



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n186.99619>

# EL TIEMPO DE LA SOBREVIDA

## AMISTAD Y DUELO EN JACQUES DERRIDA



### THE TIME OF SURVIVAL FRIENDSHIP AND MOURNING IN JACQUES DERRIDA

JUAN JOSÉ ÁLVAREZ RUBIO\*

Universidad Diego Portales / Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo  
(ANID)– Santiago - Chile

---

*Artículo recibido: 22 de noviembre de 2021; aceptado: 17 de octubre de 2022*

\* [juan.alvarezr@mail.udp.cl](mailto:juan.alvarezr@mail.udp.cl) / ORCID: 0000-0002-2552-1529

#### ¿Cómo citar este artículo?

**MLA:** Álvarez Rubio, Juan. “El tiempo de la sobrevida. Amistad y duelo en Jacques Derrida”. *Ideas y valores*, 73.186 (2024): pp. 77-99.

**APA:** Álvarez Rubio, J. (2024). El tiempo de la sobrevida. Amistad y duelo en Jacques Derrida. *Ideas y valores*, 73(186), pp. 77-99.

**CHICAGO:** Juan José Álvarez Rubio. “El tiempo de la sobrevida. Amistad y duelo en Jacques Derrida”. *Ideas y valores* 73, 186 (2024), pp. 77-99.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Jacques Derrida sostiene que lo que constituye y estructura *a priori* la amistad es la muerte del amigo, su duelo anticipado y originario. A partir de este planteamiento, y en una lectura conjunta con la noción de *philia* en Aristóteles, este artículo intenta mostrar el fondo de la tesis derridiana sobre la amistad y avanza hacia una hipótesis sobre la amistad como sobrevida o incesante afirmación del porvenir.

*Palabras clave:* J. Derrida, Aristóteles, amistad, duelo, sobrevida, deconstrucción.

**ABSTRACT**

Jacques Derrida argues that what constitutes and structures *a priori* friendship is the death of the friend, his anticipated and originary mourning. From this approach, and in a joint reading with the notion of *philia* in Aristotle, this article seeks to achieve an in-depth understanding of the Derridian thesis on friendship and advances towards a hypothesis about friendship as survival or incessant affirmation of the to come.

*Keywords:* Derrida, Aristotle, friendship, mourning, survival, deconstruction.

*I woo your love: I count it crime  
To mourn for any overmuch;  
I, the divided half of such  
A friendship as had mastered Time.*  
Alfred Tennyson, Poem LXXXV, In Memoriam.

## Introducción

En *Políticas de la amistad*, un seminario impartido entre los años 1988-1989 en el École des Hautes Études en Sciences Sociales, Jacques Derrida intenta pensar una amistad originada en el abismo de una diferencia primera e irreductible. Para emprender esta tarea, debe interrogar, problematizar y suspender el sentido tradicional de la amistad. Debe, pues, montar, volver a montar, desmontar –deconstruir, si se quiere– el origen de la amistad, el discurso de la *philia* griega, para reinscribir en ella una genealogización diferente. O, más precisamente, para contrafirmar la tradición metafísica sobre la amistad, para abrir otras lecturas e interpretaciones. Nada menos que el porvenir de otra amistad posible. Esta cuestión es anunciada desde el comienzo mismo del seminario por el epígrafe “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” (“*Ô philoi, oudeís philos*”) (Derrida 1998a 17). Atribuida a Aristóteles por Diógenes Laercio, y citada posteriormente desde Montaigne y Nietzsche, hasta Kant y Blanchot, la frase “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” contradice toda idea de igualdad, de simetría o reciprocidad. Si no hay ningún amigo, ¿cómo entonces podrían ser amigos míos? Y si son amigos míos, ¿por qué decir que no hay ningún amigo? La frase es más difícil de situar e interpretar de lo que parece a primera vista. Su final retorna hacia sí misma, vuelve al origen, hace una economía circular de los términos. Pero a su vez tiembla u oscila entre ellos. No para superar la negación o suspender la contradicción performativa, sino para dejar aparecer o dejar venir la experiencia de una amistad que parece igualmente destinada a la economía y a la aneconomía. Como indica Derrida: “por incompatibles que parezcan, y destinados a anularse en la contradicción, he aquí que en una especie de deseo desesperadamente dialéctico los dos tiempos forman ya dos tesis, dos *momentos* quizá, se encadenan, aparecen *juntos*, comparecen en el presente” (Derrida 1998a 17). En dos tiempos y, sin embargo, al mismo tiempo, a destiempo, al contratiempo de la afirmación y de la negación, la frase “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo” abre la posibilidad de una amistad cuyo sentido es también su exceso de sentido. En efecto, si Derrida retoma la tradición metafísica de la *philia* griega, es justamente para pensar y vivir una amistad que no se reducirá nunca a la presencia a sí de un

sujeto como origen absoluto de la experiencia. Al contrario, como veremos en las páginas que siguen, se trata de una amistad que abre y se abre más allá del horizonte temporal de la conciencia subjetiva, más allá del presente de la vida; es decir, más allá del fenómeno y del ser. Una amistad de la sobrevida o de la diferencia, entre la vida y la muerte, el suspenso entre ambas.

Aunque la cuestión de la amistad en Derrida ha sido abordada desde distintos problemas y perspectivas por Critchley (1998), Naas (2003), Wills (2013), Michaud (2017), entre otros, ninguno discurre sobre la importancia del pensamiento aristotélico como suelo fundamental para pensar la relación originaria e irreductible que esta tiene con el duelo y la sobrevida. En tal sentido, el presente trabajo no solo busca poner en evidencia algunos aspectos de la filosofía derridiana que han sido desatendidos, sino que además permite reexaminar sus planteamientos a la luz de otras reflexiones conceptuales.

### La ley de la amistad

Para emprender este camino, o mejor dicho, para desviarse de él, Derrida debe comenzar por formalizar la economía, la idea de igualdad que orienta al discurso de la *philía* griega. Digámoslo así: para deconstruir la estructura recíprocalista de la *philía*, Derrida debe primero reconstruir las huellas y los vestigios de su recorrido. Al reproducir la frase “Oh, amigos míos, no hay ningún amigo”, Derrida sitúa el origen de la cuestión de la amistad en el pensamiento aristotélico:

¿No es Aristóteles en efecto, en la tradición mayéutica del *Lisis*, ciertamente (*Lisis*, *è perì philías*), pero más allá de este, al darle una forma directamente teórica, ontológica y fenomenológica, el primero en plantear la cuestión de la amistad (*perì philías*), la cuestión de saber *lo que esta es (ti estí)*, *cuál y cómo es (poiton ti)*, y sobre todo si se dice en uno o en varios sentidos (*monakhôs légetai è pleonakhôs*)? (Derrida 1998a 22)

Efectivamente, en el libro séptimo de la *Ética eudemia*, y en los libros octavo y noveno de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles retoma el hilo del *Lisis* platónico a partir de la amistad primera (*protè philía*) y la amistad perfecta (*téleia philía*), a saber, aquella que se funda sobre la igualdad (*isótès*) y la virtud (*aretè*):

[...] en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos entre sí mismos; y los que quieren el bien de sus amigos por causa de estos son los mejores amigos; y están así dispuestos a causa de lo que son y no por accidente; de manera que su amistad permanece mientras son buenos, y la virtud es algo estable. (Aristóteles 1988a, VIII, 3, 1156n, 328)

Si la amistad basada en la virtud es estable (*bébaios*), añade, es porque “reúne en sí todas las condiciones que deben tener los amigos: toda amistad es por causa de algún bien o placer, ya sea absoluto ya para el que ama, y existe en virtud de una semejanza” (Aristóteles 1988a, VIII, 3, 1156b, 329). Que la amistad se funde por utilidad o placer, aunque solo sea bueno y agradable para el que ama, implica ya una reciprocidad paradójica, una irreciprocidad y una disimetría que condicionan la correlación entre sujeto y objeto. Tal es la situación que describe la *Ética nicomáquea* entre el bienhechor y su favorecido. Este tipo de amistad basado en la utilidad se caracteriza porque el bienhechor da un regalo o cualquier otra cosa, mientras que el favorecido debe restituir la deuda. Desde esta perspectiva, la amistad está consagrada a la desigualdad, a la superioridad y a la desemejanza, pues el favorecido no siente afecto por el bienhechor; más aún, ni siquiera tiene interés en corresponder, sino que se siente obligado a devolver el favor. El bienhechor, en cambio, ama a su favorecido, aun cuando aquel no le devuelva lo dado, ya que privilegia la disposición (*héxis*) de amar antes que ser amado.

La causa de ello es que la existencia es para todo objeto de predilección y amor, y existimos por nuestra actividad [*enérgeia*] (es decir, por vivir y actuar). Y, así, el creador empeñado en su actividad es, en cierto sentido, su obra [*érgon*], y por eso la ama, porque ama el ser. Esto es natural, porque lo que es en potencia, la obra lo manifiesta en acto. (Aristóteles 1988a, IX, 11, 1168a, 365)

Según esto, no hay ninguna distinción entre actividad productiva (*poíesis*) y acción (*praxis*). El bienhechor tiene por esencia una condición poética: *pone-en-obra* su propia actividad. Por eso su obra es buena y agradable: se complace a sí mismo en la medida en que complace al otro. Lo que así pretende mostrar Aristóteles es que la amistad resulta del afecto de aquel que desea y hace el bien para el otro. El sujeto es, por tanto, constituyente y productivo de la objetividad por medio de su disposición.

La *Ética eudemia* confirma esta irreciprocidad constitutiva de la amistad al distinguir a aquel que ama el acto de amar del que ama el estado de ser amado. En efecto, para Aristóteles es evidente que la amistad se funda sobre la igualdad; sin embargo, hay quienes buscan la amistad basada en la desigualdad o la superioridad, pues así pueden ser amados (Aristóteles 1988b, VII, 4, 1239a, 506). La razón de ello, explica, es que, por naturaleza (*physis*), unos nacen amorosos (*philetikos*) y otros ambiciosos (*philotimos*):

El que se complace en amar más que en ser amado es amoroso; pero el que goza siendo amado es ambicioso. De modo que el que se complace en ser admirado y amado es amigo de la superioridad, mientras que el

que ama el placer de amar es amoroso, ya que está en él necesariamente por el hecho de su actividad. (Aristóteles 1988b, VII, 4, 1239a, 507)

La consecuencia de aquello resulta inequívoca: “ser amado, en efecto, es accidental [*sumbebêkós*], puesto que uno puede ser amado sin saberlo, pero no amar” (Aristóteles 1988b, VII, 4, 1239a, 507). Ser amado por el amigo, recibir el amor del otro, sobreviene pasivamente, por consiguiente, puede tener un origen desconocido. Amar de amistad, por el contrario, no puede ser sino una actividad de la conciencia subjetiva. Como señala Aristóteles:

[...] un amigo elegiría, si ambas cosas no fueran posibles, conocer más que ser conocido, como hacen las mujeres en el caso de adopción, por ejemplo, Andrómaca en la tragedia de Antífonte. Pues el querer ser conocido parece ser un sentimiento egoísta y estar motivado por un deseo de recibir algún bien, pero no de hacerlo, mientras que uno quiere conocer para obrar y amar. (Aristóteles 1988b, VII, 4, 1239a, 507)

Desde este punto de vista, la amistad se funda en el placer y el desinterés, no exige ninguna reciprocidad. Es suficiente el acto de esta actividad, la intencionalidad –si se quiere– de amar. Aristóteles pone el ejemplo de Andrómaca, en que las madres entregan sus hijos para que la nodriza los críe, y con tal de que sepan de ellos, los siguen amando aunque el amor no sea correspondido. Puesto que la amistad consiste en la actividad de amar o conocer, más que en la pasividad de ser amado o conocido, el amor es una virtud que se encuentra no solo en los seres animados, dotados de un alma viva (*psýkhé*) –lo que es esencial respecto de todo cuerpo vivo (Aristóteles 1944, 105-106)–, sino también respecto de los seres inanimados, es decir, sin alma (*ap-sýkhô*) o muertos. Aristóteles concluye entonces que: “Por esta razón, alabamos a los que continúan amando a sus muertos, pues conocen sin ser conocidos” (Aristóteles 1988b, VII, 4, 1239b, 507).

Bajo estas consideraciones, Derrida sostiene que si Aristóteles privilegia el amar sobre el estado de ser amado, el conocer sobre el ser conocido, el acto sobre la potencia, la actividad sobre la pasividad, la esencia sobre el accidente, es porque rompe con la forma teórica, ontológica y fenomenológica de una amistad fundada en la circularidad económica de la igualdad, de la simetría o la reciprocidad. Es lo que Derrida considera “la necesaria unilateralidad de un *phileîn* disimétrico” (Derrida 1998a, 42), pues “[e]l ser amado dice ciertamente algo de la *philía*, pero solo por el lado de lo amado (*philéton*). No dice nada de la amistad *misma* que implica *por sí misma*, *propiamente*, esencialmente, el acto y la actividad” (Derrida 1998a 25). De esta forma, la necesaria unilateralidad del *phileîn*, la intencionalidad constituyente de amar,

pone en escena la siguiente aporía o contradicción originaria: la posible e imposible relación del sujeto con el objeto de su actividad. Dice, pues, Derrida:

Se puede *pensar y vivir* la amistad, lo propio o lo esencial de la amistad, sin la menor referencia al ser-*amado*, más generalmente a lo *amable*. En todo caso, sin tener que partir de eso como de un principio. Si nos fiáramos aquí de las categorías de sujeto y de objeto, diríamos en esta lógica que la amistad (*philia*) es primeramente accesible por el lado de su sujeto, que la piensa y la vive, no por el lado de su objeto, que puede ser amado o amable sin relacionarse de ninguna manera con el sentimiento del que resulta ser precisamente objeto. (Derrida 1998a 26)

La no reciprocidad a la que da lugar la amistad introduce la posibilidad de un deseo sin objeto, más allá del objeto. Recordemos su demostración: la *philia* exige en el acto inaugural y fundador conocer el amor, saber que se ama, antes de cualquier contrato de intercambio o relación de igualdad. Ahora bien, si la amistad solo es accesible por el lado del sujeto, ¿no implica concebir la posibilidad de una amistad sin relación presente con el objeto amado? Un amor así excede toda igualdad económica, es desmedido, inconmensurable. Amar sin una relación presente hace temblar de dolor. Dolor de amar y de no ser amado. Dolor de llevar o sobrellevar el amor y no poder hacerlo ni darlo. Que la amistad proceda de la sola actividad del sujeto muestra que le es esencial una falta, una ausencia. Pero una ausencia en la que nada se ha ido porque todo estuvo ya siempre desaparecido. Y es que para Derrida la amistad se funda sobre una predisposición melancólica que se habrá sentido mucho antes de la muerte misma, a partir de la mera posibilidad de la muerte, es decir, como anticipación de una ausencia venidera. Como señala en una entrevista realizada en marzo de 2004:

El amor, desde este punto de vista, siempre es melancólico, es *a priori melancólico*. Porque es amor de algo o de alguien que sabemos que perderemos, ya sea porque muera el otro o porque muera yo. Y uno morirá antes que el otro, lo sabemos, también he insistido sobre ello, desde el momento en que entramos en una relación de amor o de amistad, de hecho, en una relación humana en general, aun de odio, sabemos que uno de los dos morirá antes que el otro. Tal es el horizonte, la condición, de eso que llamamos, nosotros, el amor entre seres finitos. (Derrida 2021 157)

La interpretación derridiana de la amistad muestra que la sensación de ausencia y de soledad no llega nunca después de la pérdida, sino que la precede, la prefigura. Consciente de estar condenado a perder al objeto amado, el sujeto sufre una ausencia original que habrá herido cualquier relación de amistad desde el acto mismo de su nacimiento.

Ahí comienza la melancolía de una tristeza presentida en el contra-tiempo del futuro anterior, de un acontecimiento futuro ya pasado, que jamás ha sido presente, pero que vendrá finalmente, según la expresión de Heidegger, bajo la forma de un “habiendo-sido” (*Gewesenheit*) (Heidegger 2016 §65 345). Como señala Derrida en *Carneros*, una conferencia pronunciada en memoria de Gadamer el 5 de febrero de 2003 en Heidelberg: “Ya en ese primer encuentro, la interrupción se anticipa a la muerte, la precede, enluta a cada uno con un implacable futuro perfecto. Uno de nosotros habrá debido quedarse solo, ambos lo sabíamos de antemano. Y desde siempre” (Derrida 2009 18). Que uno de los dos amigos verá morir al otro, que uno de los dos sobrevivirá, siquiera momentáneamente, es la ley de la amistad (Derrida 2009 18). Ni sincronía ni simetría, sino desfase, diferencia. La aporía y la ley de la amistad se fundan, pues, sobre el retardo que desune, divide o hiere la correspondencia del presente consigo mismo para representarlo desde la perspectiva de un porvenir ya sido, como un acontecimiento que se prevé. Como indica Derrida:

Tras el juego lógico de la contradicción o de la paradoja, quizá el ‘Oh, amigos míos, no hay ningún amigo’, significa primeramente este desbordamiento del presente por el indenegable futuro anterior que sería el movimiento mismo y el tiempo de la amistad. (Derrida 1998a 279)

Visto así, la muerte del amigo habrá sido el comienzo de una ausencia que habrá tenido lugar ante *la* muerte *antes de* la muerte, es decir, anteayer, en retrospectiva de su curso, allí donde el pasado adviene como una premonición del futuro. Anticipación que se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando lloramos la desaparición del amigo:

La aprehensión angustiada del duelo (sin la que el acto de amistad no surgiría en su energía misma) se insinúa *a priori*, se anticipa, se asedia, pone de duelo al amigo antes del duelo. Y llora antes de la deploración, llora la muerte antes de la muerte, y es la respiración misma de la amistad, el extremo de su posibilidad. (Derrida 1998a, 31)

En efecto, cuando el amigo ha muerto, impotentes para representar lo que estamos viviendo, lloramos, arrancamos la tristeza de los ojos y nos exponemos al mundo exterior. Pero ese llanto, ese *planctus*, esa herida o llaga, habrá corrido antes, por adelantado, ante la sola posibilidad de que lo amado sea imposible. Es lo que sucede cuando Fedón llora la muerte inminente pero aún no sobrevenida de Sócrates:

[...] hasta entonces la mayoría, por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar; pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollo-



zar, por mí, porque no era por él, sino por mi propia desdicha: ¿de qué compañero quedaría privado! (Platón 1988, 117c, 140)

Aquello que el llanto anticipado de Fedón expone es que la amistad depende de una relación que no existe más que a la sombra de la pérdida y el duelo, como si entre el amante y el amado, el sujeto y el objeto, el uno y el otro, todo estuviera desde siempre ausente, sin origen presente. Como señala Derrida en *Memorias para Paul de Man*:

Basta con que yo sepa que él es mortal, con que él sepa que yo soy mortal: no hay amistad sin este conocimiento de la finitud. Y todo lo que inscribimos en el presente vivo de nuestra relación con los otros ya lleva, siempre, la signatura de *memorias-de-ultratumba*. (Derrida 2008, 40)

Puesto que el amigo es mortal, no ha estado siempre ni estará siempre aquí, la memoria de esa comunidad habrá estado desde el primer momento desgarrada, herida de una cicatriz todavía húmeda, insuturable, que uno llorará mañana, que, sin embargo, hoy habrá tenido lugar, aunque no haya ocurrido nunca. El origen de la amistad, la memoria enlutada que la estructura como posibilidad absoluta y *a priori*, no tiene la forma temporal del presente, sino que está afectado de antemano por el pasado, por un cierto pasado como porvenir. La amistad empieza, pues, por haber sido, es originariamente ayer. La melancolía forma parte de su esencia, de su verdad, de su aparecer como tal.

### La soledad compañera

Si la amistad no se distinguirá jamás de una aprehensión melancólica por el amigo que no está ya o no estará ya presente, si aquello constituye la condición misma de su posibilidad, entonces ninguna relación con el otro puede darse como representación de su presencia y de su presente. No hay comunidad de amigos que se encuentre reunida consigo misma, y en ese sentido, plenamente presente para sí misma. La amistad, tal como Derrida la concibe, es el fenómeno de una no fenomenalidad, un fenómeno que jamás tiene lugar: nunca está presente, sino que es esencialmente el vaivén, el movimiento de ida y vuelta, del uno al otro, donde ni el uno ni el otro aparecen juntos, al mismo tiempo, sino a contratiempo, anacrónicamente, separados por el abismo del ya-no y el todavía-no, más allá de toda co-presencia, comparecencia o contemporaneidad. Es decir, más allá de toda comunidad viviente, de aquellos que están aquí y ahora, presentemente vivos.

Tal hipótesis hace temblar uno de los fundamentos más consolidados de la *philía* griega: a saber, que la esencia de la amistad es la convivencia (*synzên*); “Dos marchando juntos”, como dice Aristóteles en la *Ética nicomáquea* citando un fragmento de la *Iliada*, la epopeya de Homero

(Aristóteles 1988a, IX, 117 b–1172a, 377). En efecto, el problema del *syn*, del “con”, del vivir juntos, de la convivencia o de la co-existencia, se plantea ya bajo la fórmula de la *Ética eudemia*: “los verdaderos amigos tienen una sola alma” (Aristóteles 1988b, VII, 6 1240b, 511). Al condensar la amistad verdadera en una sola alma, Aristóteles considera al amigo como *heterós autós*, lo *otro de sí-mismo*, él mismo exteriorizado dentro de sí-mismo. Para él, la amistad se funda en la unidad originaria de la conciencia, donde el amigo no solo es una imagen ideal de sí mismo, sino que se relaciona consigo mismo a través de la experiencia de la amistad. Como afirma en la *Ética nicomáquea*:

Las relaciones amistosas con el prójimo y aquellas por las que se definen las amistades parecen originarse de las de los hombres con relación a sí mismos. Pues algunos definen al amigo como el que quiere y hace el bien o lo que parece bien por causa de otro, o como el que quiere que otra persona exista y viva por amor del amigo mismo. (Aristóteles 1988a, IX, 4, 1166a, 359)

Aunque el verdadero amigo es aquel para quien uno desea compartir el bien, se trata de un bien determinado por sí mismo, por aquello que es deseable para sí mismo. Desde luego estamos todavía lejos del problema de la intersubjetividad trascendental, tal como fue concebido a partir de la fenomenología husserliana. Sin embargo, una reflexión especular entre el sí mismo y el otro como *lo otro de sí-mismo*, parece dominar el análisis aristotélico sobre la amistad.

Esta auto-identidad o unidad interna del alma respecto del amigo es todavía más evidente hacia el final de la *Ética nicomáquea*:

[...] ¿no es verdad que para los amigos el convivir es lo más deseable, de la misma manera que para los amantes el ver es lo más precioso y prefieren este sentido a todos los demás, porque es en virtud de esta sensación [*aisthêsis*] principalmente como el amor existe y nace? (Aristóteles 1988a, IX, 12, 1171b, 376-377)

Para Aristóteles, en consecuencia, la esencia de la amistad depende necesariamente de la presencia viva del amigo, del encuentro, de la convivencia. De ahí que los verdaderos amigos sean aquellos que comparten la vida, la sensación de la existencia, pertenecen a la inmanencia del mundo sensible. Poco antes del pasaje que acabamos de reproducir, Aristóteles escribía:

la vida se define por una facultad de sensación en el caso de los animales, y por una facultad de sensación y de pensamiento en los hombres; pero la facultad se refiere a la correspondiente actividad, y la actividad es lo principal: así, el vivir parece consistir principalmente en sentir y pensar. (Aristóteles 1988a, IX, 9, 1170a, 371)

A esta sensación de vivir le es inherente una sensación específicamente humana que tiene la forma de un “tomar conciencia” (*sunaiathanomenoi*) de la existencia del amigo:

[...] si la vida es deseable sobre todo para los buenos, porque la existencia es para ellos buena y agradable (ya que se complacen en ser conscientes [*sunaiathanomenoi*] de lo que es bueno para sí mismo); y si el hombre virtuoso está dispuesto para el amigo como para consigo mismo (porque el amigo es otro yo [*hetéros autós*]); entonces, así como la propia existencia [*tò autòn einai*] es apetecible para cada uno, así lo será la existencia del amigo, o poco más o menos. Pero el ser es deseable, porque uno es consciente de su propio bien, y tal conciencia es agradable por sí misma; luego debe también tener conciencia de que su amigo existe, y esto puede producirse en la convivencia y en la comunicación de palabras y de pensamientos, porque así podría definirse la convivencia humana. (Aristóteles 1988a, IX, 9, 1170b, 372-373)

Bajo esta perspectiva, la amistad es la experiencia a través de la cual la conciencia, en virtud de su estructura intencional, se hace consciente de la existencia del amigo en la sensación de la existencia propia. En otros términos: percibir y conocer el ente es una experiencia común. Como señala la *Ética eudemia*:

[...] es patente que la vida consiste en percibir y conocer en común. Pero percibirse y conocerse constituye lo más deseable para cada uno (y, por esto, el deseo de vivir es innato en todos, pues el vivir debe considerarse como un cierto conocimiento). (Aristóteles 1988b, VII, 12, 1244b, 527)

Si fuese posible conocerse a sí mismo, por mor de sí mismo, a la manera de Dios que conoce todo, sería indiferente la referencia de la conciencia a su objeto intencional. Todo deseo de vivir, de percibirse y conocerse a sí mismo se funda, entonces, en la convivencia, compartir la existencia, las sensaciones y percepciones.

La amistad es, en efecto, una comunidad, y la disposición que tiene uno para consigo la tiene también para el amigo. En cuanto uno mismo, la sensación de que existe es amable, y así, también respecto del amigo”, dice Aristóteles hacia el final de la *Ética nicomáquea*. (Aristóteles 1988a, IX, 11, 1171b, 377)

De ahí, pues, que aquello que uno considera que es la vida, la existencia, es decir, lo que uno siente y piensa, es lo que desea compartir con el amigo: “así, unos beben juntos, otros juegan juntos, otros hacen ejercicio, o cazan, o filosofan juntos, y en cada caso, los amigos pasan los días juntos con aquellos que más aman en la vida” (Aristóteles 1988a, IX, 11, 1172a, 377).

Esto es, precisamente, lo que sucede con el hecho de sufrir o alegrarse entre sí, igualmente, sobre las mismas cosas:

[...] el amigo desea compartir no sólo el dolor con su amigo, sino también el mismo dolor [...] si esto es posible, y si no lo es, experimentar el dolor más próximo. El mismo argumento vale para la alegría: es un rasgo de la amistad alegrarse por la única razón de que otro se alegra. (Aristóteles 1988b, VII, 12, 1244b, 527)

En la medida en que el amigo es otro sí-mismo, está de acuerdo consigo mismo y sobre las mismas cosas, siente lo mismo, siempre son las mismas cosas las que les parecen penosas o placenteras. La verdadera amistad, es, pues, como hemos visto, una comunidad del alma (“los verdaderos amigos tienen una sola alma”). Esta *sunaisthanomenoi*, esta toma de conciencia de la existencia propia en la existencia del amigo –o, dicho en términos fenomenológicos, esta *cogitatio* del sujeto en el objeto intencional–, lleva a la experiencia de la amistad hacia el extremo de lo posible, hasta el punto de desear compartir la muerte, morir juntos, en el mismo lugar, en el mismo momento. Dice en efecto Aristóteles:

desear, principalmente, la existencia, el convivir, el compartir la alegría y el dolor y ser, por tanto, una sola alma, y no poder vivir el uno sin el otro, sino desear morir juntos, tal es la situación del individuo, y él es así su propio compañero. (Aristóteles 1988b, VII, 6, 1240b, 511) [fin de cita]

Morir juntos. ¿Es acaso posible? (Cf. Derrida 2006b 90). La muerte no se comparte, tiene lugar única e irremplazablemente, ningún amigo puede morir por el otro. La singularidad dicta la ley de la amistad. Lo hemos dicho: de dos amigos, uno se irá siempre antes que el otro, uno morirá siempre primero. Y no hay amistad sin la aprehensión de una muerte que ya habrá sido previamente, en un futuro anterior, ya sea que el amigo muera o muera yo. ¿Cómo entender, entonces, la frase de Aristóteles? ¿Se puede compartir la muerte, la no existencia, la finitud?

Comentando este pasaje, Derrida inscribe bajo el signo de Aristóteles la frase de Agustín sobre la amistad como “una sola alma en dos cuerpos” (De Hipona 2005, IV, §9, VI.11, 109):

[...] la definición de amistad, la “adecuada definición de Aristóteles”, “un alma en dos cuerpos”, Agustín la hace suya, sin cita. Pero es para extrañarse de que sobreviva al amigo. Si conforma una pura unidad con el muerto, si el alma de ambos es indivisible, ¿cómo es eso posible? (Derrida 1998a, 213)

En efecto, Agustín llora la pérdida del amigo, se lamenta incluso antes de que hubiera sobrevenido:

Era desdichado, como lo es todo aquel espíritu por las cosas mortales, y desgarrado por ella cuando las pierde. Ante su pérdida, siente esa miseria, por la que es desdichado aún antes de perderlas. Así era yo en aquel tiempo, lloraba amargamente y descansaba en la amargura. (De Hipona 2005, IV, §9, VI.11, 109)

Agustín llora, pues, por el asombro de vivir-más, de vivir más allá de la muerte, de sobrevivir la desaparición del amigo: “Me sorprendía que los demás mortales vivieran, mientras que él, a quien yo había querido como si nunca hubiera de morir, estaba muerto. Y más me sorprendía que, muerto él, viviera aún yo, que era otro él” (De Hipona 2005, IV, §9, VI.11, 109). Sin embargo, Agustín reconoce que, aunque hubiera deseado cambiar la vida con el amigo, no hubiera deseado perderla en su lugar: “No sé si lo hubiera aceptado, como se dice –si no es cosa inventada– de Orestes y Pílates, que querían morir uno por el otro o ambos al mismo tiempo, porque peor que la muerte era para ellos no vivir al mismo tiempo”. Por más que Agustín desea compartir la muerte, morir en común, los dos, al mismo tiempo, simultáneamente, se siente atemorizado por su propia muerte: “Creo que, cuanto más amaba yo al amigo, más temía y odiaba a la muerte, como a atroz enemiga que me lo había arrebatado” (De Hipona 2005, IV, §9, VI.11, 109).

Pero ¿cómo es posible que Agustín siga la tradición aristotélica y defina la amistad como “una sola alma en dos cuerpos”, es decir, consignándola al sí-mismo de la conciencia, a la relación consigo o a la presencia a sí, y al mismo tiempo, rechace compartir la muerte, morir en común, contradiciendo toda relación de reciprocidad y simetría para con el amigo? Tal es, según Derrida, el horror de Agustín, el miedo de ser dos, yo y el espejo:

revivir amputado de su mitad [...] pero también a no sobrevivir, es decir, a no guardar *quizá* (*forte*) en él, lo que queda de él, al menos un poco, a aquel que tanto había amado. (Derrida 1998a 213)

El horror de Agustín se presenta, entonces, bajo la indecisión de un “sobrevivir, o no, en nombre del otro’, para sí o para el otro, para el otro en sí, en un narcisismo que no se relaciona consigo mismo más que en el duelo del otro” (Derrida 1998a 214). La indecisión conserva para siempre la amistad, es decir, la mantiene viva, más que viva, permanece como presencia sobreviviente. “Pues no se sobrevive sin llevar luto (sin mantener el duelo)” (Derrida 1998a 31). Pero tampoco, habría que añadir enseguida, se lleva el duelo sin superviviente, sin aquel que sobrevive al otro, al amigo, para sobrellevar su desaparición.

Esta tautología muestra que el duelo del otro no es un duelo más entre otros. Es el duelo mismo, el duelo *de* sí-mismo. Aquello que Derrida

llama “duelo originario”. En *Aporías*, una conferencia dictada el 15 de julio de 1992 en Cerisy-la-Salle, señala:

[...] si la *Jemeinigkeit*, la del *Dasein* o la del yo (en el sentido corriente, en el sentido psicoanalítico o en el sentido de Levinas, se constituye en su *ipseidad* a partir de un duelo originario, entonces esa relación consigo acoge o implica al otro dentro de su ser-sí-mismo como diferente de sí. Y viceversa: la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada por el duelo. (Derrida 1998b, 103)

Para Derrida, en efecto, el duelo es constitutivo del yo: solo a partir de la evidencia de que el otro ha muerto, ha desaparecido, no volverá a aparecer jamás, la interioridad subjetiva de la conciencia tiene que apropiárselo, idealizarlo, introyectarlo o incorporarlo, guardarlo en la memoria como otro, *como otro* muerto-vivo dentro de mí. Pero este duelo, lo hemos visto, comienza antes de la muerte, a través de la experiencia del otro, y del otro en cuanto mortal, dejando en mí nada más que su ausencia, la soledad esta memoria del otro. “Esta terrible soledad que es mía o nuestra ante la muerte del otro”, señala Derrida en *Memorias para Paul de Man*,

es lo que constituye esa relación con el *self* que llamamos “mí”, “nosotros”, “entre nosotros”, “subjetividad”, “intersubjetividad”, “memoria”. La posibilidad de la muerte “ocurre”, por así decirlo, antes de estas diversas instancias y las vuelve posibles. O, más precisamente, la posibilidad de la muerte del otro *en cuanto mía* o nuestra in-forma toda relación hacia el otro y la finitud de la memoria. (Derrida 2008 44)

La muerte del otro me constituye originariamente. La anticipación de la muerte, la sola posibilidad de la muerte me enluta por una muerte que no ha sido presente jamás; es decir, su mortalidad está ya alojada en el corazón mismo de la subjetividad. Pues si no puedo compartir la muerte con el otro, si no puedo morir por el otro ni tampoco el otro puede morir por mí, solo a través del duelo del otro me anticipo a mí mismo en cuanto moribundo, me relaciono conmigo en tanto mortal. Como va a decir Derrida en una entrevista con Maurizio Ferraris realizada en 1990: “Estoy en duelo, pues, soy. Yo estoy –muerto de la muerte del otro, mi relación conmigo mismo está ante todo en duelo, de un duelo además imposible” (la traducción es nuestra) (Derrida 1992 331). De ahí el llanto que cae al vacío por lo que permanece solo dentro de mí como distinto de mí:

Lloramos *precisamente* por lo que nos pasa cuando todo se confía a la sola memoria que está “en mí” o “en nosotros”. Pero también debemos evocar, en otro giro de la memoria, que el “dentro de mí” y el “dentro

de nosotros” no surgen ni aparecen *antes* de esta terrible experiencia. (Derrida 2008 44)

Si el duelo del otro es siempre el duelo de mí mismo, es porque la muerte se presenta a través del otro. Me anticipo a mí mismo como moribundo en el reconocimiento especular y narcisista del otro, a través de la mirada del otro dirigida a mí, un otro que nunca es otro sino yo mismo, y, sin embargo, diferente de mí. Es justamente esto lo que determina la esencia de la amistad. Si la muerte del amigo es indisoluble del convivir, es porque la amistad se revela a través del duelo del otro, para el otro dentro de mí mismo afuera de mí. La amistad no es más que la presentación, el aparecer, la manifestación de esta diferencia. Se da retirándose de toda forma visible, de toda fenomenalidad. Se da, aparece, pero no se muestra; es inaparente, aparece bajo una cierta presentación analógica, entre la presencia y la ausencia. Digámoslo de la siguiente forma: la amistad *com-parece* en el duelo del amigo, hace aparecer la muerte ante los ojos para verse mirar la muerte del otro y para verse mirado muerto en el otro. Ella no puede aparecer más que en el corazón de esta diferencia, a la vez adentro y afuera, entre yo y el otro; vale decir, en el abismo, en la separación, en la herida que aleja al amigo muerto fuera de mí, y que origina mi relación con él alojándolo dentro de mí.

Una amistad así es imposible, hace del convivir o la co-existencia una instancia imposible. Entonces: ¿cómo vivir juntos? ¿Cómo vivir con el amigo que no está ya y no estará ya presente o vivo? Si el duelo del otro constituye una cesura originaria en la conciencia subjetiva, ¿cómo vivir consigo mismo, en un sí-mismo herido, fisurado, desgarrado de sí, fuera de sí dentro de sí? ¿Cómo mantener la estabilidad o la permanencia de la amistad, aquello que Aristóteles designa con la palabra *bébaios*, más allá del vivir, del presente vivo, de la presencia a sí o de la identidad del *syn*, de toda comunidad viviente? ¿Cómo vivir con el amigo ausente, antes y después de la muerte misma? ¿Qué vida surge y resta siempre de la vida y de la muerte del amigo, de cuando aún estaba vivo? ¿Qué vida más allá de la vida, qué sobrevive en el desaparecido?

### Vivir-más, sobrevivir

Suponiendo que se pueda compartir una muerte, lo cual es sumamente improbable, uno nunca querrá morir con el otro. Desea vivir, vivir-más, sobrevivir: llevar el duelo del amigo, incluso por anticipación. Otro modo de seguir amando al amigo más allá de la desaparición, a causa de su desaparecimiento. Lo decía Agustín: “me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias; y quizá por eso también temía morir y que muriese del todo aquel a quien mucho había amado” (De

Hipona 2005, IV, §9, VI.11, 109). Y es que si, inevitable y quizá necesariamente, uno siempre verá morir al otro, uno también sobrevivirá, siquiera un instante, quizá en el instante mismo de las lágrimas, para llevar la muerte y el duelo del otro: el duelo de sí llevado dentro de sí, pero que le da su vida fuera de sí, para salir de sí y retornar a sí, para retornarlo a sí en el salir de sí, al tiempo en que él falta y en el que vuelve del porvenir como radicalmente otro.

Una amistad así, que desea no solamente la vida sino la sobrevida, una vida que excede el presente de la vida, una vida eterna, fuera del tiempo, absoluta e infinitamente otra, es ilimitada. Atraviesa la vida y la muerte, hace temblar el límite entre la vida y la muerte, traspasa el horizonte temporal de su temporalidad, de aquello que ha sido y de lo que ha de ser. Abre, pues, la experiencia del tiempo, la imposible posibilidad de amar al amigo tras la vida y la muerte, antes y después, más allá de su presencia:

La amistad por el muerto lleva, pues, esta *philia* al límite de su posibilidad. Pero al mismo tiempo pone al desnudo el resorte último de esta posibilidad: no podría amar con amistad sin proyectar su impulso hacia el horizonte de la muerte. El *horizonte* es el límite y la ausencia de límite, la pérdida del horizonte en el horizonte, la anhorizontalidad del horizonte, el límite como ausencia de límite. (Derrida 1998a 29)

Si la amistad no corresponde solo a los seres animados, presentemente vivos, ni la muerte constituye el fin de ese deseo de amar, es porque el sentido de la amistad depende de un horizonte sin horizonte posible, sin *télos* fijo y *arché* determinable, un tiempo anhorizontal, a la vez finito e infinito. La amistad es tal que la muerte está ya siempre en cierto modo presente para ella, como prueba del franqueamiento, pero sin límite ni oposición entre la vida y la muerte. Derrida denomina este vivir más allá del horizonte de la vida, que excede el presente vivo de la conciencia intencional (Cf. Derrida 2000a; Derrida 1985), “sobrevida”:

Si la *philia* vive, y si vive hasta el extremo de su posibilidad, *vive*, pues, se anima, se hace *psíquica* a partir de ese recurso del sobrevivir. Esta *philia*, esta *psýkhé* entre amigos sobre-vive. No puede sobrevivirse como acto, pero puede sobrevivir a su objeto, puede amar lo inanimado. Así, la amistad se lanza, desde el umbral de este acto, a la posibilidad de que el amado esté muerto. Hay ahí una disimetría primera e irreductible. Pero la misma disimetría *se reparte* de alguna manera, en una topología irrerepresentable; se pliega, se vuelve del revés y se desdobra a la vez en la hipótesis de la amistad *compartida*, la que se llama tranquilamente recíproca. No sobrevivo al amigo, no puedo o no debo sobrevivirle a no ser en la medida en que lleva ya mi muerte y la hereda como el último superviviente.



Lleva mi propia muerte y, en cierto modo, es el único que la lleva, esta propia muerte así, por anticipado, expropiada de mí. (Derrida 1998a, 30)

Puesto que ya siempre ha comenzado, la muerte del amigo no tiene fin, trasciende el horizonte de la vida, se proyecta y permanece más allá de toda comunidad de amigos que esté presente, energéticamente en acto. Esto implica que la amistad no tiene lugar únicamente del lado del acto, del sujeto que hace posible la relación con otro, sino también, y ante todo, de lo completamente pasivo, del objeto inanimado, del amigo perdido incluso mucho antes de su pérdida. El origen común de la amistad permanece siempre abismado, separado entre la actividad del amante y la pasividad del amado; abismo infinito que el mismo *es*, y, por consiguiente, lo amenaza incesantemente. Como si no se pudiera amar al amigo sino bajo la posibilidad extrema de que el amor sobreviva la muerte, amándolo ya en ausencia de toda relación presentemente viva, de otro modo, más allá de la oposición entre la vida y la muerte (Cf. Derrida 2001 41). Esto no tiene nada que ver con una metafísica de la inmortalidad del alma, con aquello que Fedón llama *melete thanatou*, aprender a morir para acceder a una nueva inmortalidad (Derrida 2000b 23). Al contrario, la sobrevida detiene la muerte, prolonga la vida en medio de la muerte, suspende su llegada para hacer durar o perdurar el instante de la muerte, aplazándolo para más tarde, por todo el tiempo que sea necesario para sobrevivir a la muerte del otro.

En “Sobrevivir”, un texto incluido en *Parages*, Derrida lee *La sentencia de muerte* de Blanchot; en particular, la escena en que el narrador refiere la muerte anunciada o anticipada, como una condena o sentencia de muerte, de “J.”, una mujer, amiga o quizá amante del narrador. Desde el comienzo se advierte que J. padece una enfermedad incurable: “Tras haber hablado con el médico, le dije: ‘Te da un mes más’”. A pesar de la sentencia médica, tendrá que morir, está muerta, incluso debería haber muerto ya, no ha muerto, ha sobrevivido: “Tenía que haber muerto hacía mucho tiempo, pero no solo no estaba muerta sino que seguía viviendo, amando, riendo, corriendo por toda la ciudad como alguien inmune a las enfermedades” (Derrida 2003 112). Desahuciada, aunque todavía viviendo, sobreviviendo, J. está suspendida entre la muerte y la vida, como si la sentencia médica hubiese postergado indefinidamente la posibilidad de muerte para vivir-de-más, sobre-vivir desde el tiempo que muere efectivamente, pero sobre todo antes de tiempo. Como señala Derrida:

[...] el decreto o la sentencia de muerte no es solamente la decisión que decreta o sentencia lo irresoluble: también detiene la muerte suspendiéndola, interrumpiéndola, retrasándola con un sobresalto, el sorprendente sobresalto del sobrevivir. Pero entonces lo que suspende

o mantiene la muerte a raya es la misma cosa que le da todo su poder de irresolubilidad –otro nombre falso, más que un seudónimo, para la diferencia. (Derrida 2003 114)

Según Derrida, el presentimiento de duelo, la anticipación retrospectiva de la muerte, hace que la sobrevida estructure cada instante de la vida. Como indica en una entrevista realizada en 2004: “Ella es originaria: la vida *es* supervivencia. En su sentido corriente, sobrevivir significa continuar viviendo, pero también vivir *después* de la muerte” (Derrida 2006 23-24; Cf. Derrida 2011 174-175). Como si el haber muerto ya, antes del acontecimiento mismo, hiciera perdurar la vida más allá de la muerte, suspendiendo por adelantado o con retraso el instante de la muerte, el presente y el futuro de una vida que desde ha siempre sido, cuyo pasado sobrevive sin fin, que conserva la posibilidad de volver.

Visto así, el fundamento de la amistad consiste en la posibilidad estructural y originaria de sobrevivir al amigo, llevar el dolor o el duelo, sobrellevar su desaparición, antes de la muerte, más allá de la vida. Como si solo siendo de antemano expropiados de lo que está vivo, eludiendo el presente y el paso del tiempo, fuese la única forma de guardar la verdad de la amistad, resguardándola imperecederamente en la herida que la desgarrar de sí misma, pero que, en el temblor de esa muerte en la vida, ya la habrá mantenido a salvo en un pasado que jamás ha sido presente, por consiguiente, que está siempre por venir. “Sobrevivir es, pues, a la vez la esencia, el origen y la posibilidad, la condición de posibilidad de la amistad, es el acto en duelo de amar. Así, este tiempo del sobrevivir da el tiempo de la amistad” (Derrida 1998a 31).

Ahora bien, si la sobrevida que habrá comenzado antes de la muerte constituye la posibilidad misma de la amistad, o mejor dicho, su imposibilidad, la condición que precede a su posibilidad, entonces solo se presenta cuando la muerte llega a ser efectiva, cuando el amigo ha desaparecido, allí donde no hay suelo fenomenológico ni aquel trozo de tierra firme que bien podríamos llamar subjetividad. Es decir, el suelo aristotélico, como indica Derrida durante el seminario dictado en el École normale supérieure entre los años 1964-1965, *Heidegger: la question de l'Être et L'Histoire*: el *hypokeymenon* como *subjectum* o *ousía* (Derrida 2013 176-177). En efecto, ocurre como si la supervivencia estructural de la amistad solo pudiera llegar en el solipsismo fundamental en que el sujeto está solo y separado, lejos del mundo y de los otros, a contratiempo, bajo la condición futura y pasada de que el presente que posibilita el aparecer de la vida se retire, desaparezca, se desvíe de la mirada, permanezca invisible como un yo-fantasma que subsiste fuera de mí, en dos tiempos, a través del tiempo:

Pero ese tiempo [de la amistad] se da retirándose. *Ese tiempo sólo llega al desaparecer*. Se entrega y se sustrae dos veces y según dos modalidades, como vamos a ver, en dos tiempos, tan incompatibles como indisolubles: la firme o estable constancia por una parte, y por otra parte, el re-comenzar, la re-novación, la repetición indefinida del instante inaugural, siempre *de nuevo*, nuevamente, lo nuevo en la reiteración. Y este doble contratiempo entrega la verdad de la amistad a la luz de un contra-luz: el presente sólo se presente ahí a partir de una fuente de luz fenoménica que no viene ni de él (el presente no es ya la fuente) ni del lugar a partir del cual surge o en el que aparece, el lugar de la mirada, del yo, o del “sujeto”, si se quiere. El contra-luz de este contratiempo desune la presencia del presente. Inscribe a la vez intemporalidad e intempestividad en al menos una de las figuras de esto que Aristóteles llama regularmente amistad *primera* (*he phôtè philía*). Amistad primera: primera en presentarse según la lógica y el rango, primera según el sentido y la jerarquía, primera porque cualquier otra amistad se determina en relación con ella, aunque sea como separación de este por un desvío o un fallo. (Derrida 1998a 31)

Si hay algo indispensable para la amistad es el tiempo. No hay amistad sin el tiempo, sin aquello que Derrida considera aquí, siguiendo la temática aristotélica, el valor de la estabilidad (*bébaios*), de lo constante, permanente o duradero, en suma, de lo que sobrevive al presente de la vida. Tal sería la experiencia aporética de la amistad, la imposibilidad que afecta y retrasa por adelantado el tiempo del sujeto. Como señala un poco más adelante:

La paradoja de esta supervivencia en duelo se concentra en el valor tan ambiguo de estabilidad, de constancia o de firme permanencia que Aristóteles asocia regularmente al de creencia o de confianza (*pístis*). En la amistad primera, una fe así debe ser estable, establecida, cierta, segura (*bébaios*), debe resistir la prueba del tiempo. Pero *al mismo tiempo*, si puede decirse de nuevo así, áma, es ella la que, dominando el tiempo y sustrayéndose a él, tomando y dando tiempo a contratiempo, abre la experiencia del tiempo. Lo abre sin embargo determinándolo como el presente estable de una cuasi-eternidad, o en todo caso, a partir de y con vistas a un tal presente de la certeza. Todo se instala de manera permanente, si se puede decir así, en esta conjunción de la amistad, de la confianza y de la certeza estable. (Derrida 1998a 32)

La estabilidad, aquello que toma y da tiempo a contratiempo, no es algo natural, no constituye un fenómeno espontáneo, sino más bien una estabilización en acto, una reactivación que repite retroactivamente el origen de la amistad o del amor, interrumpiendo incesantemente la deseada continuidad de una estabilidad perfecta o acabada, como

si la estabilidad no fuese más que otra forma de mantener y repetir la presencia fallida de una comunidad ya siempre com-partida, que comparece entre la vida y la muerte. Es lo que Aristóteles describe en *Ética eudemia* mediante la analogía del yugo:

No hay, además, amistad estable sin confianza, y no hay confianza sin tiempo. Es preciso, en efecto, someterla a prueba, como dice Teognis. *No puedes conocer la mentalidad de un hombre o una mujer antes de ponerlos a prueba como a una bestia de carga.* (Aristóteles 1988b, VII, 2, 1237 b, 10-15, 500-501)

Para Aristóteles, la amistad primera está irremediabilmente sujeta al tiempo, toma tiempo, es necesario ponerla a prueba, debe resistir el transcurso del tiempo. “Porque no hay amigo sin prueba y de un solo día, sino que se precisa tiempo” (Aristóteles 1988b, VII, 2, 1237 b, 10-15, 501), dice después. Para ser firme o estable, para crear esa continuidad del tiempo, la amistad presupone una duración, está ligada necesariamente a un momento constituyente, a un hecho fundador, a un origen singular e irremplazable. Ahora bien, si la verdad de la amistad radica precisamente en la perdurabilidad de su sentido, más allá de su horizonte temporal, es preciso ante todo reactivar el momento constituido, volver a ese origen ausente, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo al infinito, como si durase más allá del tiempo, como si fuese intemporal. Como indica Derrida:

La prueba de la estabilización, el llegar-a-ser-firme y fiable (*bébaios*) *toma tiempo*. Pues esta prueba, esta experiencia, esta travesía (*peíra*) retira el tiempo, sustrae incluso el tiempo que hace falta para dominar el tiempo y vencer la duración. *Bébaios* es lo estable pero también lo fiable. Determina una modalidad temporal pero también intemporal, un llegar-a-ser-intemporal u omnitemporal del tiempo. (Derrida 1998a 33)

En efecto, si la amistad primera toma y da tiempo, dura y perdura, se funda en la supervivencia, es porque es a la vez temporal e intemporal, no hace sino repetir el momento constituido que, al mismo tiempo, aparece y actúa como un momento siempre inaugural y constituyente. El análisis de Derrida se mueve aquí en el umbral de la dialéctica especulativa aristotélica y la fenomenología genética husserliana. Él mismo así lo reconoce:

En estado de alta concentración filosófica, ahí está toda la historia del *eidos*, que llega hasta aquella interpretación husserliana de la idealización o de la producción de los objetos ideales como producción de la omnitemporalidad, de la intemporalidad como omnitemporalidad. (Derrida 1998a, 34)

Al atribuir la posibilidad de la amistad a la supervivencia, a la estabilidad de una vida continuada tras la vida y tras la muerte, Derrida sitúa el origen de toda comunidad de amigos en el tiempo del mundo. Pero haciendo esto, subordina la verdad de la amistad, su presencia, su luminosa idealidad, a la alteridad de una facticidad actual que puede ser repetida al infinito y que, por ende, viene a complicar siempre de nuevo, cada vez nuevamente, su originariedad fenomenológica (Cf. Derrida 2000a). La amistad sería, pues, para decirlo en términos fenomenológicos, la experiencia de una cierta génesis pasiva del tiempo, de un momento constituido, antes y más allá de su actividad constituyente. Es esto lo que hace posible amar al amigo como sobreviviente, antes y después de la muerte, más allá del presente vivo de la vida. Pero si aquello que Derrida designa con la palabra *bébaïos* encuentra en el tiempo de la supervivencia su horizonte de realización, es porque la amistad atraviesa la temporalidad del presente viviente, abre su relación con el tiempo desde un más allá omnitemporal, desestabiliza la correlación sujeto-objeto, deja venir el acontecimiento de lo que viene, con adelanto o retraso, en absoluta anacronía, cada vez nuevamente.

No puede uno contentarse con analizar las condiciones de posibilidad, la potencialidad incluso de lo que sobreviene “una sola vez”, y creer entonces (una cosa así sería bien ingenua) que cabe decir algo pertinente. Lo que ocurre, y en consecuencia solo ocurre una vez, la primera y la última, siempre es más u otra cosa que su posibilidad. De esta puede hablarse hasta el infinito sin que jamás aflore la cosa misma que sobreviene. Puede, pues, que el orden sea otro, *puede*, y que solo el acontecimiento que sobreviene permita posteriormente, *puede-ser* (quizá), pensar aquello que lo habrá hecho posible previamente. (Derrida 1998a 35)

La verdad de la amistad no aparece nunca como tal, no se reduce a la esencia como tal ni a la posibilidad misma de su existencia. Ella se retira a las sombras de su propia sombra, aún antes de partir, para aparecer y revelar lo que, dándose, no se muestra jamás en la presencia dada del presente. Como señala Derrida un poco más adelante:

[...] un pensamiento (ontológico o meta-ontológico) de las condiciones de posibilidad y de las estructuras de revelabilidad o de la apertura a la verdad puede realmente aparecer, de derecho y metodológicamente, anterior al acceso a todo acontecimiento singular de revelación. (Derrida 1998a 36)

Si esto es así, la verdad de la amistad, la condición de su idealidad, no es más que su repetición a través del tiempo, la reiteración indefinida del acontecimiento de origen que hace comenzar a su vez otro comienzo: su re-comienzo. La amistad es, entonces, el comienzo del

ocaso, la revelación de una supervivencia dolida. El amigo está muerto, ha desaparecido. Lloramos ese duelo, esa desaparición sin retorno posible, ese “fin del mundo”, como dirá Derrida algunos años más tarde (Derrida 2005 11). Pero es a través de la amistad como tenemos que pensar la vida más allá de la vida y de la muerte, vivir-más, sobrevivir.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid: Gredos, 1988a.
- Aristóteles. *Ética eudamia*. Madrid: Gredos, 1988b.
- Critchley, Simon. “The Other’s Decision in Me: (What are the Politics of Friendship?)”. *European Journal of Social Theory*, 1. 2, 1998: 259-279.
- De Hipona, Agustín. *Confesiones*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Derrida, Jacques. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1985.
- Derrida, Jacques. *Points de suspension. Entretiens*. Galilée: Paris, 1992.
- Derrida, Jacques. *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1998a.
- Derrida, Jacques. *Aporías. Morir –esperarse (en) “los límites de la verdad”*. Barcelona: Paidós, 1998b.
- Derrida, Jacques. *Introducción a “El origen de la geometría” de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000a.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós, 2000b.
- Derrida, Jacques. *¡Palabra!, instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta, 2001.
- Derrida, Jacques. “Sobrevivir: Líneas al borde”. *Deconstrucción y crítica*. México/Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2003. 79-168.
- Derrida, Jacques. *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Derrida, Jacques. *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*. Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2006a.
- Derrida, Jacques. “Dialogue entre Jacques Derrida, Phillipe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy”. *Rue Descartes*, 52 (2006b): 86-99.
- Derrida, Jacques. *Memorias para Paul de Man*. Barcelona: Gedisa, 2008.
- Derrida, Jacques. *Cárneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Derrida, Jacques. *La bestia y el soberano. Volumen II (2002-2003)*. Buenos Aires: Manantial, 2011.
- Derrida, Jacques. *Heidegger: la cuestión de l’Être et l’Histoire. Cours de l’ENS-Ulm 1965-1965*. Paris: Galilée, 2013.

- Derrida, Jacques. “La melancolía de Abraham. Entrevista con Michal Ben-Neftali”. *Fueros. La melancolía de Abraham*. Buenos Aires: Katz, 2021. 147-212.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria, 2016.
- Michaud, Ginette. “Singbarer Rest : l’amitié, l’indeuillable”. *Derrida, Celan. Juste le poème, peut-être*. Paris: Hermann, 2017: 121-147.
- Naas, Michael. “Just a Turn Away: Apostrophe and the *Politics of Friendship*”. *Taking on the Tradition. Jacques Derrida and the Legacies of Deconstruction*. Stanford: Stanford University Press, 2003. 136-153.
- Wills, David. “Espalda total”. *Derrida. Para los tiempos por venir*. Ed. René Major. Buenos Aires: Waldhuter, 2013. 293-310.