórica. Me encantaría conocer la razón de esta exclusión, porque por ciertas razones me parecen pasos imprescindibles realizados por el joven Derrida en su deconstrucción de la historicidad./ La primera exclusión es una exclusión solo relativa: se trata de Heidegger [subrayamos: la operación en juego en este punto es sencillamente *miserable*: reconocer una exclusión para justificar la propia, una suerte de tartamudeo moral que encuentra el espacio *justo* (el de lo "relativo") para no pasar a la asfixia]. Heidegger está citado, cierto, y la tesis se refiere a varios de los argumentos utilizados por Derrida (esencialmente acerca de la diferencia ontológica, pero también, hacia el final, se cita la cuestión de la *Geschichtlichkeit* heideggeriana, el problema del *Geschick* y de la lógica destinal). Pero Heidegger es tratado marginalmente, mientras que sabemos el peso de Heidegger en el primer Derrida en general. Y no se puede desconocer tampoco que Heidegger *es* el pensador de la historicidad; y es aquel que insinuó la duda en Husserl por la construcción de una fenomenología genética, mostrándole la imposibilidad de una historicidad a partir del operador eidético [subrayamos: hasta aquí cuestiones consabidas sobre Heidegger, Husserl, cuestiones que el Potestà *scholar* conoce bien, pero todavía nada en relación con la ficción, lo cual tiene un sentido muy preciso pues de ese saber asumido pasará al *nuevo saber* de Heidegger (o más bien de Trujillo) *precisamente* en relación con la ficción]. Es en una reconsideración hermenéutica de la historia de matriz diltheyana que Heidegger conforma el problema del sentido al trasfondo ontológico, y discute precisamente del problema de la *apertura* y del *olvido* (podríamos transliterar del modo siguiente: discute precisamente del problema de la *historia* y de la *ficción*) [subrayamos: he aquí el punto, *a esto se llega por la tesis*, desde la obviedad del *scholar* Potestà da el salto a lo que la tesis le permite abrir (cosa que la tesis misma *ya había abierto* – lo marcábamos al comienzo): ¿será tan hipócrita Potestà como para no reparar en su propia hipocresía y entonces defenderse a sí mismo como un discípulo de sí que cree estar bien utilizando las armas de la retórica?]. / Existe además, recién publicado, un volumen (citado apenas en la tesis) [subrayamos: citado *apenas*, pero citado] que muestra el joven Derrida ya en 1964-65 vuelto a pensar el problema de "recontar historias [*raconter des histoires*]" [subrayamos: debiera decir, "contar historias", pero hasta en eso podríamos atribuir ocultamiento, no simple lapsus de traducción, no olvidar lo que subrayábamos más atrás donde esta expresión ya aparecía abierta por la tesis, varios párrafos antes de las objeciones que constituyen los párrafos finales] como el problema (ineluctable) de un discurso mitológico sobre el origen, que sería presente en Hegel y Heidegger. Derrida ahí expresa, pasando por Heidegger y Hegel, la matriz heideggeriana de su reflexión acerca de la ficción [subrayamos: y este problema es el que Potestà querrá hacer suyo, omitiendo y encubriendo la referencia al trabajo de Trujillo: es por esa razón, en última instancia, que no lo invitará al coloquio internacional que él mismo organiza, calcando el título de la

evidente una vez que se lo lee– la importancia de la Universidad ARCIS durante los años 90 para su propio trabajo[20]. Lo señalará de manera explícita en la entrevista publicada en *Lobo suelto!* en 2014 (y que ya hemos mencionado antes):

> Nelly Richard organizó a fines de los 1990 un diplomado sobre postdictadura, memoria y duelo, que funcionó sistemáticamente por varios años, todos los lunes, y a cuyas discusiones yo asistí regularmente. Fue ahí donde conocimos el trabajo de muchos otros intelectuales tales como Nicolás Casullo, Horacio González, Ernesto Laclau, Beatriz Sarlo, Jesús Martín Barbero, varios filósofos y pensadores europeos, académicos norteamericanos, etc. Todo esto, por cierto, articulado en ARCIS, que en los 1990 fue un verdadero centro de ideas y de camaradería intelectual, y donde la presencia de Federico Galende, Carlos Pérez Soto, Miguel Vicuña y muchos otros, resultó crucial para el desarrollo de nuestros regímenes de lectura. Entonces, para terminar esta pregunta, diría que el libro [se refiere a *Soberanías en suspenso*] me permite elaborar mi relación con todo este contexto, pero a la vez, hacer la *transición* desde los debates concernidos, todavía, con la cuestión nacional, hacia los intereses geopolíticos y cosmo-filosóficos de mi trabajo actual, sin que eso haya significado ni una adaptación al latinoamericanismo identitario, ni una ruptura con las intensidades de mi juventud[21].

Pero este Diplomado en Crítica Cultural organizado por Richard en la Universidad ARCIS (que encontró expresión en el seminario *Postdictadura y transición democrática*), según lo muestra ella misma en el libro *Crítica y política* (2013) (y ciertamente *contando una historia* cuyos actores y tonalidades afectivas Villalobos-Ruminott pareciera estar calcando)[22], fue escenario de

---

tesis y confirmando la apertura a "su" problema con el título de su presentación del 13 de octubre: "Contar historias. Heidegger y la historicidad según Derrida". Con esto Potestà ha hecho de la hipocresía su mayor habilidad teórica (a falta de un trabajo filosófico que supere esa habilidad): demasiado pobre para un autor que pretende trabajar la filosofía de la desconstrucción, aunque fuera en un *terreno* tradicionalmente tan poco acogedor con esa filosofía como la Universidad Católica de Chile]. / El otro ausente, a mi parecer, es Nietzsche…". Pero todo lo que diga en más en este informe, tres párrafos y la calificación, no son sino comparsa cínica.

[20] ¿Y qué cabría señalar sobre otros puntos de encuentro teóricos en la Universidad ARCIS durante la década de los 90 y comienzos de la década siguiente? Cabría mencionar aquí a Miguel Valderrama, quien permaneció vinculado a esta institución hasta que terminó siendo expulsado de ella en el momento de su declive.

[21] *Juventud e intensidad*. Nos preguntamos, *una vez más*, cómo se hace frente a una *complicación* donde no es posible ni adaptarse ni romper con una inyunción que se trama conceptualmente (aunque en el pasaje citado recién, *por una parte* está lo que *no significa* una adaptación, y *por otra parte*, lo que no significa una ruptura).

[22] Lo que podría querer decir que *lo acontecido* se ha heredado (demasiado) fielmente, o bien, que Villalobos-Ruminott esté deliberadamente queriendo dar la razón a un libro donde Richard lo inscribirá *a él mismo* y en relación con el diplomado como uno de los "cinco… más brillantes estudiantes de una destacada generación de la Universidad ARCIS" (p. 74, nota 2). Pero, ¿se da una fidelidad histórica –que no puede evitar querer ser *completa*– sin que se produzca una victimización? Es lo que ocurre cuando un filósofo (por ejemplo ítalo-chileno) se produce como víctima y *los suyos* no pueden más que quitar-el-saludo a un victimario que nunca actúa solo (que desde entonces puede venir siempre con el caballo de Troya bajo el brazo o en el pliegue interno de su paraguas). O enamorado que se enfurece auscultando los *likes* de los comentarios que en una red social no le apetecen, encontrando albergue psicológico en la palabra *puta*. « -¿Quién le dio permiso para abrirla? ... -Tu psiquiatra. ... -¿Qué psiquiatra? ... -¡El que vas a tener! No puedes andar por el mundo como una bobalicona con la cabeza llena de huevadas que sacas del cine y calumniando a la gente. ... -¿Acaso he dicho yo algo falso? ... -Me pintas igual que si fuera el ogro de un cuento infantil. Un comeniños. ... -Los comunistas se comen a los niños. ... -Y a ti la propaganda burguesa y tu arribismo pro yanki te ha comido el coco. ... -No tengo el coco lleno de alambre de

una "separación de aguas entre la filosofía y la crítica cultural" (p. 73)[23]. Gesto mosaico que respondería –es lo que propone Miguel Valderrama cuando lleva a Richard hacia ese terreno–

---

púas. Mi cabeza no es un campo de concentración. ... -Escucha, bestia. Si no hubiera sido por los comunistas en estos momentos todos estarían prisioneros en campos de concentración en Costas de Malicia. No tienes padre porque dio la vida peleando con los partisanos contra los nazis. ¡Al menos el recuerdo de los héroes de tu familia debiera darte alguna dignidad! ... -¿Y usted acaso respeta a mi nono metiéndose con Jovana? ... -Ella y yo no tenemos otra cosa que una bella amistad. ... -Ese texto lo conozco de *Casablanca*. Le metió ideas en el coco. ... -Esas ideas son el futuro de Chile. Libertad, oportunidad para todos, igualdad. ... -Y a los que no son iguales a ustedes los van a colgar de las farolas. ... -¿Pero de dónde sacas tanta mierda? ... Miró con odio la carta marcando con un dedo fulminante el párrafo: ... –"Dice que Tony Bennett es un marica." ¿Cuando he dicho yo esta infamia? ... Bajé los ojos casi hasta rozar mi nariz con la papa y el trozo de zapallo hirviendo. ... -De un actor el otro día dijo que era marica. ... -De Ronald Reagan lo dije porque el muy maricón fue a delatar al Comité de Actividades Antiamericanas **a sus propios colegas**. ... -¿Un **acusete cara de cuete**? » (Antonio Skarmeta, *La chica del trombón*). Por otra parte, en todo lo que atañe a *la historia que Richard cuenta* en el libro *Crítica y política*, no habría que perder de vista lo que ya hemos dicho varias páginas antes tomando como referencia el trabajo de Ernesto Feuerhake.

[23] Sobre el término "crítica cultural" (que no cualquiera tendría que tener necesariamente muy claro en su alcance), señala Nelly Richard en las primeras páginas de *Crítica y política* (específicamente la respuesta a la primera pregunta, formulada por Alejandra Castillo): "Ya que la pregunta recoge el 'contexto' como la dimensión viva y cambiante de una práctica, creo que valdría la pena recrear el trasfondo de circunstancias, debates y motivaciones sobre el cual se recorta la insistencia mía en el término 'crítica cultural' durante la época a la que se alude [*época* que Castillo en su pregunta marcaba por "la hegemonía de los *Cultural Studies* en la academia norteamericana y la instalación de la llamada democracia de los acuerdos en el Chile de los años noventa"]… El término 'crítica cultural' comienza a instalarse, vinculado a mi trabajo, en el cruce de tres proyectos: 1) la *Revista de Crítica Cultural* [nota: La *Revista de Crítica Cultural*, fundada en 1990, se publicó en Santiago de Chile hasta el año 2008 (18 años; 36 números) como una revista independiente que sirvió de tribuna editorial para muchos debates latinoamericanos sobre arte, cultura, política y sociedad. Una selección de textos de la *Revista de Crítica Cultural* se encuentra publicada en: *Debates críticos en América Latina*, vol. I, vol. II y vol. III, editora: Nelly Richard, Santiago, ARCIS/Cuarto Propio/ *Revista de Crítica Cultural*, 2008-2009.]; 2) el *Diplomado en Crítica Cultural* de la Universidad de Arte y Ciencias Sociales ARCIS [nota: El *Diplomado en Crítica Cultural* se realizó en la Universidad ARCIS con un formato de seminario –coordinado académicamente por Willy Thayer y Carlos Pérez Villalobos (Universidad ARCIS), Raquel Olea (Corporación La Morada) y dirigido por Nelly Richard (*Revista de Crítica Cultural*)– gracias al apoyo de la Fundación Rockefeller al proyecto "Postdictadura y transición democrática: identidades sociales, prácticas culturales, lenguajes estéticos" (1997-2000).] y, 3) la publicación de *Residuos y metáforas. Ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición* [1998]. / Tal como bien lo señalas, la defensa de la 'crítica cultural' tuvo que ver, en su momento más 'afirmativo', con dos estados de situación y discursos (mejor dicho: con dos estados de lengua) de los que pretendía desmarcarse mi proyecto de escritura: el primero deriva de los contactos bastantes frecuentes que mantuve durante los años noventa con la academia norteamericana a través de los seminarios, coloquios y congresos –siendo los más emblemáticos de ellos los de LASA *(Latin American Studies Association)*– que me llevaron a discutir regularmente con varios colegas latinoamericanistas sobre las relaciones (no demasiado apacibles) entre los "estudios culturales latinoamericanos" departamentalizados en las universidades de Estados Unidos y sus *otros* informales diseminados en América Latina [no transcribimos una nota donde Richard testimonia de nombres y afinidades teóricas ("complicidad", dice Richard, y remitimos nuevamente a Feuerhake): Walter Mignolo, Néstor García Canclini, John Kraniauskas, John Beverley, Julio Ramos, Alberto Moreiras, Idelber Avelar, Gareth Williams, Bruno Bosteels, Francine Maciello, Jean Franco y Jesús Martín Barbero, son sin embargo los espíritus que invoca Richard y que dan contexto al génesis que cuenta]; el segundo se vincula al contexto de la transición en Chile y a la predominancia en él de aquellas voces de la sociología y la politología que interpretaban oficialmente los cambios acontecidos como un avance modernizador en lo económico (crecimiento) y en lo político (gobernabilidad), sin hacerse cargo de lo que ocultaba el éxito administrativo y comercial de este avance promocionalmente convertido en 'imagen-país'. En ambos casos, la defensa que yo hacía de la 'crítica cultural' trataba de llamar la atención sobre las zonas más convulsas y secretas, más tormentosas, de nuestra postdictadura que habían sido dejadas de lado por ambos aparatos de saberes (el aparato académico-metropolitano de los 'estudios culturales latinoamericanos' en Estados Unidos; el aparato disciplinario-profesional de las ciencias sociales y políticas locales)" (pp. 16-17). Habría que decir que cuando Richard hable de una "separación de aguas entre la filosofía y la crítica cultural" estará distanciándose de un "aparato académico" que caería dentro de los saberes que aspirarían a una

a una objeción en torno a una intervención que parece depender del "presente". Esta objeción, de hecho (como también apunta Valderrama), la formula Pablo Oyarzún en un texto breve ("Lectura de escena") que sirve como marco de presentación al libro de Richard, *La insubordinación de los signos* (1994). "[E]l libro pretende interpelar a un presente [señala Oyarzún]. ¿Significa esto que el pasado es despertado a su potencia crítica respecto del presente, de un

---

objetivación de *lo dado* (ejemplos paradigmáticos de ello: la sociología, o al menos, dice Richard, "los sociólogos oficiales de la transición", que a partir del dato cuantificable elaboran diagnósticos sobre la base de una "tecnificación de lo social" ; y la filosofía, que subsumiría lo fácticamente dado a la abstracción categorial: discurso afín al de una dinámica homogenizadora que adapta quiebres y rupturas que se soslayarían en el mismo momento en que se contextualizan. Algo así, *creemos*, podría haber creído y aún creer Richard. Porque cabe preguntarse si eso que Richard dice que *la crítica cultural* abre es acaso una dimensión *vedada* para la filosofía. He ahí un acendrado presupuesto en Richard, que se podría dimensionar en toda su más amplio alcance una vez que comprendemos que la filosofía aparece en su discurso tan próxima a la sociología que acaban por volverse una sola en lo que respecta a sus parámetros de significación (*simplicidad* que, por maleable, se complicaría filosóficamente –literalmente– *de cualquier manera*). De modo que lo que Richard le disputa la filosofía muy probablemente no tiene que ver con *la filosofía misma*. Lo que busca Richard es más bien el megáfono donde su voz se escuche más fuerte, la *generación*, creemos, de un *espacio de concesión de la acción*. Pero, *a la vez,* frenética búsqueda de *herederos* que –cómo podría cristalizar si no– debe proliferar instituyendo, para que *de sus frutos podáis conocerlos*). A propósito, transcribimos otro pasaje de las primeras páginas de *Crítica y política*, pues lo que queremos mostrar es que Villalobos-Ruminott ha desplegado su trabajo conceptual durante veinte años sobre el trasfondo de una proyección simbólica de un lazo de parentesco natural: Villalobos-Ruminott, lo hemos visto, se ha contado todas las historias posibles para convencerse de ese *nasciturus*. Y Richard no en menor medida. "En la escena local [plantea Richard], lo que algunos llamábamos 'crítica cultural' iba destinado a recoger lo que los sociólogos oficiales de la transición dejaron fuera de sus diagnósticos expeditos sobre la gobernabilidad de la política y su tecnificación de lo social: todo aquello que la memoria de la postdictadura arrastraba como desintegración y fractura de un campo de símbolos, experiencias y relatos que se había visto tan duramente trastocado por la violencia que sus materias lastimadas debían ser rastreadas fuera de los lenguajes circunspectos de las ciencias profesionales que, en su factura investigativa recopiladora de datos objetivables, se negaban a acusar recibo de lo aflictivo del drama y del trauma. *Residuos y metáforas*, un libro que me gustó mucho escribir, fue el intento de entrelazar escenas de la transición que habían pasado desapercibidas… por no ser suficientemente 'representativas' de las líneas de fuerza que priorizaba el análisis macro-político de la transición con sus rectas explicativas… En esto radicaría lo 'negativo' de la crítica cultural a los saberes integrados, adaptativos, de las disciplinas de la transición" (pp. 20-21). Por su parte, Villalobos-Ruminott en su libro *Soberanías en suspenso* desarrolla el concepto de "filosofía de la historia del capital", que aunque amplía el marco de referencia de Richard es expresión de su propia tentativa, partiendo por el hecho de que dicho concepto lo forja haciéndose eco del mismo contexto de enunciación en que aquélla elabora su diagnóstico de la coyuntura donde la crítica cultural irrumpe en un disenso (Villalobos-Ruminott hablará de "desistencia", concepto de Derrida del que apuntaremos algo luego). Señala Villalobos-Ruminott en el segundo capítulo de *Soberanías* ("Dictadura y modernidad"): "En otras palabras, en su bienvenida a la modernidad, los teóricos culturales chilenos y latinoamericanos adscritos al paradigma transitológico, fueron incapaces de renunciar al modelo evolutivo propio de la filosofía de la historia del capital (formación nacional, desarrollismo, industrialización, modernización, integración global), lo que les impidió percibir la profunda continuidad entre la vieja agenda nacional-desarrollista y la actual globalización generalizada del patrón flexible de acumulación capitalista…" (p. 69). Entra ahí ciertamente en escena –en puntillas, con las pantuflas en la mano– Willy Thayer, pero un Thayer que Villalobos-Ruminott hace aparecer en una *discusión con Nelly Richard*; discusión que es vástago también de la misma escena originaria y "excepcional". Habría que decir que lo que es *hoy* teóricamente Villalobos-Ruminott resulta impensable sin Nelly Richard (y esto incluso para sí mismo), y de ella ha heredado, entre otras cosas, una aversión filosófica (una "deuda" que, siguiendo a Feuerhake, "no se da sin resentimiento"). Nos ha parecido en esa perspectiva que ese rechazo es lo que está podrido en Villalobos-Ruminott, no siendo algo que le pertenezca por lo demás *sólo a él*, y la desconstrucción de Derrida, en lo que tiene de *aventura filosófica* para Villalobos-Ruminott muestra como tal vez ningún otro *topoi* de su trabajo, un *trastorno* que creemos hay que poder reconocer y saber qué tan nefasto podría llegar a ser y en relación con qué. Por otra parte, hay que decir que Villalobos-Ruminott también ha heredado *a Willy Thayer*, no dejaremos de mencionarlo, autor con cuyo discurso también *se solapa*. ¡Y qué importa que se solape! Lo que importa es lo que *eso* implica, hace.

presente faltado, esto es, uno que estaría en falta de aquello que ese particular pasado tuvo como su más preciosa posesión? Así pareciera, a primera vista. Se podría decir que podemos hallar el asomo inequívoco de una confirmación en el hecho de que el libro se abra con un homenaje a Walter Benjamin [se refiere al primer capítulo] (y este es el único texto inédito de la colección, que funciona como un epígrafe), a Benjamin, que desplegó la reflexión más decisiva sobre la temporalidad del pasado, como clave epistemológica, ética, política y salvífica de la historia… Pero me parece que el libro no trabaja en la línea benjaminiana… no trabaja en la línea benjaminiana [insiste más adelante Oyarzún]. Está determinado por una voluntad de presente, en cuanto busca *intervenir*, y toda voluntad de intervención reclama un presente en el cual realizarse" (*El rabo del ojo*, pp. 245-246). La misma Richard le atribuye a este problema el estatuto de una "discusión" importante para el contexto de su trabajo y del Diplomado que ponía en marcha durante la segunda mitad de los años 90. "Es cierto [dice Richard en *Crítica y política*] que la separación de aguas entre la filosofía y la crítica cultural se produce del modo más agudo en torno al motivo de la "actualidad" (del presente como contexto de intervención) y que esta discusión recorrió muy insistentemente los tiempos del Diplomado en Crítica Cultural de la Universidad ARCIS. El Diplomado tenía formato de seminario (una sesión de tres horas cada lunes según el calendario académico durante tres años: 1997-2000) en el que revisábamos diversos textos de los años de la transición vinculados a la literatura, sociología, arte, filosofía o política, discutiéndolos a menudo con sus autores nacionales: Tomás Moulián, Manuel Antonio Garretón, Martín Hopenhayn, Sonia Montecino, Diamela Eltit, Bernardo Subercaseaux, etcétera. Participaban regularmente del seminario, en su condición de coordinadores académicos del mismo, Willy Thayer, Carlos Pérez Villalobos y Raquel Olea junto a un grupo regular de aproximadamente veinte estudiantes y, también, de profesores invitados" (pp. 73-74). Agregará Richard en nota, en un contexto en que se cuenta la historia de una bifurcación entre filosofía y crítica cultural como momento de *vivacidad intelectual* (si así cabe decirlo), lo siguiente: "No sería justo recordar esta instancia excepcional de discusión y reflexión colectivas sin mencionar el privilegio que significó contar con la activa participación de cinco de los más brillantes estudiantes de una destacada generación de la Universidad ARCIS que nos acompañaron con rigor y pasión intelectuales: Sergio Villalobos-Ruminott, Felipe Victoriano, Óscar Ariel Cabezas, Jaime Donoso y Carlos Casanova" (p. 74, nota 2)[24].

[24] Sobre *los trabajos* de Óscar Ariel Cabezas cabrían varias puntualizaciones *ligadas* a varias de las cuestiones *que este escrito sigue y que lo siguen*. De entre posibles referencias, transcribimos –por su *brutalidad*– un pasaje de la penúltima página del libro *Consignas* (La Cebra 2014), texto de *conversaciones* entre Cabezas y Miguel Valderrama. Señala allí Cabezas: "Ahora bien, además de la reflexión que propones [se refiere a Valderrama] a través de figuras que se inscribirían en las consignas de un comunismo luctuoso, pero abierto al acontecimiento de la transformación, pienso que también habría mucho que decir de otras figuras que aparecen justo en el lado convexo de la Idea, en la curvatura de las pasiones alegres que afirman la Idea negando las condiciones actuales de un presente ominoso. Habría que buscar en esas duplas –Jorge Luis Borges y Antonio Gramsci, Simone Weil y Bolívar Echeverría, Henri Meschonnic y Alain Badiou, Martin Heidegger y Willy Thayer, Patricio Marchant y Diego Stulwark, Jacques Derrida y Horacio González, Daniel Bensäid y Rodrigo Karmy, Hannah Arendt y Alejandra Castillo, Susana Draper y Michel Foucault, Federico Galende y María Zambrano, etc., etc. – la insinuación de un caos teórico-político, la anarquía filosófica, la denuncia de los nuevos teólogos del concepto para afirmar que la política es la verdad genérica de los que habitamos en común la Tierra" (p. 162). Quizá habría faltado decir: *Sergio Villalobos-Ruminott y Gilles de Rais*. Pero, ¿qué podría ser –siguiendo el *juego de manos* que venimos abriendo– un "caos teórico-político", una "anarquía filosófica", un "teólogo del concepto" (plural), una "afirmación de la política", una

> Trabajo de Richard con *la filosofía*, *ofuscamiento* ante Alejandra Castillo en *Critica y política – se crispa*, en efecto, cuando se trata de cuestiones "filosóficas", problema de una *vuelta de página…incomodidad* del *pasemos a otra cosa*: "Seguramente tienes razón en marcar esta precisión que separa a Deleuze de Derrida en torno a lo 'indecidible'. Como te decía, yo no pretendo referirme a estos autores siendo disciplinariamente fiel a sus sistemas de pensamiento tal como se los estudia en el campo de la filosofía" (p. 52). "…porque bien sabemos que las interpretaciones en torno a los textos no tienen por qué coincidir con la intencionalidad de sus autores" (p. 57). "Entiendo, Alejandra, aunque quizás me equivoque, que el final de tu pregunta sobre 'la distinción entre materia y forma' espera una respuesta que incorpore a la discusión sobre feminismo y diferencia sexual el aporte conceptual que formula Catherine Malabou a través del concepto de 'plasticidad'. A Malabou recién la estoy leyendo gracias a la publicación en Palinodoa de *La plasticidad en espera* y gracias, también, al ensayo '¿Qué es formar el cuerpo?' en la revista *Papel Máquina*. Es una lectura para mí demasiado reciente como para la sienta enteramente propia y todavía no tengo muy claro cómo asimilar sus reformulaciones teóricas a lo que me interesa pensar sobre feminismo" (p. 90). Problema de propiedad respecto a la *filosofía*, y *claridad* (*lucidez*) que si Richard se sigue a sí misma, no tendría que llegar *jamás*

En este sentido, la publicación del año 95 se podría leer como un texto inscrito en el problema de la "intervención en el presente":

> Pensar el presente como especificidad [señala Villalobos-Ruminott] conduce a una valoración de éste, que busca sólo en él los elementos con los que oponerse a la metamorfosis que inexorablemente debe sufrir. Se trata de no hipotecarlo en un futuro posible; pero, este divorcio con un presente *por ser*, trae de contrabando, generalmente, cierta autoreferencialidad que transforma la crítica a la unilateralidad del "futurismo" como determinismo, en unilateralidad del indeterminismo. Dónde afirmar el presente, entonces: en la Crítica. El presente de la Crítica debe dar paso a la Crítica del presente (Cuadernos pp. 206-207).

"verdad genérica de los que habitamos en común la Tierra"? Cuestiones que habría que responder leyendo con atención un libro como *Postsoberanía. Literatura, política, trabajo* (La Cebra 2013), lo cual no hacemos, o al menos no de modo *explícito*, *esta vez*.

Pero también se juega aquí el inicio de la búsqueda de una filosofía que sea capaz de operar *bajo tachadura*, exigencia *a la vez* de un modo de teorizar (el que dialoga con la así llamada "crítica cultural") que asume como tarea el intervenir ciertas zonas de significación más o menos reconocibles (la sociología, la filosofía, la historia)[25]. Villalobos-Ruminott todavía no lo sabe, quizá no llegue a saberlo nunca, pero lo que lo inquietaba en esa época juvenil era precisamente lo que se estaba y se seguiría jugando de diversas maneras en el desajuste de un modo tradicional de sistematización que sobre la base de reconocer un origen no empírico del sistema (origen ahistórico porque *estructural*) cree poder asegurar la "originalidad" y la "inmanencia" (estructural precisamente, *sistemática*) de los objetos que comprende, dejando sin cuestionar el valor mismo de *principio*[26]. Desajuste que implicaría, al menos en lo que concierne a la desconstrucción de Derrida, poder pensar un "origen trascendental" bajo tachadura (*rature*), de poder reconocerlo como *no estando en su lugar* (en el sentido tanto de no hallarse *allí*

---

[25] En esa misma medida algo que esta tentativa ha confinado de antemano es una discusión con la teoría del conocimiento científico. Aun cuando la figura de Carlos Pérez Soto en este entramado abriría hacia una interrogación de ese tipo, no obstante soslayando de entrada una corriente que pasa inevitablemente por una relectura de Marx. Por ejemplo, todo lo que ocurre entre Gaston Bachelard y Louis Althusser. En este sentido, Pérez Soto es Crítico cultural y Profesor de Estado en Física.

[26] Un ejemplo –ejemplo de un intento de sistematización *acotado* dentro de un campo que podría ser más amplio (una "ciencia regional")– siguiendo a Derrida en *De la gramatología*: la glosemática de Hjelmslev. Ejemplo que apunta a mostrar que no se radicaliza la búsqueda de las condiciones últimas de un sistema ubicando el principio mismo dentro de un campo (como ser, la lingüística), es decir como inmanente al campo. Lo que Derrida muestra en el texto, "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" (1966), es decir en las inmediaciones de *De la gramatología*, es precisamente eso: el modo en que una estructura puede ser abierta (si no perforada) dado su cierre inmanente (solidaridad de elementos que se relacionan sólo en vistas de una totalidad que los comprende), es estableciendo que su centro (una manera de decir "origen", de hablar de un principio de organización del que depende todo lo demás), no siendo *un elemento más* del sistema y por lo tanto sustrayéndose siempre a él, regula todo lo que pasa en él (Derrida dirá, su "juego"). Eso permite a decir a Derrida que el centro "no está ni adentro ni afuera de la estructura". Con esto se abre la noción de "suplementariedad", pues la estructura para poder funcionar de acuerdo a un principio fundante (*como si* le fuese inmanente) tiene que *añadirse* algo, esto es, lo que le falta: el centro. La estructura se añade lo que no tiene, pero con ello el valor de origen o de centramiento no se ha borrado simplemente (no se puede pensar una estructura desorganizada): se sigue dejando reconocer, sólo que de acuerdo a una *suplementariedad* (es lo que Derrida enfatizará con respecto a la necesidad de desconstruir "el valor de arquía trascendental" en *De la gramatología* que implica esta *complicación* suplementaria, lo veremos en seguida). Ahora bien, si la estructura se da lo que no tiene es esa falta la que hace de un campo estructural (por ejemplo el lenguaje) un campo de relaciones infinitas, pero no porque sea inabarcable finitamente sino porque es su finitud (aquello que le falta) la que lo hace infinito (o más bien, la que abre un *juego*). Dicho por Derrida: "Pero se puede determinar de otro modo la no-totalización: no ya bajo el concepto de finitud como asignación a la empiricidad sino bajo el concepto de *juego*. Si la totalización no tiene entonces sentido, no es porque la infinidad de un campo pueda ser cubierta por una mirada o un discurso finitos, sino porque la naturaleza del campo –a saber, el lenguaje, y un lenguaje finito– excluye la totalización: este campo es, en efecto, el de un *juego*, es decir de sustituciones infinitas en la clausura de un conjunto finito. Este campo no permite esas sustituciones infinitas sino porque él es finito, es decir porque en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo, a saber, un centro que detenga y funde el juego de las sustituciones" (ED 423). Por otra parte, con respecto a lo que en relación con una "archi-escritura" que no puede ser simplemente integrada a un sistema, en *De la gramatología* Derrida señalará lo siguiente: "Es que la archi-escritura, movimiento de la différance, archisíntesis irreductible, abriendo a la vez, en una sóla y misma posibilidad, la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto que condición de todo sistema lingüístico, hacer parte del sistema lingüístico mismo, ser situada como objeto en su campo" (DG 88). Habría que agregar que Villalobos-Ruminott, *estudiante* del Diplomado en Crítica Cultural de la Universidad ARCIS, no pudo estar desligado de un modo particular de acoger estos mismos problemas, no exento de un oportunismo tan asumido como ejercido. Nos encaminamos hacia una exploración de este aspecto.

donde se presume como de estar *desencajado*) de acuerdo a una "lógica suplementaria" que hace del recurso al *origen* algo que se añade porque *falta* y no porque tenga propia consistencia. Pero con esto no se viene a *suplir* un *vacío* que dejaría de serlo en el cumplimiento de una falta, sino a mostrar que *lo que falta en el origen* no puede más que funcionar dándose aquello que no tiene (suplementándose), lo cual implica que no se trate de reemplazar un concepto por otro ni que se pueda proceder a *rechazar* aquello que se encuentra implicado en el movimiento de la suplementariedad, pues aquello conllevaría negar la chance que abre ese *movimiento* mismo (por eso el origen se tacha, es decir: no se borra *sin dejar huella*)[27]. Porque a nuestro parecer lo que ha venido haciendo Villalobos-Ruminott, en un período de veinte años de duración, es rehuir una complicación filosófica de este tipo. ¿Pero *qué hay* en este *rehuir*? O dicho de otro modo: ¿cómo un autor que *se las arregla* para rehuir una *complicación* sin la cual la desconstrucción de Derrida arriesga volverse algo inocuo *aparece* propiciando un debate en torno al "legado de Derrida" (insistiendo en esto en más de un texto)[28], a dictar conferencias en los Estados Unidos intentando "demarcar a Derrida, el nombre de pila… más allá de la recepción americana de la deconstrucción", a asociar diversos momentos de su trabajo con la desconstrucción en relación con términos como "historicidad", "mundo", "hegemonía", "espectralidad", a escribir *un libro* reafirmando una y otra vez *la herencia* de lo que se plantea abiertamente habría que rescatar de ese *pensamiento*?

Estas cuestiones tal vez se podrían responder –es lo que venimos sugiriendo– una vez que calibramos el espesor de la tentativa teórica en la cual Villalobos-Ruminott *se inscribe*. Y creemos que esto pasa por dos autores *que sigue* y que entre ambos mantienen más de un desacuerdo que genera intercambios a nivel de texto (lo que se podría llamar una *discusión*): Nelly Richard y Willy Thayer. El cuerpo de Villalobos-Ruminott se encuentra en efecto

---

[27] En efecto, en *De la gramatología*, cuando comiencen a aparecer los conceptos de "archi-huella" y de "huella originaria", Derrida hará hincapié en un movimiento donde los conceptos parecen auto-destruirse a sí mismos en el proceso mismo de su enunciación: es lo que consigna como "la tachadura (*rature*) de los conceptos", siendo el "valor de arquía trascendental" el que con respecto al origen está expuesto a desconstrucción (Derrida menciona, en nota, que una "crítica al concepto de origen en general (empírico y/o trascendental" ha sido intentada en su *Introducción a 'El origen de la geometría'*). Ahora bien, como plantea Derrida: "el valor de arquía trascendental debe hacer experimentar su necesidad antes de dejarse tachar ella misma. El concepto de archi-huella debe atender a esta necesidad y a esta tachadura. En efecto eso es contradictorio e inaceptable (*irrecevable*) en la lógica de la identidad. La huella no sólo es la desaparición del origen, quiere decir aquí –en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos– que el origen ni siquiera ha desaparecido, que ella no ha sido jamás constituida sino retrospectivamente (*en retour*) por un no-origen, la huella, que deviene así el origen del origen. Desde entonces, para arrancar el concepto de huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es preciso hablar de huella originaria o de archi-huella. Y sin embargo sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria" (DG, p. 90 fr. /80 esp.). Esto tiene que ver precisamente con lo que llamamos una *complicación* o complejidad ineludible para un trabajo desconstructivo. De hecho, luego del pasaje que recién recortábamos Derrida lo hará explícito con respecto a la fenomenología husserliana: la *complicación* para un pensamiento de la huella de no poder "*romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella*" (v. supra., PRIMERA ESCENA).

[28] Un pasaje entre varios de/en Villalobos-Ruminott: "Ni epistemología ni fenomenología, ni filosofía política, la relación entre deconstrucción y mundo apunta a la desestabilización radical de las precomprensiones sobre el mundo, la política y el pensamiento, para hacerlas aparecer en una suerte de suspensión indeterminada. Así, la "filosofía" de la deconstrucción es la deconstrucción de la misma filosofía como institución y régimen discursivo…" [a propósito, v. Derrida: *Historia de la mentira*…¿está mintiendo Villalobos?, no hay que olvidar que a veces se dice la verdad para mentir]

repartido entre ambos, transitando de un lado a otro de esa disensión[29]. A nuestro parecer, Villalobos-Ruminott ha elaborado buena parte de su trabajo una vez ha *incorporado* –al punto de confundirse con unos conceptos y un léxico precisos– los aspectos de la discusión entre Richard y Thayer. Como recapitula la propia Richard en *Crítica y política*:

> Una primera diferencia de aproximación entre Willy y yo había surgido con motivo de su determinante libro *La crisis no moderna de la universidad moderna* [1991]; un libro que adquiere una renovada significación en el contexto de la actual lucha universitaria debido a la radicalidad analítica y política con la que Willy plantea en él cómo la refundación dictatorial se propuso, entre otros asuntos, disolver la soberanía y la autonomía universitarias aplicando, modélicamente, a la educación superior el mismo paradigma mercantil que administra el sistema de acumulación flexible del capitalismo transnacional. Junto con apreciar, al igual que en todos los libros de Willy, su seductora mezcla entre armadura conceptual y poética del saber, me parecía que la 'sintaxis apocalíptica' de la que se reclama su diagnóstico de la transición obturaba cualquier ejercicio de la imaginación al declarar de antemano la muerte del sentido: un diagnóstico que no entra en el detalle de los resortes significantes que mueven a las prácticas críticas, por no considerar que dichas prácticas en lugar de oponerse al absolutismo de un dictamen general (el de la completa indiferenciación del valor que administra planterariamente el mercado globalizado) defienden la singularidad político-enunciativa de escenas de intervención localmente diferenciadas en mapas específicos de problemas y desafíos. En contra de la tesis de la imposibilidad de la crítica en un universo capitalista de transvaloración cambiaria que terminaría consumiéndolo todo en la plena igualación de las series, yo defendía la experimentación crítica con fragmentos de discursos nunca cerrados en su finalidad de sentido y, por lo mismo, parcialmente abiertos a la eventualidad de que alguna potencia de mutación y cambio busque una escapatoria a través de sus micro-políticas de los signos para

[29] A propósito, el concepto de "desistencia" del que Villalobos-Ruminott a veces se sirve para dar cuenta de una "interrupción" de una problemática trascendental (cuestión que entre Derrida y Lacoue-Labarthe no deja de ser para Villalobos-Ruminott relativa a la *estética*) es más bien, u opera *como*, "destitución" (violencia irreprimible). Jugándose en el concepto de "desistencia" –creemos– la división de lo impreso, Villalobos-Ruminott parece tomarlo más bien en sentido *literal* o manifiesto (pues con respecto al propio Lacoue-Labarthe, Derrida no elude las implicaciones psicoanalíticas en juego). Villalobos-Ruminott lo dice por ejemplo en *Soberanías*: "Habría que advertir también de una cierta relación ente desistir y abdicar, relación que pondría en cuestión al discurso soberano del poder y del arte como si la desistencia fuese una suspensión de la soberanía, una apertura al interregno, es decir, a lo que Walter Benjamin llamó 'verdadero estado de excepción', en contraste con la excepcionalidad como regla que constituiría el plano soberano de la historiografía del arte y del Estado" (pp. 111-112). A propósito de la relación entre un pensamiento en torno al arte y algunas implicancias vinculadas a la tesis de Benjamin de un "verdadero estado de excepción", hemos intentado una aproximación en un texto anterior: "Ni Richard ni Thayer. Deconstrucción, firma, interrupción" (2011). Cabe mencionar que en el mismo número 6/7 de la revista *Archivos de Filosofía* donde este trabajo es publicado, se encuentra un texto de Villalobos-Ruminott titulado: "Modernismo y desistencia. Formas de leer la neo-vanguardia"; texto que será incluido con muy pocas variaciones como tercer capítulo de *Soberanías* con el título: "Golpe. Nihilismo y neo-vanguardia: el debate sobre la *Avanzada* y las políticas del arte"). De ese capítulo, en efecto, tomábamos la cita antecedente que inscribe el concepto de Derrida de *desistencia* en el horizonte de un "verdadero estado de excepción". A propósito de una inscripción de esta índole, nos parece importante el trabajo que empieza a desarrollar Claudio Aguayo en torno a la teología política en el contexto chileno: transformador de voltaje de posicionamientos teóricos diversos.

> sustraerse localmente al dictamen de una totalidad-totalización del poder y del mercado" (pp. 78-79).

En este registro, Villalobos-Ruminott hará una paráfrasis de toda una agenda conceptual que pasa *por y entre* Richard y Thayer. Y esto se podría apreciar incluso donde la paráfrasis podría ser menos evidente (es decir cuando pareciera no tratarse *ni de Richard ni de Thayer*). Transcribimos algunos pasajes del segundo capítulo de *Soberanías* ("Dictadura y modernidad. Para una crítica de la filosofía de la historia del capital"):

> En otras palabras, en su bienvenida a la modernidad, los teóricos culturales chilenos y latinoamericanos adscritos al paradigma transitológico, fueron incapaces de renunciar al modelo evolutivo propio de la filosofía de la historia del capital (formación nacional, desarrollismo, industrialización, modernización, integración global), lo que les impidió percibir la profunda continuidad entre la vieja agenda nacional-desarrollista y la actual globalización generalizada del patrón flexible de acumulación capitalista. Esta misma "ceguera" les impidió conceptualizar adecuadamente el fuerte carácter transformador de las dictaduras militares, dejándolos presos de una concepción teleológica de la historia cuya finalidad estaba asociada con el proceso de modernización autoritario de las últimas décadas, sin ninguna relación sustantiva con el llamado "horizonte emancipatorio moderno". En tal caso, su pragmática adaptación a la férrea lógica de los hechos, aunque reivindicaba ser una superación de las limitaciones normativas de la tradición, terminó por realizar el anhelo integracionista latinoamericano a condición de limitar la práctica política e intelectual a una simple instancia santificadora de la facticidad neoliberal contemporánea… Si ya no era posible distinguir modernización (facticidad) de modernismo (pensamiento crítico) sin olvidar el carácter interdependiente de ambos proceso, entonces, la crítica al transformismo neoliberal implementado con la dictadura chilena quedó peligrosamente anulada o convertida en inconformismo y nostalgia intelectual… La mercantilización generalizada de la cultura no era solo un efecto nocivo del predominio de la razón instrumental, sino también su democratización, y este entusiasmo pos-frankfurtiano caracterizaría a gran parte del debate regional de los años noventa… Todo esto se expresó, consecuentemente, en una apertura epistemológica hacia nuevas dinámicas culturales que antes no poseían la condición de objetos dignos para el análisis social (melodrama, consumo, migración transnacional, economías "informales", identidades *queer*, etc.) (pp. 69 y 77) [30].

De ahí que Villalobos-Ruminott ya en el tercer capítulo de *Soberanías* (es decir cuando ahonde en el "intercambio" entre Richard y Thayer) lo que hará será ese horizonte

[30] *A propósito*, dejamos enunciados los siguientes títulos:

EL *SCHOLAR* DE WILLY
HORACIO 44, HORACIO 45
LA PARÁFRASIS DE RICHARD: PUNTO, PUNTO, SUPERFICIE
HEGEMONÍAS ATORADAS: LACLAU EN *ESPECTROS DE MARX*

problemático y que es el que funda la coherencia de su libro[31]. Coherencia que se haya muy próxima la sumisión, sólo explicable en un autor que se ha tardado veinte años en decidirse a publicar *un texto* que pueda dar cuenta de la elaboración de un pensamiento que ha visto llegar el día en que puede impostar y hasta depurar la voz de su Padre. Pensamiento obsesionado con *el legado* sólo porque quisiera adelantarse y *llegar primero*. Aunque habría que recordar, como muestra Derrida a propósito de Agamben en la primera parte de *La bestia y el soberano*, los problemas que supone el querer *llegar primero* para alguien que trabaja suponiéndose crítico del concepto de soberanía.

.

APOSTILLAS DE LA COMPLICACIÓN

Cuando Derrida trabaja con la fenomenología trascendental husserliana, se ve que sólo a través de una *infidelidad* respecto a sus principios es que se podría mostrar en su mayor radicalidad, al punto de volverse *más fiel* respecto de sí misma[32]. Pero esto no quiere decir que se proceda a una *adaptación* o derechamente a una *negación* de la filosofía fenomenológica, eventualmente suscitada por un primer rechazo. A la inversa, es esto precisamente lo que ocurrirá con algunos autores que se *enfrentan* a la desconstrucción, sea para calibrar su propósito, sea para, una vez ganadas determinadas convicciones que lo volverían tangible, deshacerse de ella. Ya lo veíamos sobre todo con Rorty, pero también en relación con la desconstrucción marchantiana y su deportación por parte de Andrés Ajens y Villalobos-Ruminott. De otra parte, la escena de discusión donde este último *nace* teóricamente no pudo sino sostener una relación *incómodamente ambivalente* con *la filosofía en general*, donde las dificultades mismas que un pensamiento desconstructivo exhibe con respecto a una reinscripción de la filosofía amenazaban –y esto daría, insistimos, para un análisis más pormenorizado de la coyuntura teórica y política de esos años– más de lo que prometían. Hay sin embargo un rasgo que se explicita por todas partes: la necesidad de *protegerse* de la reinscripción filosófica. Y esto pasaba por una comprensión de la reinscripción misma o de su posibilidad. El trabajo de Nelly Richard, también en la Universidad ARCIS pero incluso desde mucho antes, constituiría uno de los epítomes de un intento de este tipo, de sus implícitos y de su *asunto*. Las reservas que Richard va a manifestar en relación con *la filosofía* resultan ser, como ha mostrado Ernesto Feuerhake, articuladoras de la existencia de su propio discurso (vale decir del rótulo *crítica cultural*).

---

[31] "Por último, habría que destacar que lo que está en juego en el intercambio mencionado [señala V-R en este tercer capítulo] no es solo la posibilidad de un pensamiento crítico en general, una lectura de la facticidad o una nueva organización del discurso, advertida del predominio de la globalización tardo-capitalista. De manera bastante precisa, lo que está en juego aquí es cómo…" (v. p. 141).

[32] Problema que abría la Introducción *varias veces ya mencionada* a un volumen en torno a Derrida *publicado recientemente*.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

Kissing smell.

[Haría falta quizá volver más explícitos los rasgos que le cabrían al *nombre* y al problema del *préstamo del nombre* en el trabajo de Patricio Marchant. En efecto, su *implícito* queda *ya* planteado al comienzo de *Sobre Árboles y Madres* (1984), en el *Epígrafe*, donde un rótulo estampado al final de la página anuncia que se tratará de una "[t]raducción en la que se juega, se propone, la cuestión del nombre". Nos parece que constituyendo este un punto de ingreso más o menos consabido para no pocas lecturas del libro –casi todas ellas podría decirse, y esto es parte del problema, en curso de elaboración– parece no estar demasiado claro el alcance de lo que, dicho de la forma más general, *un nombre* podría querer decir en el trabajo de Marchant. A tal punto nos parece esto funcionar así que incluso entre algunos intérpretes que parecen atesorar el deseo de ser reconocidos como más fieles, si no a la *letra*, sin duda a lo que querría comprenderse como el *espíritu* de Marchant –y entre estos Villalobos-Ruminott: al *legado* de Marchant, al menos en lo

que concierne al golpe–, la cuestión del nombre y del préstamo del nombre no es considerada en un doblez que supone ir más allá del deseo de apropiación, esto es, orientando un análisis hacia el rasgo de la *contrasignatura* y sus efectos. Este aspecto, tanto de hecho como de derecho –*y aquí el derecho es una evidencia difícil*–, modifica radicalmente el problema y nos pone *en guardia* sobre todo el *ars inveniendi* marchantiano. Pareciera ser que la cuestión del nombre opera como una suerte de bisagra, se sepa o no, se quiera o no, para todo aquello que de algún modo se organiza en torno al léxico de la *pérdida de la palabra,* el *golpe a la lengua*, el *duelo*, la *catástrofe*, aun cuando no dejamos de reconocer que los puntos de heterogeneidad –cuando no derechamente de discordancia– que algunas lecturas exponen en relación con los presupuestos y los parapetos del léxico, desbordan, de entrada, una tentativa de análisis *simplemente* circunscrito. En este trabajo intentamos *seguir* algunos momentos donde la cuestión del nombre aparece ligada a la

> escritura de *Sobre Árboles y Madres*. Hemos querido esbozar un *matiz*: lo que este libro parece no tolerar es una determinación del nombre en un sentido *patronímico*. El nombre no es allí el patronímico, y esto, como una *objeción* del propio Marchant a su escritura]

*** ***

«…la traición sigue los caminos que el amor abrió ».

Sobre Árboles y Madres, Primera escena.

En la II parte de la *Primera escena* de *Sobre Árboles y Madres* ("El retablo de Isenheim"), refiriéndose a la exigencia de exponer "las condiciones, ciertas condiciones de la 'propia' escritura", Patricio Marchant pasará a transcribir, según confiesa, "asociaciones escritas cuando el estudio del *poema* de Gabriela Mistral había sido esbozado y, en una parte mínima, escrito"[33].

Partirá allí por aludir a la "primera vez" de la abreviatura del nombre de María Magdalena por M.M. "Comprendí de inmediato [señala Marchant] por qué antes no había abreviado ese nombre nunca. María Magdalena abreviado es: M.M. y M.M. son las iniciales del nombre de mi madre".

Marchant se refiere al "recuerdo imborrable" del "nombre escrito" de su madre, la inicial de su nombre, el nombre abreviado de su madre "escrito en un libro"; siendo M.M., como indica Marchant, las iniciales de todas las personas afectivamente importantes para él mismo, "las iniciales para quienes estaban destinados" [con la excepción del texto *La novena sinfonía de Gustav Mahler*, dedicado a Roser Bru] todos sus textos escritos "entre 1979 y 1982…después de siete años [agrega Marchant] sin poder escribir nada, sin tener nada que decir". M., dirá Marchant, que "está en G. Mistral".

Marchant hablará de un "cerco de las M.M. o una M", su imposibilidad de escapar de dicho cerco,

> como si mi escritura [dice Marchant] fuera el intento por llenar, construir, decir el sentido, mi amor, por determinadas M.M. o una M. 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

[33] Patricio Marchant, *Sobre Árboles y Madres*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, p. 57. A partir de ahora: *SAM*, refiriendo en todos los casos a esta edición de la obra.

> 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[34].

Lo que Marchant enuncia como "la palabra más importante del idioma…palabra de la cual M.M. es la figura", remite, ciertamente, a la Madre (a la palabra y a la figura, aunque en este punto, palabra y figura, pero también nombre, son aspectos que parecen entrelazarse). Marchant hará notar en seguida aquello de "la figura de la madre" que le provoca "un profundo rechazo": rechazo al catolicismo, a la "figura de la Virgen María" y a "la interpretación ontológica del *Stirb und Werde* [*muere y transfórmate*; *muere y ven a la vida*] de Goethe", es decir –habría que interpretar– la ontologización de la resurrección como inmanencia de la muerte en la vida (dicho de otro modo: de una vida que retiene a la muerte en la vida) [No olvidemos aquí que cuando Marchant aluda mucho más adelante a *Fors* de Derrida, la noción de cripta tendrá que ver con una retención del muerto al interior de la vida][35]. Marchant se referirá, en efecto, a la Segunda Sinfonía de Gustav Mahler (*Resurrección*), la música que dice, entonces, se le "imponía", a falta de poder asociar claramente, no sólo en qué habría consistido el mencionado *rechazo* sino de lo que éste ponía en escena: aquello que prevalecía de modo inevitable y que Marchant refiere a "la verdadera escena" de su escritura (cuestión reenviada a la "voz de mujer" que, en *Sobre el uso de ciertas palabras* (1983), texto que Marchant refiere, objetaba su seguridad teórica sobre dicha escena: "Tu escritura tiene una escena, es en una escena; lo aprendiste, lo sabes teóricamente–sólo eso. Sin embargo, de la verdadera escena de tu escritura, apenas si sabes algo –recuerda eso"[36]). En ese marco, que más precisamente sería el marco en que se plantea el problema del don como separación, es que para Marchant cobran importancia los versos de la Segunda Sinfonía de Mahler: "Cree, mi corazón, cree: nada se ha perdido para ti"; "nada se perderá", "toda deuda se convierte en don", "ella vendrá".

Insistimos en la cuestión del nombre. En medio de las alusiones a la Segunda Sinfonía, Marchant agrega: "Pienso en 'ella vendrá'; es un nombre que sólo me resulta importante en este momento por esto: no tiene ninguna M., ni como inicial ni al interior del nombre; luego conecto su 'venir' con el 'tú vendrás o no vendrás' de mi texto *La Novena Sinfonía de Gustav Mahler*"[37]. Y agrega Marchant una cita de Derrida de *La carte postale* (1980), donde éste habla de la "serenidad" y de la "reconciliación", de la historia que uno se cuenta a sí mismo, el "gran poema narrativo" que hace pensar que es tal vez "el *poema*, lo poético mismo, esa muerte inmanente y propia a la vida"[38]. Se había referido Marchant a un "ella vendrá" sin ninguna M.,

---

[34] *SAM*, p. 58.
[35] Cf., *SAM*, p. 225.
[36] *SAM*, p. 60.
[37] *SAM*, p. 58.
[38] *SAM*, p. 58-59. En un texto recogido en *Prestados nombres* (2012) (publicación de escritos en torno a Marchant al cuidado de Miguel Valderrama), René Baeza elaborará una lectura notable acerca de la implicación de una *narración* en el "*poema* marchantiano" ["Vacilaciones/intrigas (fechas de *Sobre árboles y madres*)", se titula el trabajo de Baeza]. Transcribimos de allí lo que nos ubica en el problema del nombre y del préstamo del nombre, entre –cuestión imprescindible para comprender la operación baeziana– dos *cópulas*: "¿No es la pérdida de la memoria, como movimiento del erotismo, una prescrita exposición del *poema*: la aventura al descontrol como única oportunidad del 'primer querer'? ¿No es a la posibilidad de la imposibilidad a la que nos arrastra aquí el *poema*,

a un *nombre* sin ninguna M., y parecía, en efecto, reconciliarse con un "vendrás o no vendrás" que escapaba al *cerco* de las M.M. Pero el texto se auto-refutará en breve, haciendo patente una angustia; angustia que tendría que ver con el bautismo de su inconsciente. Cito a Marchant en extenso:

> qué sino esto ha hecho mi inconsciente: perseguir, obligado, a partir de un momento, a hacerlo, por angustia, con fino olfato, todas las M.M. posibles; y luego, hace una semana, una vez descubierto en su labor, tratar de convencerme, cuatro días, que su angustia era la verdad; tratar de convencerme que sólo pasaba esto: a mi inconsciente le faltaba confesar, esto es, conocer o reconocer su nombre, su verdadero nombre, su nombre propio; tratar de convencerme de que M.M. era el nombre verdadero, propio, de mi inconsciente; es decir, que la dependencia de mi inconsciente, ahora como exigencia de un nombre, de su nombre, esa dependencia, era ella misma, respecto del supuesto don recibido de la separación, la consagración de ese don ya recibido. Contra ese pedido de angustia, mi decisión: mi inconsciente no tendrá nombre propio, no será bautizado: fin de las M.M [39].

Todo se trata aquí, como dirá el propio Marchant del "surgimiento, el descubrimiento de las M.M."[40], en su escritura. Pues lo cierto es que Marchant va a dejar en vilo si el "fin de las M.M." se consumará o no a la postre. Lo dirá en la *Segunda escena* ("La pietà"), rememorando precisamente este texto de la *Primera escena*.

> Texto que quisiera, curiosidad, terminar y que no quisiera, temor, terminar. Curiosidad y temor: saber si podré decir o no el fin de las M.M., el fin del duelo de las M.M. propuesto, dicho con seguridad al final de la *Primera Escena*, no vacilaba por lo visto, ese día, al escribir[41].

En efecto, en la *Primera escena*, en lo que parecía ser el *seguro trazo* del fin de las M.M., Marchant hablará del bautismo del inconsciente como el dar la madre la separación como su nombre: "mi madre me dio la separación como su nombre pero, entonces, necesidad de sacar

---

cuya escena es el *relato*? ¿No es preciso que el *poema* se entregue a esta suerte de azar que consiste en contar el tiempo? Pero si el *poema* no llega sino a narrarse, si el *relato* es su única *chance* de expresión, hay que entender que sólo llega hasta aquí, pues la narración es su muerte. El *abandono* del don, he aquí la vida/la muerte del *poema* por interpósita narración, es la única forma en que el don puede *darse*. Precisamente aquí y ahora, cuando donde el don (no) se da. El don, como el amor, requiere que empecemos a contar, que comencemos a *aceptar*, como en una *violación querida*, el costo narrativo del *poema*. Y, ¿no es la violación la que engendraría los 'nombres propios'? ¿La *violación* como nombre, para lo que no tiene nombre, pero que podemos aquí llamar *forzado querer*?". En la página siguiente, en las primeras líneas después del último subtítulo y epígrafe del texto ("Vacilaciones, dedicatorias y días del perdón"), Baeza agrega lo siguiente: "Todo lo dicho puede ya repetirse a propósito de los 'nombres propios'. En cierta forma lo apuntado vale preferentemente para tales nombres. El Nombre Propio es el que ya *se viola* 'a sí mismo' para darse, los 'nombres propios' que proliferan en el escrito serían, en cuanto hijos, todos nombres ya violados, 'retoños' de *una* inmensa, incontable, violación que los engendra, que los pronombra". Cf., René Baeza, "Vacilaciones/intrigas (fechas de *Sobre árboles y madres*)", Miguel Valderrama (ed.), *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Buenos Aires, Palinodia-La Cebra, 2012, pp. 99-100.

[39] *SAM*, p. 59.

[40] *SAM*, p. 60.

[41] *SAM*, p. 68.

la conclusión lógica, mi madre no ha muerto, yo soy ella"[42]. La separación como don de la madre, y Marchant apunta que la angustia (la angustia de los días del bautismo ("angustia de mi inconsciente en esos días")), habrán tenido que ver con la indecisión de tener que "afirmar y negar la separación". Afirmación es "que se trata sólo de un nombre, la separación es"; pero de ahí que la negación implique que "un nombre es, como nombre, todo: [por tanto] no hay separación"; y agrega una nueva afirmación: "que la negación de la separación como negación de una separación que no era tal, es la afirmación de una separación ahora real"; ante lo cual –otro agregado, negación: "la afirmación de una separación 'real', la necesidad de afirmar una separación 'real' muestra que no hay separación real"[43].

En este punto, Marchant cita un pasaje de *Glas* (1974) de Derrida, que dejará sin traducir, donde se refiere éste a un cálculo de la madre y a la cuestión del nombre, del *prestado nombre* de la madre. Traducimos:

> Soy la madre. El texto. La madre está detrás [en *Glas* esta palabra está en cursivas] –todo lo que soy, hago, aparento– la madre lo sigue. Como lo sigue absolutamente, sobrevive siempre, futuro que no habrá sido nunca presentable, a lo que habrá engendrado, asistiendo, impasible, fascinante y provocante, al entierro de aquello a lo que previó la muerte. Lógica de la obsecuencia. Tal es la gran escena genética: la madre seguidora denuncia, luego deja morir al hijo –que transforma en hija–, la deja, la hace morir y simula, la divina puta, un suicidio…
> Sujeto de la denuncia: me llamo mi madre que se llama (en) mí [*qui s'appelle (en) moi*]. Dar, acusar. Dativo, acusativo. Llevo el nombre de mi madre, soy el nombre de mi madre, llamo a mi madre a mí, llamo a mi madre para mí, llamo a mi madre en mí, devuelvo la llamada a mi madre. Declino en todos los casos la misma subyugación[44].

Marchant ha unido dos pasajes de *Glas* que en el texto mismo están separados por algunas alusiones de Derrida en relación con una firma y una contrafirma. Me interesa seguir el hilo de este rasgo, pues Marchant en su libro parece comprender que la cuestión del nombre (y del préstamo del nombre) se explicita en una operación que desborda el sentido patronímico del nombre "propio". Tiene que ver, por cierto, con lo que Derrida ha denominado en la cita anterior como una "lógica de la obsecuencia" que, como veremos *después*, será un aspecto que Marchant mismo va a relanzar al menos en dos sentidos.

En el pasaje que está en medio de la cita de Marchant, Derrida señala lo siguiente:

> Lo que quiere en suma, ella primero: devolver [*reprende*] el –sonido– tañido fúnebre [*glas*] al hijo, masturbarse el pezón, tocar ella misma el –sonido– propio rebato

---

[42] *SAM*, p. 59.
[43] *SAM*, p. 59.
[44] *SAM*, pp. 59-60. Jacques Derrida, *Glas*, Galilée, Paris, p. 134b. A partir de ahora : *G*, apuntando junto al número de página las letras «a» o «b», cuando la cita corresponda a la columna izquierda o derecha del libro.

> [*tocsin*][*] (lo que su hijo desea en su lugar). Y quedarse, o salir al último, cuando nadie más tendrá tiempo. ¿Qué es lo que una madre puede hacer mejor?
> Pero en tanto está ahí, para representarse y desatarse de ella misma, podrías siempre desvivirte [*crever*] por firmar; transforma ella tu acto en pecado en todas las lenguas, tu texto en *ersatz*[**], tu rúbrica [*paraphe*] en algo sin valor [*toc*]. Te toma la mano y tú contrafirmas [*contresignez*][***] siempre[45].

Marchant, de hecho, parece concernido por un cruce entre la cuestión del nombre y la contrasignatura. Lo mencionará con mayor nitidez *dos veces* en *Sobre Árboles y Madres*, cuestión vinculada –lo veremos en seguida– en dos textos más de Marchant a lo que Derrida ha denominado en *Glas* "cálculo de la madre" o "lógica de la obsecuencia".

En *Desolación tres* (la penúltima parte de SAM, antes de los *Apéndices*), Marchant vuelve a evocar la Primera Escena: "¿había entendido yo como operaría esa escritura?...deseo de saber –sólo ahora, sin embargo, puedo decirlo así– con qué nombre, esto es, con qué falta, mi apenas restitución del préstamo de un nombre, diría el fin de mi escritura"[46]. Ese nombre, el nombre del final, tendrá que ver para Marchant con el nombre "desolación": "la escritura de la desolación como fin de la desolación. *Desolación* que tiene que ver con *poemas* y *nombres*"[47]; y así también con el nombre "Cecilia":

> *Desolación* como fin de la desolación, escritura de este texto. Texto que logró encontrar lo que, ya antes, lo trabajaba, lo producía: tener que escribir, poder escribir, un prestado nombre: texto que sólo escribía, que sólo escribió, tu prestado nombre, Cecilia. "Cecilia" nombre de esa experiencia, de esa exigencia: escribir un nombre [48].

recitación

Pero es en ese mismo marco, que Marchant, remitiendo en nota a Derrida, explicitará lo siguiente:

> Intervención de Derrida a propósito del texto de P. Madaule *Glas dans la Littérature, Littérature dans Glas* en *Les Fins de l'Homme. À partir du travail de Jacques Derrida,* Colloque de Cerisy, Galilée, Paris, 1981, pág. 229: "El nombre propio es sólo el inicio de un camino hacia otro 'nombre', sin relación con el nombre patronímico,

---

[*] **rebato** 1. m. Llamamiento a los vecinos de una población, por medio de una campana u otra señal, con el fin de defenderse en caso de peligro. < http://www.wordreference.com/definicion/rebato>

[**] *ersatz* remite a aquél producto que reemplaza a un producto artificial: el sucedáneo; también a la imitación mediocre. < http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ersatz/30850>

[***] Podría también decirse "refrendar" en referencia a *contresigner*, que en todo caso también remite a la legalización de un documento por medio de la firma de alguien autorizado para ratificar *inscribiendo el sello*.

[45] *G*, p. 134b.

[46] *SAM*, p. 285.

[47] *SAM*, p. 286. Agrega Marchant, en nota: "*Desolación y Suicidio*. Si hay suicidios y suicidios, suicidios hay que son un escribir la *cuestión* de la propiedad del nombre, un escribir, de la desolación, su fin, su gloria: la *desolación*". En efecto, la "*cuestión* de la propiedad del nombre" es un punto en el que ahondamos en lo que sigue.

[48] *SAM*, p. 287.

> 'nombre' que no sería necesariamente un *nombre*; puede tomar una forma completamente distinta: una frase (trunca o no), un sonido, un dibujo, un emblema, etc. Escribir sería producir ese 'nombre', una firma que no puede ser conocida antes de ser producida (incluso si ella es la marca de la historia de un sujeto)"[49].

Asimismo, en la parte siguiente y 'última' del libro (*Desolación cuatro – tu prestado nombre, Cecilia*), Marchant insistirá en sostener que el deseo del nombre podría entenderse más bien, como el deseo de lo propio "sin el cual no habría texto", y remite en medio, en una nota al pie, al coloquio de Cerisy de 1975 en torno a Francis Ponge, a la intervención de Derrida en dicho encuentro (indicamos con un número entre corchetes el punto donde se encuentra dicha nota y la transcribimos al final de la cita):

> IX. – Situación, entonces, que comprendo, que resumo así: si simplemente hubiera escrito desde el comienzo tu prestado nombre, si hubiera comenzado diciendo, y no escribiendo gota a gota, corporalmente, que lo propio de lo propio es cuestión de lo propio, porque situándome en el otro extremo, sin estar en este extremo, pérdida del entre –falta a tus ojos– habría pasado por alto la fuerza de lo propio, que ese deseo de lo propio "relanza siempre el texto. Si no hubiera deseo de lo propio no habría texto"[23]; pues, aparentemente instalado en un prestado discurso de una voz de mujer, en un prestado discurso de una voz de una madre, no hubiera surgido, como mi deseo "propio", el problema de la firma "propia" del texto; la ingenuidad de olvidar tu prestado nombre era condición para el después, para escribir después". [23] J. Derrida, discusión sobre el texto *Signéponge*, en Francis Ponge, *Colloque de Cerisy*, ed 10/18, Paris, 1977, pág. 146 [50].

En estos pasajes, cabría acotar que Marchant no está escribiendo con una tercera mano (o, más bien, con una tercera *voz*) un elogio a la propiedad del nombre (no ha dejado de insistir en que el nombre es lo que se podría llamar un *préstamo* que relanza el deseo de apropiación). Lo que importa a Marchant, es, de hecho, y lo marca sin derivación, el *después*[51]. Todavía en la cita antecedente, Marchant señala –cuestión que cabría tal vez leer desde la primera página de SAM– que cuando se trata de firma no vale hablar de propiedad más que entre comillas. O dicho de otro modo: el deseo del nombre propio es un texto.

fin de la recitación

A propósito de este punto, la nota al pie con la cual enseguida Marchant explicita su "ingenuidad" (la ingenuidad en torno a la *propiedad* del nombre) aporta claves importantes para calibrar en qué consiste el *juego* que Marchant ha querido abrir. En efecto, Derrida en *Signéponge* (la lectura de Francis Ponge a la que remite PM), habrá insistido en que la relación entre el texto y el nombre propio comienza "después del acontecimiento de firma" y que no habría que

---

[49] *SAM*, p. 291.
[50] *SAM*, p. 317.
[51] Sobre este *después* Marchant en efecto ya ha insistido a propósito de la *La pietà* (Segunda escena). Cf., *SAM*, pp. 65-84.

confundir "la cosa" en tanto que nombre con su "monumentalización pétrea", pues esta sería "una manera de perder el nombre"[52]. De acuerdo con Derrida: "Es, pues, en el abismo de lo propio que intentaremos reconocer el idioma imposible de una firma"[53]. Derrida hablará más delante de "tres modalidades de la firma": la primera arraigada sobre la seguridad presupuesta de su propia identidad; la segunda como metáfora "banal y confusa de la primera" (el nombre como *yo* que se refiere a sí mismo y que decanta en una noción de firma que remite al estilo como "idioma inimitable"). Pero es la tercera modalidad la que interesa más a Derrida (y podemos ver que también a Marchant): lo que "podemos llamar firma general, o firma de la firma"[54]. Se trata, según Derrida de la escritura: "*yo* soy escritura", pero es el otro, "la cosa como otro que firma". En este sentido: "[e]s preciso pues, a la vez, que la firma quede y desaparezca"[55]. Derrida remite en este punto a *Glas*, a la "doble exigencia simultánea, doble postulación contradictoria, doble obligación, *double bind*, que he traducido en *Glas* [señala] por *doble banda*…he ahí la firma contrafirmada, inútil e indispensable, suplementaria"[56]. Y no olvidemos que la cuestión de la contrafirma en *Glas* ritmaba –o al menos *acompañaba*– el enfoque de Marchant en torno al préstamo del nombre y de la voz de la madre en la Primera escena (eso mismo a lo cual remite en la cita que transcribíamos de *Desolación cuatro* y donde aparece *Signéponge*). Sobre esta contrafirma, en *Signéponge*, Derrida señalará más adelante: "El efecto de contrafirma nos hace pasar de lo que había llamado por comodidad la firma nominal (ligada al nombre en un discurso), a las otras dos firmas…La contrafirma en la firma, la firma de sí misma en contrabanda"[57].

recitación

Por otra parte, podríamos tal vez entender, que cuando Marchant quiere enfatizar el alcance de la firma lo que busca es rechazar la idealización del nombre (que es consecuente con una perspectiva "anasémica", donde lo que está en juego son ciertos términos que "no significan nada", no tienen por función significar, sino que buscan remontar "hacia la fuente de la significancia"[58]). Lo podemos corroborar en un texto posterior, *Aban-donar* (1986), donde Marchant señala "…*firmar:* deseo que los nombres no signifiquen porque significan mucho, significar o no significar"[59].

fin de la recitación/agregado

---

[52] Jacques Derrida, *Signéponge*, Paris, Seuil, 1988, p. 27.
[53] *Ibíd*., p. 28.
[54] *Ibíd*., p. 47.
[55] *Ibíd*., p. 48.
[56] *Ibíd*., pp. 48-49.
[57] *Ibíd*., p. 103.
[58] *SAM*, p. 153.
[59] Patricio Marchant, "Aban-donar", *Escritura y temblor*, edición Pablo Oyarzún y Willy Thayer, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2000, p. 194. Desde ahora: *ET*. Haciendo reverberar aquí otra discusión, con respecto al nombre de pila de Benjamin, si de lo que se trata en algún punto es de una violencia que "no se presta a ninguna determinación humana", se trataría de lo que *en su nombre* (de la violencia *que puede llamarse* la soberana (*die waltende heissen*)) se impone a través de su firma. Nombrar no quiere decir necesariamente *nombre* (patronímico): si hay deseo de apropiación del nombre éste *retorna* en *doble banda*. Cf., Jacques Derrida, "Prénom de Benjamin", *Force de loi*, Paris, Galilée, pp. 134-135. Marchant, en efecto, está muy atento a lo que denomina una "doble marca" en relación con el nombre.

En esta misma perspectiva, cabe destacar también dos indicaciones de Marchant a propósito de *Glas*, suerte de rememoraciones de la cita de SAM que no había sido antes traducida, y que habría que calibrar en el doble juego o en el juego a dos bandas de una contrafirma. Marchant, sin embargo, cambiará esta vez el término "obsecuencia" de Derrida por "execuencia" (cuestión de traducción) [60]. La primera indicación en *El hondero entusiasta* (1986):

> Así, madre que le dio —don de la madre don y no entrega total, esto es regalo y préstamo, regalo y exigencia de restitución, voracidad de la madre ("lógica de la execuencia", *Glas de* Derrida)— preguntas, esto es, deseos agudos. Es decir, madre que, sin quererlo ella, le dio el mundo para conquistar" [a propósito del verso de Neruda: "Mi madre me dio lleno de preguntas agudas"][61].

La segunda en *Jesu meine Freude: bajo obstinado del "J.S. Bach" de Juan Downey* (1987):

> Si la madre está siempre ahí para recoger el cadáver del hijo, lógica de la execuencia como en *Glas* (Derrida) se la llama, ¿cómo puede morir la madre? Pues, sabemos, así muere el hombre: la madre se las arregla para estar siempre junto a su hijo, recogiendo su cadáver. Y, por ello, la muerte de la madre no puede dejar de producir un sentimiento de tranquilidad o de inmortalidad, un extraño gozo o alegría[62].

Obsecuencia como aquello que *corta* la escena; cuestión también de exequias.

Si bien cabría ahondar mucho más sobre la incidencia del problema de una lógica de la obsecuencia (o de la execuencia) en la lectura de Marchant del poema mistraliano en *Sobre Árboles y Madres* (sobre todo *Segunda parte*, Capítulos primero y segundo), podemos ver –de

---

[60] Apostilla sobre la *traducción*. No habría que olvidar que Marchant propone un "proyecto de investigación" presentado en 1988 al Collège International de Philosophie haciendo concernir, en el mismo hilo, "el trabajo sobre la traducción" con la preocupación por "el acto de *nombrar* (Rosenzweig, Heidegger, Benjamin, Lévinas)". Cf., *ET*, p. 438. En efecto, en un trabajo publicado un año antes: "¿En qué lengua se habla Hispanoamérica?", Marchant hablaba de "*filosofías del nombre*", aludiendo a esos mismos autores e incluyendo también a Derrida. Cf., *ET*, p. 308. Sin embargo, desde la perspectiva que sugerimos hacer concernir acá, si la cuestión del nombre se haya implicada en el problema de la traducción (al punto de no poder desvincular uno *y* otro aspecto), éste último exigiría también, en el trabajo de Marchant, ser vuelto a pensar. En la "Presentación" a *Escritura y temblor*, firmada por Pablo Oyarzún y Willy Thayer (volumen que incluye gran parte de los trabajos inéditos de Marchant), queda la cuestión de la traducción referida a una cierta *centralidad* (volveremos sobre este punto un poco más adelante) con respecto a lo que se sugiere entender ahí como indesligable del proyecto filosófico de Marchant: la "pérdida de la palabra" y el "pensamiento" del "exilio". Cf., *ET*, 13 y 15. La decisión de cerrar el libro con la traducción del "Fundamento de un proyecto de investigación", que según los editores "refleja adecuadamente el tipo y arco de intereses teóricos que lo animaba [a PM] a la sazón", bien podría tener valor de margen de legibilidad, el cual haría decir a Marchant, como una última palabra, que su proyecto filosófico es la traducción de una *experiencia* política en particular: la *pérdida de los nombres*. En todo lo que concierne a la relación entre el trabajo de la traducción y un cierto trabajo de duelo que parece aquí imponerse como marco de lectura es también un deseo de apostrofar la textualidad marchantiana lo que tendría que ser examinado. A propósito, véase la nota 38 del presente escrito.

[61] *ET,* p. 332.

[62] *ET*, p. 90.

modo, digamos, *preparatorio*– que para Marchant la insistencia en el problema del nombre y del préstamo del nombre habría de ser considerado incorporando las cuestiones de la firma y la contrafirma, que dicen relación con la repetición (iterabilidad), la numerosidad (diseminación), el don de separación, la lógica de la obsecuencia o lógica de la execuencia. Se puede observar la importancia que para Marchant tienen estos aspectos en el *Apéndice* Tercero del libro ("La hermana", pp. 343-351). Dividido éste en dos partes (la primera fechada en 1983-1984; la segunda en 1984), Marchant volverá a incursionar aquí sobre el lazo entre la cuestión del nombre, del préstamo del nombre, del entrecruzamiento *en* el nombre, y la escritura del libro[63].

Hay que decir que toda la parte I del tercer apéndice está instalada en *Glas* de Derrida. De hecho, la cuestión de la hermana remite a la lectura que Derrida emprende en torno a la interpretación de Hegel de *Antígona*, vale decir, en el marco del problema de una "escena de familia"[64].

Cabría observar además, que el problema de lo que podríamos llamar 'des-apropiación del nombre' sería aquello que permite leer tanto el problema de una (o más de una) *escena familiar* que trabaja en el libro de Marchant, como también *otra escena* que en este Apéndice se explicita y en la cual o partir de la cual el libro mismo estaría escrito: la de la "pérdida de la palabra".

En la parte I del tercer apéndice, dando cuenta de la imposibilidad de un "tú" que escape al deseo de nombrar (punto 1 del apéndice), Marchant hace aparecer a la hermana como "irremplazable" (punto 3). En *Glas*, en efecto, y Marchant está leyendo esos pasajes, Derrida muestra que el círculo familiar en la lectura de Hegel tiene como referencia irremplazable al hermano. Dice Marchant: "…la hermana. Impecable porque irremplazable, ella. Irremplazable: tal hermana es ella quien me obliga a leer tal texto de un modo determinado, es para ella que debo esforzarme, sufrir imposiciones, intentar que se me ocurra algo, ella dirigiendo el *meignysthai*, la cópula de inconscientes, ella produciendo un escuchar nuevo"[65]. Y agregará Marchant, en el mismo hilo (punto 4), que la hermana que dirige el *meignysthai*, la doble marca, es decir, como se explicitará en el punto 2 de la parte II (p. 347), referencia no a lo escrito sino al *antes* de lo que quedó escrito, implica como "necesaria

---

[63] En la parte I de este Apéndice, Marchant señala, luego de citar *Glas* de Derrida, lo siguiente: "¿Qué del don, el don *antes* del ser y del pensar, don que *da* el ser y el pensar, la cuestión finalmente más originaria e insistente de estos últimos años del pensamiento de Derrida? ¿Qué del don y el préstamo del nombre? ¿Y qué pasará con mis 'interpretaciones' –su fuerza, su debilidad–, con los *poemas* que he trabajado –su mayor o menor coherencia– una vez Heidegger y *Glas* 'entendidos'? No lo sé. Pues, de una manera que se deja fácilmente ver, este libro fue escrito también para intentar comprender a Heidegger y a *Glas* (y lo que va de *Glas* a *La Carte Postale*, y más allá)". Cf., *SAM*, p. 345. Es preciso entender al respecto que las cuestiones de la iterabilidad y la diseminación se encuentran incorporadas en el trecho que Marchant dice intentar *entender*, todo aquello que desde el nombre propio lleva hasta la contrafirma (por ejemplo, la de la hermana que rompe, en *Glas*, y también en Marchant, el monopolio del deseo); problema –como señala el propio Marchant en la Primera escena, viniendo de la lectura de *El evangelio según San Marcos* y remitiendo en nota al Apéndice en el que nos encontramos– "de la doble marca de la familia en la filosofía de Hegel" Cf., *SAM*, p. 53. Sobre la cuestión del deseo y la hermana, cf. *G*. p. 186a. No dejamos de insistir en la importancia de esa "doble marca", que implica el problema de la firma y el rasgo de la iterabilidad, cuestión que, y Marchant lo comprende muy bien, permite abrir (más de) una escena familiar.

[64] Tal como señalábamos en la nota anterior, Marchant reparaba ya en ello comenzando el libro, en la Primera escena (cf. SAM 52-53).

[65] *SAM*, p. 344.

consecuencia…a otra hermana", y entonces, "otra lectura, otro escuchar" (pluralidad de las hermanas); "así [dice Marchant] la hermana excede de raíz las categorías metafísicas de contingencia y necesidad"[66]. Lo que de ahí se desprendería es una ruptura con la "ilusión" que pretende identificar el texto consigo "mismo", o, cuestión que no es sino otra formulación de lo anterior, "hablar de multiplicidad de sentidos verdaderos o posibles…[y, agrega,] en esa farsa, debilidad o cobardía, sólo cree el Discurso Universitario". En seguida Marchant cita un pasaje de *Glas*, donde Derrida viene hablando del "poder inalienable de la mujer…*la ironía*". Antes del pasaje que Marchant transcribe, señala Derrida:

> La ley humana, la ley de la comunidad racional que se instituye contra la ley privada de la familia, reprime siempre la feminidad, se alza contra ella, la ciñe, la aprieta y la comprime. Pero la potencia masculina tiene un límite – esencial y eterna: el arma, impotente sin duda, arma todopoderosa de la impotencia, el golpe inalienable de la mujer, es *la ironía*. La mujer "enemigo interior de la comunidad", puede siempre estallar de risa en el último momento, sabe, en las lágrimas y en la muerte, pervertir la potencia que la reprime. El poder de ironía –la posición irónica más bien– sostiene –silogísticamente– a aquello que el amo produce y procede de lo que él reprime, lo necesita y regresa ahí[67].

Sigue a estas líneas del texto, las que cita Marchant, a propósito de la analogía entre Antígona y Cibeles: "la hermana-muerte", "la madre muerte", al decir de Marchant. Señala Marchant, de paso, que el "Discurso Universitario", el que lee el texto como "el 'mismo' texto" o ve multiplicidad de sentidos que remiten siempre a lo *mismo*, se agota, muere "sin fuerzas en los brazos de la hermana-muerte, de la madre muerte": he ahí su *poema* "único". Cabría tal vez entender estas referencias a la hermana que derivan en una crítica al Discurso Universitario como discurso que trabaja sobre la ilusión de un texto igual a sí mismo, como dirigidas contra un tipo de saber que no puede lidiar con aquello que reprime (el nombre de la hermana daría cuenta precisamente de aquello)[68]. Entretanto, Marchant ha debido *pasar* por una distinción

---

[66] *SAM,* p. 344.
[67] *G*., p. 210a.
[68] Podríamos plantear que para Marchant el "Discurso Universitario" (chileno, en primer lugar) funciona con supuestos de unidad y *simplicidad*, pero desbordado por dentro, excedido, carente, internamente des-organizado. En este sentido –y quisiéramos marcar un contraste– la lectura que propone Nelly Richard en "La cita académica y sus otros" [incluido en el volumen en torno a P. Marchant, *Prestados nombres* (2012)], asume a veces por una suerte de *complicidad* (algo que no puede dejar de reconocerse para no desconocerse uno mismo) que *el saber* es una forma orgánica, que la universidad no está ella misma deformada [Por lo general se encuentra en Richard una *confianza* en que *hay* cuerpo organizado. Cf., Nelly Richard, "La cita académica y sus otros", Miguel Valderrama (ed.), *Patricio Marchant. Prestados nombres*, Buenos Aires, Palinodia-La Cebra, 2012, pp. 43-54. Aunque hay que reconocer que para la propia Richard no se trata de simple homogeneidad. Lo señala por ejemplo en *Crítica y política*: "Ni el orden ni el poder ni el mercado son uniformes en sus gramáticas de la dominancia. Las instituciones tampoco son homogéneas: su terreno no es parejo y, por lo mismo, existen suelos de mayor o menos porosidad, contornos de mayor o menos elasticidad para que la crítica elija el lugar más propicio (bordes y entremedios) desde donde poner en tensión los equilibrios regulados de los bloques de poder [concepto poulantziano sobre el que habría que volver] y dominación del sistema al que se enfrenta". Cf., Nelly Richard, *Crítica y política*, Santiago, Palinodia, 2013, p. 42. Todo esto para decir que cabría tal vez reconsiderar el énfasis en la cuestión del estilo por parte de Marchant, que vincula también con el problema del nombre. Un ejemplo: "…el Discurso Filosófico existe en las Universidades chilenas sólo como rechazo de la realidad. Definamos aquí la operación de la realidad,

entre una familia privada y la comunidad de los hermanos donde la "potencia masculina" tocaría su límite. Constituiría esta una precisión importante porque aclara que el familiarismo no siempre está donde se cree, cuestión que revelará su importancia un poco más adelante, en la parte II de este apéndice (punto 6, pp. 348-49), y también en el cuarto apéndice (p. 357). Transcribimos, en extenso:

> 6. Un día, de golpe, tantos de nosotros perdimos la palabra, perdimos totalmente la palabra. Otros en cambio –fuerza o debilidad– (se) perdieron esa pérdida: pudieron seguir hablando, escribiendo, y, si cambio de contenido, sin embargo, ningún cambio de *ritmo* en su hablar, en su escritura. Destino, esa pérdida total fue nuestra única posibilidad, nuestra única oportunidad. Así, y dejando a un lado ese concepto tan limitado de generación, ausencia de pensamiento, pues es necesario aquí hablar con rigor, la realidad produjo una nueva escena de escritura. Escena que teóricamante así se define: abandono de la problemática del sujeto, trabajo en la cuestión de los nombres; y porque escena, ningún logos, doctrina o razón –o peor: una "personalidad"– que la domine; toda diferencia en las voces de la escena, cuestión sólo de ritmo, de fuerza –este libro, por ejemplo, no hubiera sido posible – hubiera sido otro– sin "las palabras que me faltan" de la *Devoción* de *Anteparaíso*[69].

La cuestión de la "pérdida de la palabra" bien podría marcar una suerte de 'tópico' en lo que concierne al proyecto filosófico de Marchant, algo así como el lugar donde el pensamiento de Marchant se apostrofa y lega una herencia que, en este caso, sería *ético-política*; apóstrofe que desdobla el mutismo al que el mismo Marchant alude y cuya detonación refiere, a una pérdida ocurrida "de golpe", fechando sin fechar: 11 de septiembre de 1973[70]. No negando de ningún modo la importancia de este señalamiento de Marchant –"catástrofe" nacional, dirá en otra parte[71], que marca y relanza el *ritmo* de su escritura–, lo que podríamos llamar el deseo apostrófico que exigiría pensar, ante todo, *la pérdida*, todas las pérdidas que *la catástrofe* ha hecho *realidad*, por tanto, que consignaría la exigencia de *no perderse* ninguna pérdida, nos parece oblitera lo mismo que se quiere explicar, cuestión que ocurriría toda vez que se

---

de nuestra realidad; realidad es ahí donde fuerza, dolor, pasión y concepto se soportan y se mantienen; ahí donde el nombre de Chile, es decir, de Lationamérica, es cuestión y el no preguntar por él, el no proponer nombre, acusación: cuestión de estilo o de falta de estilo" (*SAM*, p. 109).

[69] *SAM*, pp. 348-349.

[70] A tomar espesor a este señalamiento de Marchant sin duda contribuyen Pablo Oyarzún y Willy Thayer, desde las primeras líneas de su "Presentación" al volumen de inéditos de Marchant, *Escritura y temblor*. Señalan allí los presentadores: "En diversos tonos y contextos Patricio Marchant se refería a la situación experiencial provocada por el golpe de Estado de 1973 como la de una pérdida de la palabra. Con esto no aludía únicamente a la violenta interdicción que pesó durante tantos años sobre toda emisión siquiera microscópicamente pública de contenidos o símbolos ideológicos identificables con la 'cultura de izquierda', que en los sesenta y a comienzos de los setenta había alcanzado visos de hegemonía. Se trataba, ante todo, de la relación entre el pueblo y los nombres, nombres de su habitar histórico o, en todo caso, de la posibilidad histórica de tal habitar" (*ET*, p. 9). Por su parte, Villalobos-Ruminott en los capítulos 4 y 5 de *Soberanías*, asumirá este encuadre de una manera que no sería desmedido denominar *sorda*: lo que él mismo desarrollará como "la hipótesis del golpe a la lengua" (v. pp. 159 y ss.).

[71] Esto, en "Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende" (1989/90). Cf., *ET*, pp. 213-214.

cediera a la tentación de otorgar al "acontecimiento" del golpe el lugar de un *centro* para el proyecto filosófico de Marchant[72].

Abierto por sus costados el apóstrofe, haría falta reparar en aquello que Marchant está queriendo abandonar en pos de dar cuenta de la producción de "una nueva escena de escritura" (escena cuya emergencia obedece a la "realidad"). Se trata de la idea de "generación", "el concepto tan limitado de generación"[73]. Dice Marchant: "dejando a un lado ese concepto tan limitado de generación", producción de una nueva escena de escritura, que se define por el "abandono de la problemática del sujeto, [y por un] trabajo en la cuestión de los nombres"[74]. Pero el abandono de la problemática del sujeto implica el previo abandono del concepto de generación: la noción misma de escena (la especificación de una "nueva escena de escritura", el "cambio de *ritmo*"), dependen de ello. Podría plantearse que es la refutación del concepto de generación el que permite enlazar la "realidad" con la "nueva escena de escritura": sin ese enlace (que es un enlace destructivo, desconstructivo) no hay posibilidad de abrir la historicidad del texto. Esto ha ocurrido toda vez que el trabajo con los nombres en el texto de Marchant ha desbordado, por la vía de la contrasignatura, una dimensión familiarista con respecto al deseo de nominación[75].

---

[72] De este *centro* se podría decir lo mismo que se puede decir de cualquier centro estructurante: detiene el juego que él mismo abre. A veces pareciera querer respetarse su carácter "acontecimental", pero eso no es más que una apariencia. Habría que mostrarlo en detalle: trabajos como los que han desarrollado Idelber Avelar, Willy Thayer o Federico Galende en torno a la cuestión del golpe operan morfológicamente. Cuando el golpe se piensa en relación con las obras, ya no sólo en relación con la historia, entonces el acontecimiento cede el lugar al centro.

[73] *SAM*, p. 348.

[74] *SAM*, pp. 348-349.

[75] En efecto, luego de la alusión a *Anteparaíso* de Zurita en el pasaje transcrito, Marchant remite en nota al pie al concepto de generación. Transcribimos: "Pre-orteguiano, orteguiano o no enteramente orteguiano, porque el 'concepto' de generación nada sabe de escenas, una 'generación' que no alcanza a constituirse como escena, constituye tan sólo eso: una 'generación'. Y cabe preguntar si la compulsión por designar como tal o cual 'generación' a un conjunto de escritores, ese bautizar, no significa más bien el deseo oculto de enterrar –o enterrarse– a esos escritores –con esos escritores" (*SAM*, p. 349) . A propósito, en la "Introducción" que ya hemos mencionado a un volumen en torno a Jacques Derrida publicado en mayo de 2015, hacíamos hincapié en las primeras páginas del libro de Sergio Villalobos-Ruminott, *Soberanías en suspenso.*, por respecto precisamente, como ya hemos dicho al comienzo de la columna del animal, a un familiarismo y deseo de pertenencia (descuido *irresponsable* con respecto a la cuestión del nombre) que arraiga en la intención explícita de establecer un recorte generacional. Nos parece, en efecto –y cuando escribíamos esa "Introducción" mirábamos todavía de reojo los pasajes de Marchant que leíamos un poco más arriba–, que Villalobos-Ruminott erige un *Mausoleo* para enterrar a toda una generación (o a *más de una*) y enterrarse con ella. Sobre un recorte de este tipo, en *Crítica y política*, Nelly Richard citará a Federico Galende a propósito de lo que en los tres libros de entrevistas de este último (*Filtraciones. Conversaciones sobre el arte en Chile*) donde *tres generaciones* recorren, para Richard, "los signos de rechazo y atracción que el nombre de la Avanzada todavía genera, pese a su lejanía en el tiempo y la cantidad de ecos y reverberaciones transmitidos desde su origen" (p. 170). Y entonces la cita de Galende: "Así resume F. Galende el itinerario recorrido por los tres libros [*Filtraciones*]: 'en el primero de ellos abordábamos la relación arte-política en la época de la configuración de la Escena de Avanzada y en el segundo lo hacíamos conversando con parte de la generación que siguió a la publicación de *Márgenes e Instituciones* y que enfrentó, durante los años 90's, el avatar amargo de hacerse un lugar en un campo artístico vigilado por los dogmas conceptuales del período anterior. La generación que participó de este tercer volumen habla con cierta soltura, quizá con la que es propia de quien ya no se siente obligado a enredar sus causas vitales o teóricas en los imperativos del trauma'. Federico Galende, *Filtraciones III*, op. cit., p. 7" (*Crítica y política* p. 171). En este libro participan, entre otros/as, Rodrigo Zúñiga, Voluspa Jarpa, Ana María Risco, Pablo Ferrer, Bruno Cuneo, Miguel Valderrama y Víctor Hugo Robles. Habría que ver, en todo caso, hasta qué punto se podría hablar de una *soltura* en los términos generacionales que Galende

De hecho, en el Cuarto Apéndice ("Escenas-grafías"), insistirá Marchant en la cuestión de la generación y en la "compulsión" a enterrarse junto con los muertos. Y por cierto, la cuestión de los nombres (propios), se encuentra allí concernida. Pasaje este que marca otra vez el traspaso de una frontera, entre una "pérdida total" marcada por la "ausencia de pensamiento" y la producción de "una nueva escena": "escena" que sería producida por "la realidad", pero "realidad" (la "pérdida total" de la palabra es esa "realidad") de la cual no se podría dar cuenta sin cambio de ritmo ("ningún *logos*, doctrina o razón –o peor: una 'personalidad'"); hablando de "escena" toda vez que resulta insuficiente, "limitado" (¿y limitado de qué o con respecto a qué si no es de la "realidad"?), hablar de "generación":

> Pregunta dirigida a los que creen en el pseudo-concepto de generación: ¿en *El Retablo* está representada una 'lucha de generaciones' o no, más bien, tiembla más bien una sola gran escena? Agreguemos, aclaremos, al pasar, que, de todos modos, en el pseudo concepto de generación están incluidas –no podría ser de otra manera, nada es sin escenas– escenas; así, ésta: la historia, no como destino (*Schicksal*) sino como 'voluntad subjetiva' de un nombre propio (además, ya se dijo, la compulsión de liquidar a la 'generación')[76].

enuncia (y a los que Richard suscribe). Y por otra parte, cabe la pregunta acerca de en qué tramo de una soltura generacional Villalobos-Ruminott *querría ser* inscrito.

[76] *SAM*, p. 357.

TESTIMONIO DE CIRCUNSTANCIAS (PARÁFRASIS).

> *« Menciono estos antecedentes para que se pueda forjar en la Mente del Lector una idea de lo que los siloistas de un Grupo de Autoconocimiento al cual solía asistir los primeros meses de este año habrían llamado el "clima" (síquico) de esta escena… No cuento toda la verdad porque es imposible y absurdo, en tanto requeriría explayarme ad infinitum sobre todos los hechos y los factores, las formas y las imágenes, los protagonistas y los antagonistas, con su múltiple juego de conflictos y alianzas; cuento, simplemente, lo que me parece pertinente y relevante o determinante; no diré, por ende, ni aquí ni en lugar alguno quién era realmente quien estaba abocado a la insólita tarea de extraer humo presuntamente de "mariguana" de un huso blanco llamado "pito", porque no estoy en condiciones de, o en disposición para hacer algo tan absurdo como reconocer a una cara entre un grupo, lo cual supongo que sería la única forma de identificar a quien realizara la susodicha tarea, para lo cual habría que "hechar el guante" al "piteador", lo que parece resultar algo un tanto dificultoso; y, aun cuando quisiera o estuviera dispuesto a identificarlo, no podría, en tanto no sé cuál pueda ser el nombre de este sujeto, ni su apodo o alias en caso de que lo tenga, e incluso la imagen física que de él tengo es borrosa. Puedo afirmar eso sí que no era yo ni tampoco el llamado Cantri, aunque es dable opinar con algún grado de certidumbre que la "mariguana" que se utilizase para liar el llamado "pito" había salido de la que él tenía consigo ».*
>
> Rodrigo Lira, "Declaración jurada" (1977).

Lo apuntamos, *cerca del final*: cuando hemos apostado a publicar un volumen en torno a Derrida (*Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]* – Pólvora Editorial: Santiago de Chile 2015), y cuando antes de esa publicación hemos venido insistiendo en la especificidad de un modo de poner en práctica la filosofía que se liga con un pensamiento en torno al arte (especificidad referida a una superficie de recepción –la del estado chileno– en un trayecto que abarcaría por lo menos tres décadas), y cuando con respecto de dicha práctica insistíamos en la dificultad que la filosofía de Derrida le ha supuesto, al punto que debe ser *adaptada* a lo que se muestra como –lo decimos con Ernesto Feuerhake– "toda una idea, toda una forma de vivir el trabajo, y en particular el trabajo filosófico", es porque:

1) Nos ha interesado entender la especificidad de una práctica teórica cuya relación con la filosofía es de *denegación* y a la vez de *deuda*, y también, de un modo de recepción de este pensamiento que rechaza su pertinencia filosófica, para encaminarnos a reconocer su "afecto político" (una afección o más bien un *afectarse*). No obstante, del modo en que ha sido

planteado, esto no podría ser reducido a una *defensa* de la filosofía como institución solidaria de un discurso servil [al] *poder* (opresión de este discurso sobre otros y solidaridad con sus manifestaciones) en cualquiera de sus variantes. Estar defendiendo todo aquello es un recurso que podrá tomar el lector resentido (afectado), al nivel del *juicio estíptico*[77], que verá en nuestra tentativa una apuesta por preservar lo que cierto *sentido común*, cierta *idea del trabajo y del trabajo filosófico* precisamente llamaría, o a remover o a preservar: *la filosofía*, para empezar, su autoridad en el juicio o la instauración de su *facultad* como su figura y la figura de la Universidad como su espacio privilegiado y su *dominio*. No esté demás decir –*cosa* en la que hemos insistido– que una toma de posición cercana a esa se encuentra demasiado *segura* de lo que *la* filosofía *es*, cuestión que –y es lo que define a dicha toma de posición– no se logra sin hacer de la hipocresía una habilidad. Hipocresía que pasaría por deslindar el terreno filosófico con un concepto de filosofía cerrado a la eventualidad de su desajuste, pudiendo este *venirle* no sólo una vez que se han zanjado sus límites sino cuando estos ya no se pueden transgredir (tratamiento de un concepto con pericia de taxidermista), es decir, sólo en la medida en que le son impuestos *soberanamente*: momento en que una idea de la filosofía se puede *administrar* porque se vuelve igual a sí misma. *Idea de la filosofía* que se utiliza entonces como coartada para validar la pertinencia de una práctica conceptual cuya oportunidad de despliegue depende de un *juego de manos*: con una mano se deciden los límites, las fronteras, de acuerdo a un criterio de indiferenciación empírica, historicista si se quiere, y con la otra se borran de acuerdo a un cierto ideal regulador (*toda una idea del trabajo y del trabajo filosófico*) para que la práctica conceptual despabile *absuelta por anticipado* del mismo dominio cuyos límites ha zanjado la jornada anterior. Es lo que se podría llamar una *despolitización*. A propósito, sobre un "juego de manos (*tour de passe-passe*)" habla Derrida en *Espectros de Marx* por respecto a Francis Fukuyama, que se mueve entre la empiricidad del acontecimiento histórico y la naturalización de un ideal que rechaza "todo *el mal*, todo lo que *no va bien* en los Estados capitalistas y en el capitalismo" (y que por tanto niega la posibilidad del acontecimiento que se acredita *con una mano*). Es preciso tener esto en cuenta cuando hablamos de una cierta *idea* de la práctica filosófica y de su juego de manos. En este sentido, señala Derrida: "[e]n cuanto al juego de manos entre la historia y la naturaleza, entre la empiricidad histórica y la trascendentalidad teleológica, entre la pretendida realidad empírica del acontecimiento y la idealidad absoluta del *telos* liberal, no se puede hacer fracasar dicho juego de manos más que a partir de un nuevo pensamiento o de una nueva experiencia del acontecimiento, y de otra lógica de su relación con lo fantasmático" (EM 118). Cuando hablamos de *hipocresía* entonces, se trata de un juego de manos o engañifa (*tour de passe-passe*) lo que habría que intentar comprender. Por otra parte, lo que se nos ha objetado con respecto a la filosofía vincula con el convencimiento de que lo que estaríamos intentando hacer es una defensa autoral. Inviable de entrada nos parecería hacerlo con un autor que ha trabajado un concepto de firma (y en el que nos hemos interesado bastante) que hace explotar la identificación del autor o su defensa (y lo mismo cabría decir con respecto a lo que dicho *autor* hace –Derrida, por cierto– cuando trabaja *filosóficamente*: se juega en eso una desconstrucción).

---

[77] **estíptico, ca.** (Del lat. *styptĭcus,* y este del gr. στυπτικός, astringente). **1.** adj. Que tiene sabor metálico astringente. **2.** adj. Que padece estreñimiento de vientre. **3.** adj. Estreñido, avaro, mezquino.

En este sentido y en lo que concierne a esas objeciones, creemos que nuestro problema no ha sido calibrado en su pro*grama*, pues nuestras apuestas teóricas *ya* han partido por trabajar tanto la cuestión de la filosofía como la del nombre. Improbable les será a esos posicionamientos entonces desentrañar el momento *imperdonable* de una confrontación, pues lo que así se busca simplemente *no aparecerá*, a menos que el detective ponga él mismo las pruebas con las que resolverá el dilema que convierta su perspicacia en insigne para los demás.

2) A partir de lo que sería este primer reconocimiento general (que concierne a la *situación* de una práctica teórica, al reconocimiento de dicha *situación*), nos hemos interesado por su dimensión *familiarista* y *celosa* (dimensión vinculada ciertamente con el problema del "afecto político" –que abríamos varias páginas más atrás con Feuerhake– que se implica como economía de distribución de fuerzas y de relaciones con el poder). Constituye este un hilo que no hubiésemos podido reconocer sin los desarrollos abiertos por los filósofos chilenos Iván Trujillo, René Baeza y Patricio Marchant. Tres autores que han elaborado la mayor parte de su trabajo en una relación estrecha con la desconstrucción de Derrida. Sería entonces por la vía de Derrida que la dimensión celosa y familiarista de una práctica teórica ha podido ser formulada: relación con la desconstrucción de Derrida que *en el presente escrito* mostramos ya no puede ser *sólo chilena*. Nos interesa la puesta en juego de operaciones múltiples, "estrategias políticas" en el sentido en que un crítico cultural sólo *complicado trascendentalmente* podría entenderlo. Y todo esto ha tenido que ver con una preocupación por la estrategia en filosofía que ha abierto a pensar –desde la filosofía de Derrida– el problema de un "*punto de reunión* familiar" (cuestión que se puede apreciar en Iván Trujillo) y trabajar una "escena de familia" (como lo ha hecho Patricio Marchant). Cuestiones que también se juegan en el trabajo de Baeza en torno al propio Marchant, reevaluando su filosofía y complicando, a través de un trabajo que tiene que ver con la retórica, su *estetización*.

Con respecto entonces a una práctica teórica que se ha articulado en base a una *denegación* de la filosofía que implica a la vez una *deuda* con ella (que ya veíamos vienen presididas por una *celosía* y una *hipocresía*), nos ha interesado reconocer el problema de un *punto de reunión familiar* a propósito de la recepción de Walter Benjamin en el contexto chileno desde finales de los años 70. No constituyendo la única simiente en lo que respecta a esa *escena de familia* se habilita a través de Benjamin un *modo de trabajo* que discutiendo a la filosofía sin dejar de filosofar no podrá hacerlo más que desde el arte. Sin embargo, no nos interesaba rechazar *el pensamiento benjaminiano* ni el potencial de intervención que le es solidario, sino en razón de qué una serie de autores producían *celosamente* un punto de reunión *a propósito* de Benjamin (toda vez que reunirse *en un punto*, de otro lado, podría depender más de un encuentro (*rencontre*) que de una celosía…y esto se podría pensar con Louis Althusser, lectura y fascinación por este autor que le debo a Marcelo Rodríguez, a su lectura de Althusser y al porvenir de la intervención de Althusser tal como está siendo trabajado en diversos lugares de América Latina: el coloquio realizado en Buenos Aires en octubre de 2015 por los 50 años de *Leer El capital* es prueba *fe*haciente de ello).

Ahora bien, cuando en una tesis de pregrado redactada entre 2010 y 2011 –parte de ella publicada al año siguiente con el nombre: "Ni Richard ni Thayer. Deconstrucción, firma,

interrupción"– nos interesábamos en la recepción –principalmente chilena– de la lectura emprendida por Derrida en torno a Benjamin en la segunda parte de *Fuerza de ley* (1994), se trataba de una hipótesis de trabajo que partía de las inquietudes ya enunciadas. Por ello es que lo que buscábamos no se jugaba en simplemente reconocer un diferendo de interpretaciones (aunque por supuesto había que pasar por los conceptos en disputa) o una "mala comprensión" de un lado o del otro (puerilidad sobre el *sentido literal* de los conceptos a la que había que hacerle frente con un concepto de repetición que pudiese relacionarse de manera efectiva con la historia sin ceder a una naturalización anti-filosófica: el concepto de *iterabilidad*).

Podríamos decir –y con esto quizá no se dice mucho– que se trataba de identificar los motivos de una resistencia a la desconstrucción. De nuevo: no para *defender* algo así como *la desconstrucción* (y cómo hacerlo *pasando por fuera*) sino para explicitar una necesidad que se imponía *de iure* y *de facto*. Dicho del modo más banal: la necesidad de un *rechazo*.

No obstante, lo que buscábamos no aparecerá en toda su envergadura sino un poco después de la formulación de esa primera hipótesis de trabajo: a propósito de todo aquello que hemos podido observar entre dos proyectos de libros colectivos: *Louis Althusser: filiación y (re)comienzo* (editado junto a Marcelo Rodríguez en 2012) y *Fenomenología, firma, traducción [en torno a Jacques Derrida]* (2015). Entre paréntesis, y propósito del *punto de reunión benjaminiano*, el trabajo con Benjamin en Chile ha ido mutando a un ritmo que sería preciso leer con detención. La última publicación que, *con respecto (re-spectrum)* a lo que hemos llamado en otra parte una *institución de la interpretación* (v. Derrida "Interpretations at war"), trabaja explícitamente a propósito de Benjamin, es el libro de Miguel Valderrama *Traiciones de Walter Benjamin* (La Cebra, 2015). Un libro que no es solamente sobre Walter Benjamin sino que también (o *más bien*) sobre Pablo Oyarzún. Oyarzún que ha sido *traductor* de Benjamin *en más de un sentido*.

3) Buscando comprender en qué estribaría *la necesidad de un rechazo* para una escena de familia que no puede evitar lo que recibe (eso que se llama una *deuda*), nos ha interesado reconocer una insistencia, que se expresa en la dificultad para un pensamiento desconstructivo, de no dejarse reducir a una filosofía trascendental al mismo tiempo que no puede romper con ella. Se ve que esto es así en los primeros trabajos de Derrida en torno a Husserl y se explicita (cosa que mostrábamos en la PRIMERA ESCENA de este escrito) en *De la gramatología*. No obstante, esa estructura compleja de recepción seguirá apareciendo por todas partes en el trabajo de Derrida. Tanto es así que nos ha parecido tratarse de una complejidad que gravita en una cierta *exigencia de lectura* de su filosofía (de otro modo se corre el riesgo de bloquear de manera *precipitada* cualquier *paso*, el *tono* requerido, cierto aumento de la "superficie de impresión y por lo tanto [de] la capacidad de vibración": "El timbre, el estilo y la firma son la misma división tachadora de lo propio" (Derrida, *Marges* XIII)). Lectura entonces que *exige* lidiar con una estructura compleja de recepción. Y estructura que, a su vez, viniendo *ya exigida* en su recepción, desata nuevas complicaciones para quien se confronta con esa exigencia. En ese hilo, a dicha estructura general podríamos designarla como una *complicación*. Con *complicación* hablamos de una dificultad imprevista y que no se puede determinar con claridad desde dónde viene. Se trata también de lo *difícil* de un pensamiento y que *agrava* aquello que ya parecía serlo. De ahí que lo que nos ha interesado con respecto a algunos contextos acotados de la recepción

de la filosofía de Derrida es el rasgo de esta *complicación*. No lo podíamos determinar hace cuatro o cinco años pero lo vemos un poco mejor ahora: a esta *complicación* toda una manera de concebir el trabajo filosófico, la ocasión de escribir, sólo ha podido hacerle frente denegándola, por medio de diversas prácticas de obliteración y de rechazo que constituyen una táctica de apropiación, un orden de conocimiento y de habilidad (y todo esto ya no sólo en relación con el medio teórico chileno sino que como una constante explicable de modo mucho más general). En esta medida, la práctica de obliteración, de denegación compulsante con la filosofía que a nuestro juicio define el trabajo de Sergio Villalobos-Ruminott –y que viene trabajada por una *escena de familia* que lo hace posible– nos ha parecido digna de atención por el modo reinstaurador en que se presenta esta tentativa: la operación de control de una *complicación*, y por el modo intransigente en que se lleva a la práctica. Aunque Villalobos-Ruminott ha sido aquí un testaferro (*prête-nom*) y no un ©

6 de noviembre de 2015