

# FILOSOFÍA Y (POST)DICTADURA: A PROPÓSITO DE PATRICIO MARCHANT

MIGUEL VALDERRAMA  
Universidad ARCIS

## Resumen

El presente texto ensaya una aproximación al carácter autobiográfico de la escritura de Patricio Marchant. En base a una relación con el último Nietzsche, se apuesta por la experiencia de la “muerte a medias” como experiencia articuladora de la escritura, como intensidad que imprime en ésta un carácter testamentario (póstumo). Se trataría de una escritura que registra tanto el temor a lo acaecido (lo que deja “medio muerto”), como a lo difuso de esos límites a los que va a dar ese sujeto: vida-muerte, razón-sinrazón, saber-no-saber.

*Palabras clave:* escritura, Marchant, autobiografía, temor, muerte.

## Abstract

This paper attempts an approach to the autobiographical nature of Patricio Marchant's writings. On the basis of a link with the later Nietzsche, the experience of “incomplete death” is posited as the articulating principle of writing, which instills in it a testamentary (posthumous) character. Such writing would thus register the fear of both past events (which caused the incomplete death) and of the diffuseness of the boundaries awaiting the subject: life-death, reason-unreason, knowing-not knowing.

*Keywords:* writing, Marchant, autobiography, fear, death.

En un gesto que lo hermana al Nietzsche de *Ecce homo*, Patricio Marchant publica *Sobre árboles y madres* a la edad de cuarenta y cinco años, en la mitad sin sombra de lo que suele llamarse el mediodía de la vida. Refrendando el gesto autográfico nietzscheano, reclamándolo como lo más propio de su pensamiento, el filósofo sale del atermiento de la escritura en el cenit de la vida. Tras casi una década oscura de silencio, hay, de pronto, la necesidad de escribir, la urgencia y la obligación de escribir. Fidelidad a la filosofía como “trabajo de escritura”, anota Marchant, como “deber de escribir nietzscheanamente” (Marchant, 1984: 81). Después de siete años “sin poder escribir nada”, de *golpe* el activo de un dolor se invierte: es el pasaje a la escritura.

Si Platón comienza a escribir luego de la muerte de Sócrates, si la *Commedia* es la labor de una voz enlutada por la pérdida de un amor imposible, si los *Ensayos* de Montaigne son el monumento filial a la memoria de Étienne de la Boétie, habría que advertir, entonces, en la destinación de *Sobre árboles y madres* el lugar más propio donde se dan cita duelo y autobiografía en la filosofía nacional. Portador de un secreto que hace temblar, Marchant concibe este pasaje a la escritura como el trabajo de un duelo imposible, como el acto de una destinación incierta. Retomando una frase hurtada al psicoanálisis, podría decirse que la escritura marchantiana es la memoria de un temor inminente a “lo que ya ha tenido lugar”.<sup>1</sup> Memoria que hace de *Sobre árboles y madres* un texto de duelo, una carta o tarjeta de amor ennegrecida en el correo aeropostal de la filosofía.

En el linde de la vida y la muerte, más allá o más acá de la vida-la-muerte, Marchant no deja de escribir su vida. La escribe una y otra vez. Perdido en la *selva oscura*, avasallado por el fantasma del poema, por el encallamiento del duelo, el filósofo busca relatarse aquellas escenas inconscientes que organizan su escena de escritura. Para ello recurre a nombres propios y ajenos, a fechas y firmas diversas, a iniciales y abreviaturas, a erratas y tipografías. De ahí la apariencia “degenerada” de su escritura, la confusión joyceana de memorias y estilos que hacen de *Sobre árboles y madres* el *Finnegans Wake* de la filosofía chilena. Retenido en el umbral de *Ecce homo*, en la sombría cripta autobiográfica que el libro es, Marchant busca a su manera enterrar a un muerto. Al igual que *Finnegans Wake*, la operación hipermnésica que organiza y domina la escritura de *Sobre árboles y madres* no tiene otra finalidad que la de responder a la llamada de la muerte. En la mitad de la vida, se trataría de velar a un muerto, de pasar la noche en vela aferrado a la estela de su memoria. La fidelidad que se profesa a esta memoria de vida y muerte dictaría el mandato testamentario que la escritura marchantiana buscaría imponer a toda lectura presente de la filosofía. ¡*Wake!*, ¡vela!, aunque ya todo esté perdido,

---

<sup>1</sup> La frase de Donald W. Winnicott se encuentra en el diario de duelo que Roland Barthes lleva tras la muerte de su madre. Véase, R. Barthes, *Journal de deuil: 26 octobre 1977 - 15 septembre 1979*, Paris, Editions du Seuil, 2009 [Anotación del 10 de mayo de 1978].

aunque el temor inminente a lo que ya ha tenido lugar vuelva imposible distinguir entre vida y muerte, entre *la vida* y *la muerte*. ¡*Wake!*, ¡sostén la vigilia de la escritura!

El *wake* joyceano acompaña en todo momento la puesta en abismo que organiza la especulación autobiográfica en *Sobre árboles y madres*. El mandato testamentario que resuena en la memoria de este *wake*, y en la memoria de las múltiples máscaras que lo disimulan y encubren, es el de un duelo imposible que pone y depone a la vez la especulación autobiográfica sobre la vida y la muerte.

Hacer el duelo de la propia vida, comparecer a la llamada espectral del más allá de la vida y la muerte, sería acaso la lección auto-bio-tanato-heterográfica que un Nietzsche moribundo legaría a la filosofía. Cuestión de aprender a leer a Nietzsche, advierte Marchant, sobre todo *Ecce homo*.

Muerto a medias, y destinado en su otra mitad a un sacrificio que le vendría de Dioniso y el Crucificado, el firmante de *Ecce homo* quería sobrevivir a la muerte en el propio envío de su escritura, en la afirmación trascendental del doble “sí” de su firma. Entre el día y la noche, entre *Ulysses* y *Finnegans Wake*, entre la madre y el padre, Nietzsche buscaría despertar a la vida, despertar a la muerte, buscaría mantenerse en la vela de la razón ante la posibilidad de su anonadamiento o hundimiento.

¿Lectura joyceana de *Ecce homo*? ¿Lectura que se desprende de la interpretación marchantiana de los problemas de la firma, el nombre y la autobiografía? ¿Lectura que busca leer en *Finnegans Wake* el trabajo de duelo en la postdictadura, que insiste en advertir en esa “historia del mundo” la infinita tarea del lenguaje y de la memoria, del testimonio y la narración? ¿Lectura de una poética y de una política del testimonio elaborada en el límite de la experiencia, en el *wake* o *estela* de una experiencia literaria límite de la destrucción de la experiencia?

Aprender a vivir, aprender a morir. No de otra cosa habla Nietzsche. Y sin embargo, en aquello que vela o vigila en el trabajo de reescritura marchantiana del último Nietzsche puede reconocerse también el temor a lo que ya ha tenido lugar. Temor a no poder distinguir claramente la vida de la muerte, el mediodía del atardecer, el día de la noche. Temor a abandonar la guardia, a confundir la vigilia con el sueño, la salud con la enfermedad, la razón con la sinrazón. Este temor está presente en Marchant como escena que falta, como lapsus y saber de la escritura.

A partir de una tradición que lee a Sócrates con Nietzsche, y a Nietzsche con Sócrates, sabido es que este temor asedia toda transferencia testamentaria en filosofía, toda herencia o destinación por venir de las diversas historias de un nombre que se quiere póstumo. Así, en las escenas que faltan en la gran escena de invención de la filosofía cabría siempre observar la confesión de un secreto, el testimonio enloquecido y enloquecedor de una escena de pasión, transmisión y secreto. Escena de escenas, la gran escena político-

literaria de invención de la filosofía es bien conocida por Marchant. En un típico ejemplo nietzscheano de inversión platónica, el filósofo chileno presenta la escena de nacimiento de la filosofía en la estela del *wake* de la muerte (Marchant, 2000: 335-355). Retomando la lección nietzscheana del *Fedón*, Marchant vuelve con Nietzsche a las últimas palabras que Sócrates pronuncia a sus amigos antes de morir: “Oh, Critón, debo un gallo a Asclepio”. Palabras que recuerdan una deuda, el pago de una obligación. Palabras que parecen advertir que por salir de la vida el viejo filósofo está en deuda con el dios de la salud. Contra este deseo de muerte se alza la crítica nietzscheana:

Esta ridícula y terrible ‘última palabra’ significa para el que tenga oídos: ‘Oh Critón, ¡la vida es una enfermedad!’. ¡Cómo es posible! Un hombre como él, que había vivido alegre y como un soldado a la vista de todos — ¡era pesimista! Había puesto simplemente sólo una buena cara a la vida ¡y a lo largo de su vida había escondido su último juicio, su más íntimo sentimiento! Sócrates, ¡Sócrates *padeció la vida!* Pero se vengó de eso — ¡con aquellas palabras veladas, espantosas, piadosas y blasfemas! ¡Tenía que vengarse además un Sócrates! ¿Había un grano de menos generosidad en su sobreabundante virtud? — ¡Ah, amigos! ¡También tenemos que superar a los griegos! (Nietzsche, 1990: § 340).

A Sócrates se “le soltó la lengua”, protesta Nietzsche. No importa qué, nada justifica esta última palabra. Nietzsche querría callar al moribundo, querría que se llevara con él el secreto a la tumba. Acompañando esta queja, identificándose como quien dice con ella, Marchant lee en la condena nietzscheana de Sócrates una condena de la filosofía. Condena que parece exponer, asimismo, en su insistencia o reiteración, la doble negación de una escena de secreto y muerte, de duelo y traición. Por la complejidad de las identificaciones y denegaciones que están en juego en esta intriga enlutada, por el juego de máscaras que exhuman y velan a la vez los distintos nombres de Nietzsche y Marchant, no habría que olvidar el secreto temblor que se anuncia en el estremecimiento de Nietzsche con Sócrates, no habría que descuidar el secreto que se expone en la escena de transferencia amorosa que anuda el nombre de Nietzsche al nombre de Sócrates.

Así, y a contrapelo de cierta interpretación vitalista de la querrela de Nietzsche con Sócrates, habría que reconocer en el odio amoroso que Nietzsche le profesa a Sócrates el secreto saber de un terrible secreto. Nietzsche, que deseó ser el cantor de la alegría de existir y vivir, acabaría sospechando, y temiendo, que la vida sólo sea una enfermedad. Sócrates, al borde del poso sepulcral, habría revelado a Nietzsche este sombrío secreto. Sócrates sileno, portador de una verdad atroz, terminaría al final de su hora por confesar lo que pensaba de la vida terrenal. Nietzsche, pensador del embarazo, paridor de centauros, querría, sin embargo, formar parte de aquella “clase superior de espíritus” que sabrían pese a todo silenciar este funesto

saber. Nietzsche hubiera querido que Sócrates fuera en su hora final “igualmente grande en el callar”. Nietzsche querría que ese “monstruo burlón y enamorado” hubiese permanecido silencioso en el último instante de su vida. Tal vez si así hubiera sido, Sócrates habría formado parte de un “orden todavía más elevado de espíritu”. En este deseo manifiesto de Nietzsche, puede advertirse una secreta identificación de Nietzsche con el secreto de Sócrates. Identificación de un drama común de la existencia, de un secreto saber de la vida y la muerte que bien puede identificarse con la razón de la filosofía, con el partido de Platón. Nietzsche, en este punto, no parece estar demasiado lejos del Sócrates moribundo. Las alocuciones al sacrificio presentes en textos como *Ecce homo*, el *Crepúsculo de los ídolos* o *El Anticristo*, encierran el presentimiento de que muerto en vida, sólo se puede concebir la propia muerte bajo la forma del sacrificio, el legado y la inmortalidad. Si Platón hizo de la filosofía el velorio inacabable del cadáver de Sócrates (Oyarzún, 1996: 377), Nietzsche hizo de Sócrates moribundo el arconte mayor de un secreto-saber de la filosofía como saber de la vida, de una vida (no) consagrada y aun (no) sacrificada al saber.

Nietzsche habría buscado identificar la filosofía con la vida y la sobrevivencia, y, en el límite, en ese límite imposible de un saber más allá de la vida y la muerte, habría buscado oponer secretamente a la mortalidad de la vida, la inmortalidad de la filosofía. Los extremos se tocan. *Death is the highest form of life*, observa Joyce. La muerte es la forma más plena de la vida. Desdiciéndose, contradiciéndose, Nietzsche no se cansa de repetirlo, no cesa de identificarse una y otra vez con el drama del moribundo. La enfermedad de la que Sócrates va a sanar no sería la vida a secas, sino la clase de vida que llevaba Sócrates. Esta vida no sería otra que la *filosofía* como propedéutica mortificante, como ascesis o terapéutica espiritual: “Sócrates no es un médico, se dijo en voz baja a sí mismo: únicamente la muerte es aquí un médico... Sócrates mismo había estado únicamente enfermo durante largo tiempo” (Nietzsche, 1998: 50).

La filosofía, como denegación del secreto, se organizaría así sobre el desconocimiento de que hay secreto, y de que este es inconmensurable con el saber, el conocimiento y la objetividad. El odio amoroso que Nietzsche le profesa a Sócrates se identificaría por completo con el odio amoroso que Nietzsche se profesa a sí mismo. Este odio encontraría en las figuras del testimonio, el secreto y la muerte las metáforas-conceptos de un saber de la filosofía que horrorizaría al firmante de *Ecce homo*. Saber marrano, si es cierto que se llama marrano, figuradamente, a cualquiera que permanezca fiel a un secreto que no ha elegido, allí mismo donde habita, en casa del habitante o del ocupante, allí mismo en donde reside sin decir *no* pero sin identificarse con la pertenencia o la habitación (Derrida, 1996: 140). Saber organizado en torno a lo que Jacques Derrida llama el *motivo fenicio* en Nietzsche, y que se establecería sobre el velamiento del supuesto de que la destrucción de la vida

no es más que apariencia, destrucción de la apariencia de vida. Saber testimonial, de una palabra testimonial, que es ya siempre palabra de sobrevida, sobrevivencia.

Desde el punto de vista de la autobiografía, este saber de un no-saber es un saber de la muerte. Nadie más que el muriente puede testimoniar sobre aquello que está en relación con la muerte, con lo que la muerte porta consigo y que por ende es la vida misma. De ahí que si la autobiografía puede ser el duelo por la perpetua pérdida del nombre (“¡Escuchadme!, pues yo soy tal y tal. ¡Sobre todo, no me confundáis con otros!”), ella también puede presentarse al mismo tiempo como el autoanálisis interminable de un “yo” en el borde de la vida y de la razón, en ese borde o final que no pertenece ni a la vida ni a la muerte, ni a la razón ni a la sinrazón.

El derrumbe de Nietzsche, diagnosticado como parálisis, no consistió simplemente en un cese, una anulación o una destrucción, ha observado recientemente Avital Ronell. El derrumbe de Nietzsche es la muerte misma, presentándose y precediéndose en la parálisis. “Desplomado, vacío, mudo, Nietzsche después de 1889 es el lugar en el que la muerte se precede infinitamente a sí misma” (Ronell, 2005: 298). Y sin embargo, agrega Ronell, podría decirse que la muerte ha atravesado a Nietzsche desde muy temprano, obligándolo a presentarse, en cierto modo, como “ya muerto” antes de la muerte. Las identificaciones con el padre muerto, y con la madre decadente, con que se inicia el primer capítulo de *Ecce homo* tendrían por objeto multiplicar las escenografías del quiebre final, pluralizar y repetir las nombradías del confín y del límite, haciendo imposible el establecimiento de una frontera que separara claramente la vida de la muerte. La figura de un Nietzsche marrano, de un Nietzsche “guardián” y “prisionero” del secreto de la filosofía, terminaría por revelar finalmente la presencia de un testigo que, en el juego infinito de máscaras y velamientos, de exhumaciones y sepultamientos, parecería velar la agonía de Sócrates, prolongándola infinitamente, precediéndola y anulándola en las figuras del derrumbamiento y la parálisis, del sacrificio y el suicidio, de la razón y la sinrazón, del cálculo y la donación. La filosofía sería el testimonio vacilante de la memoria de este testigo, la “vigía” o “rehén” (*phroura*) de una vida puesta a su custodia y cuidado, según la clásica expresión del *Fedón*. Lo sepa o no, lo quiera o no, en la terrible noche del duelo, en el trance de la agonía y la locura, la memoria de este secreto conserva al marrano que es Nietzsche, antes incluso de que este conserve o guarde esta memoria de vida y muerte.

Ninguna lectura posible es una mala lectura. Se borra escribiendo, anota Marchant. De ahí que ante la máscara mortuoria de este Nietzsche-Sócrates, cabría retener por una vez las preguntas que un Marchant criptomarrano insiste en formular a la institución de la filosofía. ¿Qué sucede cuando ya no es posible oponer a la enfermedad de la vida el remedio de la filosofía? ¿Cómo distinguir entre sacrificio y suicidio, entre vida y sobrevida? ¿La enfermedad

de Sócrates no es también la enfermedad de Nietzsche? ¿Acaso el problema de Sócrates no es el problema de un hombre que se quiere póstumo, de un “yo” que busca por todos los medios “sucederse a sí mismo”, según la variación de una expresión de Lope de Vega que Nietzsche gustaba tanto citar?

Si el problema de Nietzsche con Sócrates es el de un gran educador que no creía en la vida, el problema de Marchant con Nietzsche es el de un profesor de filosofía que busca aferrarse a la vida y a la filosofía “cuando ya todo está perdido”. Problema de leer ante todo *en* esa identificación criptofórica del profesor de filosofía con el filósofo, una identificación fantasmática entre vida y filosofía, entre un saber de la vida y un saber de la muerte. Problema de estilo. Problema de la filosofía, de su sobrevivencia. En otras palabras, más afines quizá al registro autobiográfico de la escritura marchantiana, ¿cómo continuar enseñando, pensando, cuándo se cae en la cuenta de que la filosofía no es una terapéutica de la vida? ¿Cómo seguir filosofando cuando la propia distinción entre la vida y la muerte, entre vida y muerte, es trastornada por la experiencia del mal absoluto? ¿Cómo testimoniar, cómo responder a ese secreto saber de la filosofía, cuando ya todo está perdido, cuando el único deber es sobrevivir, más allá de las habladurías y la muerte, del platonismo y el suicidio?

En un juego de inversiones e identificaciones interminables con las firmas de Nietzsche y Derrida, Marchant no deja de retomar esta cuestión una y otra vez, no deja de inscribirla y enviársela entre esos dos duelos que son *Glas* y *Ecce homo*. Sin orden ni precedencia, la escritura de *Sobre árboles y madres* marcha piadosamente bajo el *wake* de la muerte. No se trata, por cierto, de la muerte del padre, ya sea el de Nietzsche, el de Derrida o el de Freud. El padre, precisamente, es aquello que la madre tacha en la escritura de *Sobre árboles y madres*. No se trata, análogamente, de la muerte de la filosofía, entendida ésta en su determinación metafísica o en su posibilidad historial. No. La muerte que sobrevuela todo el pensamiento de Marchant es la muerte de la madre. El filósofo llora la pérdida de la madre, se identifica a cada paso con ella, y como ella, se pregunta si la vida no será una enfermedad de la cuál sea preciso liberarse. De ahí que si Sócrates, en tanto “nombre eterno”, es “el nombre de todos los filósofos”, lo es sólo a condición de poner en acto en su agonía una escena de sobrevida que es preciso interrogar con urgencia.

La escena de Sócrates moribundo, que Marchant insiste en caracterizar como la escena de un gran y compulsivo rito de muerte y sobrevivencia, es la escena de un secreto encriptado cuyo código es necesario descifrar. La escena en cuestión habla de la vida y la filosofía, y en su relación parece oponerlas. Atento a aquello que la escena sustrae a la representación de la escena, a la escena que *falta* en la gran escena vocacional de la filosofía, Marchant busca llamar la atención sobre “lo no escrito *de* lo escrito” que habita

en el texto filosófico. Para ello, propone leer la gran escena socrática de la pasión, muerte y sobrevivencia de la filosofía a partir de esa otra escena de lectura luctuosa que es *El testamento filosófico* de Charles Renouvier (Marchant, 2000: 338). Releyendo la historia de la filosofía a través de la memoria fúnebre del personalismo de Renouvier, Marchant interroga la vocación y el destino de la filosofía, y, más allá, interroga la operación del platonismo como “operación de la historia de la filosofía”. Las escenas se repiten retornando en un juego sin fin. Renouvier actúa en su lecho de muerte el guión del Sócrates moribundo. Las escenas se miman y consienten. “Renouvier no hace sino *repetir*, en pequeño, lo que Sócrates-Platón hicieron en grande”. “Sócrates muere para vivir, para que su filosofía –su política– sea la ‘filosofía’ misma, sea la verdad misma. Sócrates, nombre eterno, nombre de todos los filósofos. ‘Sócrates’, nombre propio de Sócrates” (Marchant, 2000: 339). En la escena de fundación de la filosofía, anota Marchant, hay en acto una economía política del nombre propio. Honrando el nombre de Sócrates se honra el nombre de cada uno de los nombres en que se expone la historia de la filosofía. Honrando la muerte de Sócrates se honra la sobrevivencia de la filosofía. Muertos los filósofos, queda siempre el *ritual* de honrar, *nombrándolos* (Marchant, 2000: 340). Escena nietzscheana, concluye Marchant, escena trabajada como negación de toda escena.

Sin embargo, la “lastimosa compasión” que Marchant siente por el libro de Renouvier deja entrever la supervivencia de una poderosa “vocación filosófica” que, pese a todo, buscará sobrevivir a la locura y la muerte. A partir de cierta insistencia de *La carte postale*, cercana a la retórica inconsciente de *Sobre árboles y madres*, podría observarse que esta vocación de testimonio y sobrevivencia encuentra en la memoria de duelo del Sócrates “moribundo” del platonismo la conjura de la muerte en filosofía. Conjura de lo más propio de la muerte propia que acaso sea la muerte voluntaria, “el morir por mano propia”. En efecto, a propósito de la muerte de Freud, y justo un momento después de descubrir en *Finnegans Wake* aquel pasaje donde se hace mención al inflado parloteo del platonismo (“the babbling pumpt of platonism”), Derrida vuelve una vez más sobre la escena de Sócrates moribundo. Escena de testimonio, muerte y sobrevivencia, escena de secreto y vigilia, de duelo y traición: “Sobrevivir [...] nada peor hay, ¿no es así? Imagínate a Sócrates falleciendo después de Platón. ¿Y quién juraría que eso no llega a suceder? Y siempre, incluso” (Derrida, 1980: 257).

El inflado parloteo del platonismo, su interminable balbuceo, no tendría otra razón de ser que la de conjurar la posibilidad del suicidio en filosofía. La muerte voluntaria, como lo más propio de la apropiación de la vida, como la cuestión que abre a todos los problemas de la propiedad y la posesión, del don y el intercambio; la muerte voluntaria, como la cuestión que enlaza el problema del nombre propio y la muerte propia, sería aquello que se en-

contraría *sofocado* o *reprimido* en la escena fundacional de la filosofía. “El platonismo vino a detener la catástrofe”, observa Derrida.

Identificándose con Nietzsche, haciendo del tiempo de Nietzsche su propio tiempo, Marchant busca responder a la pregunta de la vida y la muerte. Aferrándose a la filosofía, encriptando su secreto como secreto saber del no saber de la filosofía, Marchant se da razones para sujetarse a la vida y al pensamiento en la época de la desaparición. Razones que advierten, sin duda, de la necesidad de salir del atarimamiento de la escritura. Razones que notifican un giro testimonial en la filosofía. Parafraseando a Nicolas Abraham, podría decirse que el “yo” filosófico marchantiano reclama “la tarea de describir lo indescribible”, demandando para sí el lugar inexpresado de la lengua: “Sólo yo puedo recordar *por él*, puesto que antes de *ser* este poema, él era otro...” (Abraham, 2002: 336). Marchant se aferra a esta cita de Abraham, convirtiéndola en la ley que organiza la retórica inconsciente que trabaja en el fondo del texto: “La necesidad de mi escritura, mis reiteraciones, mis elipsis; imposibilidad de escribir de otra manera; escribiendo de otra manera, otra cosa sería lo que diría y no podría dejar oír, como lo no dicho, lo que quiero que se oiga y no podría, creo, o lo espero, dejar de oír, eso, que no sé qué es, lo que no quiero que se oiga” (Marchant, 1984: 47). Este deber de testimonio, esta imposición testamentaria de escribir cuando las “palabras faltan”, se ofrece a la filosofía como una ofrenda de vigilia y duelo, de testimonio y escritura. Respondiendo a este deber, aferrándose a él como a la vida, a una vida de sobrevivencia que es desde ya sobrevida en la vida-la-muerte, Marchant parece conjurar en la escritura un tiempo de “desolación y suicidio” (Marchant, 1984: 249). Vacilante, prendido de un *secreto saber*, de un *oculto saber*, el filósofo busca motivos para sobrevivir a la muerte. Identificándose con las firmas de Nietzsche y Derrida, dedicando su *trabajo* “a la amistad de Jacques Derrida”, al “ejemplo de ese trabajo”, Marchant se demora en excusas y pretextos, en justificaciones y coartadas. Pues, siempre se podría argumentar, a modo de defensa y salvaguardia, que hay *algo* o *alguien* que invita a los filósofos a suspender el *wake* de la muerte, que los emplaza a interrumpir la gran tradición socrática y sacrificial del ser-para-la-muerte, exhortándolos a no esperar demasiado y llevar por una vez su discurso *más allá*, un paso *más allá*:

[...] un joven estudiante (muy bello) creyó provocarme y, supongo, seducirme un poco preguntándome por qué no me suicidaba. A su juicio, era la única manera de ‘llevar más allá’ [‘faire suivre’, (en sus palabras)] mi ‘discurso teórico’, la única manera de ser consecuente y de producir un acontecimiento. En lugar de argumentar, de remitirlo a esto o aquello, respondí con una pirueta, ya te contaré, devolviéndole su pregunta, dándole a entender que debería de saborear, junto conmigo, el interés que visiblemente mostraba, en ese mismo momento, por esa cuestión que de hecho atendía con otros, entre ellos yo. *En privado*. ¿Y qué pruebas tiene, le dije, si recuerdo bien, de que no

lo hago, y más de una vez? Te hago la misma pregunta, a través del mismo correo. Mira, ya ni siquiera me lo mandan a decir, esa idea (de que debería suicidarme, y sin esperar demasiado, sin hacerlos esperar demasiado) parece estar bastante difundida hoy en día, me atrevería a decir que en el mundo, en los periódicos (fíjate en ciertos titulares), en todo caso en la literatura: acuérdate de *Lord B.*, la proposición es explícita (Derrida, 1980: 19).

La literatura trabaja, sin duda, en la separación y en el paso de este más allá de la sobrevivencia. Ella se demora en el secreto de su purgatorio. Secreto de un derrumbamiento, de la publicidad de un testimonio imposible y necesario. La filosofía, en cambio, pareciera no sobrevivir a la pregunta del aferramiento, la separación y la sobrevivencia. No al menos, en la época de lo insepulto. Pues, ¿cómo llevar la filosofía “más allá” de la filosofía en un tiempo de terror que ha oscurecido la línea entre la vida y la muerte, cómo llevar la filosofía “más allá” de la filosofía, cuando el único deber posible no es otro que sobrevivir? Sobrevivir, en la desolación y el abandono. Sobrevivir, en la mitad de la vida.

Sobrevivir

[...] *nada peor hay, ¿no es así?*

## BIBLIOGRAFIA

- Abraham, N. (2002). Pour introduire l' "instinct filial", *Nicolas Abraham & Maria Torok, L'Écorce et le noyau*, Paris: Champs-Flammarion.
- Barthes, R. (2009). *Journal de deuil: 26 octobre 1977 - 15 septembre 1979*, Paris: Editions du Seuil [Anotación del 10 de mayo de 1978].
- Derrida, J. (1980). Envois. *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (1980). *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.
- \_\_\_\_\_ (1996). S'attendre à l'arrivée. *Apories*. Paris: Éditions Galilée.
- Marchant, P. (1984). Cuestiones de estilo. En: *Sobre árboles y madres*, Santiago de Chile: Ediciones Gato Murr.
- \_\_\_\_\_ (2000). Pierre Menard como escena. En: *Escritura y temblor*, edición de Pablo Oyarzún y Willy Thayer. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Nietzsche, F. (1990). *La ciencia jovial* ("La gaia scienza"), Caracas: Monte Ávila Editores.
- \_\_\_\_\_ (1998). El problema de Sócrates. En: *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza editorial.
- Oyarzún, P. (1996). La búsqueda del hombre y el saber de la amistad. En: *El dedo de Diógenes. La anécdota en filosofía*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.
- Ronell, A. (2005). Testing Your Love or: Breaking Up. *The Test Drive*. Chicago: University of Illinois Press.