

# ¿Qué es un compañero? más allá de la amistad como paradigma político<sup>1</sup>

Rodrigo Karmy\*

*Universidad de Chile*

## RESUMEN

El presente ensayo plantea cómo es que cierta tradición filosófica se ha fundado en base a la politización de la noción de amistad, proyectando la política exclusivamente en base al conflicto entre amigo y enemigo. La hipótesis del ensayo es que la palabra “compañero” ha quedado sin problematizar en la tradición filosófica y que, quizás, sea ésta la que pueda constituir una política diferente, más allá del paradigma *amistocrático* que pende de sobremanera de la noción de sacrificialidad.

Palabras clave: amistad, política, Hobbes, Schmitt, común, compañero.

## *What is a comrade? Beyond friendship as a political paradigm*

## ABSTRACT

This essay shows how certain philosophical tradition has been founded on a politicize notion of friendship, projecting politics in base on the conflict between friends and enemies. The hypothesis of this essay is that the term “comrade” has been excluded from the philosophical research and, maybe, this term could constitutes a different kind of politics, beyond the *amistocratic* paradigm that depends from a notion of sacrificiality.

Keywords: friendship, politics, Hobbes, Schmitt, commons, comrade.

## INTRODUCCIÓN

El presente ensayo plantea cómo es que cierta tradición filosófica ha politizado la noción de amistad. En ello, ha fundado la política en base a una violencia sacrificial en la que la muerte opera como espectro que, atravesando los cuerpos, se expresa en un conflicto entre amigos y enemigos. En este sentido, el dispositivo *amistocrático* tendría una dimensión constitutivamente *necropolítica*, según el término propuesto por Achille Mbembe, puesto que arrojará a las comunidades implicadas al poder de muerte. En otros términos, tales comunidades se fundarán sobre el lazo de amistad en virtud de un sacrificio celebrado, de una muerte ejecutada.

---

<sup>1</sup> Artículo recibido: 07/06/2019. Artículo aceptado: 26/07/2019.

\* Doctor en Filosofía e Investigador del Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile, Mail: rkarmy@gmail.com

Precisamente, el presente dispositivo que, desde Platón, habría politizado a la amistad, implicó la confiscación de lo “común”, a favor de una “comunidad” identitariamente concebida. Si por “común” entendemos una potencia, por “comunidad” su captura en la forma de un poder, es porque ésta última, resulta ser efecto de la violencia sacrificial. La primera resuena inapropiable, presta al uso y la imaginación de los cuerpos, la segunda se dispone a la muerte en virtud de una investidura soberana.

Nos interesará de sobremanera esbozar una breve arqueología en torno al dispositivo *amistocrático* y su funcionamiento. Pero, sobre todo, propondremos cómo, de manera absolutamente sintomática, el planteamiento del problema de la amistad –desde Platón a Schmitt y más allá hasta Derrida– ha obliterado la posibilidad de pensar la noción de “compañero”. De manera radical, “compañero” fue pensado bajo la rúbrica de la amistad. Pero ¿y si pudiera ser pensada más allá de ella, como el “misterio” –dirá Patricio Marchant– que visibiliza e invisibiliza, a la vez, la singularidad de una experiencia común como lo habría sido la Unidad Popular?

Si en la tradición revolucionaria el “compañero” fue aún concebido bajo el paradigma *amistocrático* (y en ese sentido, la experiencia del comunismo siguió siendo “platónica”), ¿en qué medida, tras la devastación contemporánea no estaríamos prestos a abrir la noción de “compañero” como un excedente respecto del amigo, su diferición radical que impide que los amigos no calcen consigo mismos?

El presente ensayo mostrará cómo la asimilación del compañero al paradigma *amistocrático* anudará el mismo movimiento por el cual la potencia “común” será reducida a una concepción sustancial de la “comunidad”. En otros términos, pensar el compañero en su sentido radical implicará pensar la potencia común, más allá de todo dispositivo *amistocrático* heredado por el platonismo.

## 1.- AMISTOCRACIA

### - 1.1

Hasta ahora, la amistad ha funcionado como paradigma de la comunidad política. Todo el *Libro V* parece estar atravesado por un peligro: la *stasis* o guerra civil que, como división interna, escinde al cuerpo de la amistad en una impropiedad radical donde lo interior aparece como lo más extraño y lo exterior la fuerza que posibilita lo propio. La división interna, sobre la que se desgarran la *stasis*, no es más que el mal que sólo podrá ser contrarrestado por la fuerza que junta, une y que pasa por la común designación de lo “mío” y lo “no mío” (462 c) ofrecido por la amistad. El clivaje instaurado se asienta en la noción de amistad: “¿Y así, al amigo le considera y cita como alguien que es suyo, y al extraño como a quien no lo es? / Si.” (Platón, V, 463 c, XVII) –leemos. El amigo aparece referido como lo propio, el extraño (aún no el enemigo) como lo impropio.

Pero la irreductibilidad de lo propio y lo impropio propuesta por el texto, no constituye un asunto puramente doméstico sino más bien, un problema cuya fragilidad se escombra enteramente político: la amistad ¿será necesariamente política? ¿Sólo habrá “comunidad de las mujeres” ahí donde la ciudad se articule internamente a la luz de la amistad? ¿Será una política de lo común, aquella que necesariamente deba definirse desde la amistad?

En efecto, Platón no sólo define a la ciudad como constitutivamente amistosa, sino que, al hacerlo, politiza la amistad, siendo que ella, no puede ser considerada una dimensión intrínsecamente política (Derrida, 1998). La amistad es pensada como lazo político y consistencia de toda ciudad que pretenda devenir “feliz”.

La diferencia entre el amigo y el extraño con la que comienza el *Libro V* y que permite politizar a la amistad, llega a su extremo cuando el extraño se identifica con el “enemigo” precisamente en el momento en que el texto subraya la dimensión pública de la guerra (*pólemos*) y el carácter doméstico de la guerra civil (la *stasis*):

Sostendremos, pues, que los griegos han de combatir con los bárbaros y los bárbaros con los griegos, y que son enemigos por naturaleza unos de otros y que esta enemistad ha de llamarse guerra; pero cuando los griegos hacen otro tanto con los griegos, diremos que siguen todos siendo amigos por naturaleza, que con ello la Grecia enferma y se divide y que esta enemistad ha de ser llamada sedición. (Platón, V, 470 d, XVII).

Los griegos son amigos entre los griegos. No pueden hacerse la guerra, no pueden combatir públicamente como soldados porque entre ellos se juega el complejo lazo de amistad que los opone a los “bárbaros” y les hace contemplar al otro no simplemente como extraños, sino directamente como enemigos.

El resultado de la politización de la amistad redundará en la guerra. Pensar a lo común bajo la figura de la amistad como paradigma necesariamente parece traer consigo los aires de una guerra eventual o real, posible o actual.

Entre los griegos sólo puede tener lugar la *stasis* cuya intensidad y violencia, sin embargo, no destruye el lazo de amistad (“...diremos que siguen siendo amigos por naturaleza”- expresa el texto citado) con el que se funda la ciudad. Este último se da por “naturaleza” (*physis*), más allá de las contingencias de la *stasis*, de su crueldad incluso, matar a otro que no es sino el mismo, no lo hace perder su filiación griega.

En La República que propone Sócrates, la amistad parece perpetuarse más allá de la posibilidad de una *stasis* que no sólo definirá un conflicto doméstico y no público, sino que además, será lo que permitirá mantener una cierta compostura que impedirá que la comunidad política se aniquile a sí misma:

(...) por ser griegos -leemos- no talarán la Grecia ni incendiarán sus casas ni admitirán que en cada ciudad sean todos enemigos suyos, lo mismo hombres que mujeres que niños; sino que sólo hay unos pocos enemigos, los autores de la discordia. Y por todo ello ni querrán talar su tierra, pensando que la mayoría son

amigos, ni quemar sus moradas; antes bien, sólo llevarán la reyerta hasta el punto en que los culpables sean obligados a pagar la pena por fuerza del dolor de los inocentes. (Platón, V, 471 b, XVII).

El discurso de Sócrates invierte el escenario de la realidad: en ella, la *stasis* parece derramar una sangre sin fin ni forma alguna, con lo cual, Sócrates identifica en ella lo que debería ser la guerra: en esta última, y no en la *stasis*, los griegos deberían asumir que todos los habitantes serán “enemigos suyos”, mientras que cuando se trata del conflicto interno entre los griegos, jamás sería admisible el talar, incendiar casa o concebir que todos los demás sean “enemigos suyos”.

En la *stasis* todo podría resolverse si se reduce el conflicto a un conjunto de “autores de la discordia” que no comprometen la sobrevivencia de la comunidad política en general. Mas bien, estos “culpables” funcionarían al interior de una cierta violencia sacrificial desde cuyas penas será posible apaciguar al conflicto, neutralizarle para restituir el lugar de la ciudad como espacio *amistocrático*.

La guerra se proyecta sólo en el momento en que aquello que lamentablemente sucede en la *stasis* –dice Platón en voz de Sócrates– suceda en la guerra. Desplazamiento crucial de la violencia de la *stasis* ahora como violencia de la guerra que permitirá a Sócrates resguardar la amistad griega, el común en el que cada uno de los ciudadanos parecen poder vivir en paz y tranquilidad. Necesitamos de los enemigos, si acaso la ciudad y los ciudadanos serán vistos como amigos. La ciudad implica una división entre un interior y un exterior, entre amigos y enemigos, entre aquellos que comparten lo común y aquellos que lo desestiman y pretenden su destrucción.

## - 1.2

La deriva *amistocrática* del platonismo permanece intacta en uno de sus más conocidos detractores: Aristóteles. Trabajaré en torno a tres pasajes partiendo de la idea de que, como es sabido, el estagirita no escribe *La Política* como una obra aislada, sino como la continuidad de la *Ética a Nicómaco*: para Aristóteles, lo que la *Ética* había descubierto respecto de que la vida feliz no es otra que la vida virtuosa compuesta por un término medio, así también *La Política* extenderá hacia la pregunta por el régimen, el problema de la vida feliz.

Si acaso por régimen entendemos “forma de vida de la ciudad”, entonces, este último es a la vida política lo que la virtud es a la ética (Aristóteles, Libro VI, 1295 a, 11). Pero esta analogía entre la *Ética* y la *Política* es parcial, pues jamás existirá una sola virtud presente para un solo tipo de régimen o, lo que es igual, para Aristóteles una virtud no calza necesariamente con un régimen, porque pueden existir hombres buenos que no necesariamente sean buenos ciudadanos y viceversa.

Si la ciencia política que se pondrá en juego aquí tratará de indagar en torno al mejor régimen de gobierno, será la célebre República (*politeia*) la que, según Aristóteles, alcance el lugar de la felicidad. No deja de ser sintomático que Aristóteles denomine con

el mismo término (*politeia*) utilizado por Platón al régimen más perfecto; no obstante, su concepción constituya una apuesta enteramente diferente a la de su maestro.

Si para Platón *politeia* designaba una comunidad dividida perfecta y jerárquicamente en base a un principio monárquico en el que se situaba la figura del filósofo rey, en Aristóteles *politeia* designará un régimen que ha podido salvaguardar su felicidad gracias a la presencia armoniosa de diversos “regímenes” internos, donde el principio aristocrático, monárquico y el republicano conviven mezclados y cuya perversión concitará la inversión de los tres en un momento oligárquico, otro tiránico y, por fin, el democrático, respectivamente (Aristóteles, Libro VI, 2, 1289 a). La mezcla es siempre mejor o, más bien, el término medio capaz de equilibrar la presencia de los principios involucrados en una misma unidad, en una sola comunidad.

No obstante, el desplazamiento de una República concebida bajo una concepción monárquica en la que el filósofo rey resulta esencial, por otra en la que la mezcla constituye la premisa de estabilidad, el problema *amistocrático* por el que la amistad funciona como el pivote de toda política, permanecerá:

Porque la comunidad –plantea Aristóteles– implica la amistad: los enemigos no quieren compartir ni siquiera un camino. La ciudad debe estar constituida de elementos iguales y semejantes en el mayor grado posible, y esta condición se da especialmente en la clase media, de modo que una ciudad así será la mejor gobernada por lo que se refiere a los elementos de que hemos dicho que se compone. (Aristóteles, Libro VI, 11, 1295 b).

La comunidad *amistocrática* vuelve a aparecer. Se hace presente con la violencia de la guerra implicada, en la que los enemigos “no quieren compartir ni si quiera un camino” y donde, por tanto, el lugar de la diferencia política parece actualizar la misma división (griegos versus bárbaros) establecida por Platón. ¿Es la *amistocracia* un principio platónico que impregna paradigmáticamente al devenir de la filosofía?

No habrá amigos que no apuntalen la República. Todo amigo será, por ello, un “igual” o un “semejante” pero jamás un extraño cuyo término parecerá siempre reducirse a la figura del enemigo. La clase media y no la aristocracia (Platón) opera como la fuerza de conservación de la ciudad, término medio que actualiza la ley natural, según la cual, todo tiende a su propio bien. Punto clave, sin embargo, es que la amistad funciona como lazo sobre el cual se funda la comunidad política. Como si en la inflexión aristotélica con Platón respecto del uso del término *politeia* una secreta complicidad terminara por triunfar: la *amistocracia* no se reduce al régimen del filósofo rey (Platón), sino que puede flexibilizarse a otros regímenes en los que los otros principios puedan jugar al interior de una buena mezcla que conserve la autarquía de la comunidad política.

## 2.- CYBORG

La *amistocracia* no sería un simple régimen de gobierno. Es sobre todo un dispositivo que irrumpe en la escena política al modo de una formación de compromiso: por un lado, permite cohesionar a la comunidad política en orden a que ella se identifique en razón de un “común” y, a la vez, tal cohesión permite dividir el mundo entre nosotros y ellos, los amigos y los enemigos. La paz será consustancial a la posibilidad de la guerra, la unidad siempre encontrará amenazas “externas” que la puedan dislocar. No habrá paz sin que la guerra esté, a la vez, presente y ausente. Como un verdadero espectro que, sin embargo, opera eficazmente para la conservación de la comunidad.

La guerra que comienza “antes” de ser declarada (Derrida, 1998), jamás estuvimos a salvo de la misma, siempre ella se prepara en la paz a favor de la paz. La guerra no es simplemente el acto de la misma batalla, sino un conjunto de procesos en los que resulta imposible cuando comienzan y cuando terminan. Sin embargo, es siempre la amistad lo que se juega en ella, es siempre la amistad lo que se juega en toda guerra.

La deriva moderna de la filosofía, en su versión propiamente contractualista, parece no haber destituido al principio *amistocrático*. A pesar de su vocación anti-aristotélica en la que los términos por los que la filosofía antigua y medieval podían definir la política como expresión de la naturaleza y a sus criaturas como entidades que se comportaban de acuerdo a fines muy precisos, el pensamiento de Thomas Hobbes entenderá a la política como el plano de lo artificial y a la naturaleza no como el campo que tiende hacia su bien, sino como el reducto en el que se teje el verdadero mal, en Hobbes el dispositivo *amistocrático* se mantendrá bajo otras formulaciones.

En este registro, Hobbes entiende la naturaleza como el no-lugar del conflicto (“la guerra de todos contra todos”) en cuyo edificio será el Estado el que funcionará como *katechón* frente al eterno conflicto, como un freno a la situación “natural” en la que los hombres suelen vivir cuando no hay un “poder que les atemorice a todos”: el miedo –y no la felicidad como ocurría en Platón y Aristóteles– se convierte en la pasión propiamente política que resguarda a una ciudad del inexorable conflicto que le atraviesa y que expresa el poder de un Estado que no quiere sucumbir al desastre *stasiológico* que él mismo lleva consigo. Si para los antiguos y medievales el Estado funcionaba como una institución natural orientada a la consecución del bien, para los modernos, éste constituirá una institución artificial, contra natura que, por serlo, hará sobrevivir a los hombres al instituir un contrato fundamental: la protección de la vida por la obediencia al soberano.

En este singular “contrato” se deja ver la “naturaleza del hombre” que produce la discordia en el instante en que Hobbes distingue tres causas de la miseria, efectos de la propia naturaleza humana: a) la competencia, b) la desconfianza y c) la gloria. Si la primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio, la segunda, para lograr seguridad y la tercera, la para lograr reputación:

Con todo ello –dice Hobbes– es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en condición o estado

que se denomina guerra; una guerra que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solo en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello, la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto de la naturaleza de la guerra, como respecto de la naturaleza del clima. (Hobbes, Leviathán, p. 102).

Lejos del optimismo antiguo y medieval, Hobbes identifica la fuerza destructora de la comunidad política, que socavan su autoridad y amenazan con disolver su unidad político-estatal. Los hombres ya no son amigos por “naturaleza” (Platón) sino por conveniencia, en virtud del “contrato” que han suscrito para conservar sus vidas.

La competencia, la desconfianza y la gloria llevan consigo la marca de la “agresión”, la primera porque priva a otros de algún beneficio apropiándose, la segunda porque inmuniza a cada uno respecto del daño potencial del otro y, la tercera, porque erige la fuerza de una imagen que definirá a cada uno respecto del otro. Pero estas tres causas, lleva a Hobbes a plantear la conclusión de su tratado: sin un poder común que atemorice a todos, los hombres se hallan en la miserable condición de “guerra”. El poder común, según Hobbes, puede ser un hombre o una asamblea de hombres que expropie a cada individuo de su voluntad para fundar así el contrato entre protección y obediencia. El registro de lo común vuelve a aparecer en virtud de una exigencia de obediencia, de un poder único y propiamente soberano.

La potencia común se resuelve, pues, en un poder común cristalizado en una persona que tiende a proteger a los individuos a cambio de la obediencia que ellos le profiten. Sólo así, los hombres redundan amigos, sólo de esta forma la amistad se resuelve en un asunto propiamente artificial que, sin embargo, resulta enteramente funcional. En este sentido, el dispositivo *amistocrático* heredado de Platón vuelve en la forma de un dispositivo *cyborg* en la modernidad hobbesiana, funciona como prótesis para individuos que, por naturaleza, no son más que lobos para sí mismos.

Los espectros de la *amistocracia* –la guerra como problema político– no deja en paz al texto de Hobbes. La *stasis* como situación natural –y no como anomalía, según aparecía en Platón y Aristóteles– se caracteriza por ser una “guerra” que se despliega antes de ser declarada, puesto que es dicha *stasis* la condición natural sobre la que se erigirá la ciudad. Por eso Hobbes recurre a una analogía natural con el clima para mostrar cómo en un sentido “temporal” la guerra puede desatarse mucho antes de ser declarada como tal.

Porque la “guerra” que aquí está en juego no consiste simplemente en el simple “acto de luchar” sino en la voluntad expresa de hacerlo que tiene lugar en un período de tiempo previo a la lucha misma cuando los hombres expresamente declaran ir a la batalla y matar o morir en ella.

La “guerra” aquí dispuesta se juega como *stasis* pues constituye el elemento centrífugo que horada internamente al Estado, toda vez que este último, funciona a contrapelo,

como un principio centrípeto que contiene constitutivamente a la guerra que, sin embargo, debe excluir:

Considérese –dice Hobbes– que la condición del hombre nunca puede verse libre de una u otra incomodidad, y que lo más grande que en cualquier forma de gobierno puede suceder, posiblemente, al pueblo en general, apenas es sensible si se compara con las miserias y horribles calamidades que acompañan a una guerra civil, o a esa disoluta condición de los hombres desenfrenados, sin sujeción a leyes y a un poder coercitivo que trabe sus manos, apartándoles de la rapiña y de la venganza. (Hobbes, p. 150).

Una antropología caída, pesimista en la que jamás los hombres podrán gozar de la plenitud, sino que siempre estarán prestos a la “incomodidad”.

Pero, más aún, la *stasis* funciona exactamente como el reverso especular al propio poder soberano del *Leviathan*: si este último opera bajo el lema del libro de Job, según el cual, “No hay en la tierra poder semejante a él”, podríamos decir que, respecto de la *stasis*, no habrá en la tierra destrucción semejante a ella.

Como “disoluta condición de los hombres” la *stasis* es el momento en la que éstos pierden los estribos, desatan sus pasiones, circunscriben exclusivamente los “lentes de aumento” en donde una “pequeña contribución aparece como un gran agravio”, pero donde “nada puede ser injusto” puesto que los hombres no están sujetos a leyes ni a “poder coercitivo” alguno. No hay, en suma, contrato y, al no haberlo, el intercambio entre protección y obediencia está ausente dejando a los hombres desnudos, al mismo tiempo como amos y esclavos, como soberanos y súbditos de todos contra todos.

La naturaleza está desatada y, con ella, la devastación. La naturaleza que lleva consigo la libertad debe contenerse para instituir la seguridad. Habrá renuncia de la libertad para soportar la seguridad. Será preferible vivir muchos años antes que ser libres, la libertad –como criticará Rousseau a Hobbes– será incompatible con la consistencia y sobrevivencia de la ciudad: “En efecto –leemos en Hobbes– derecho es libertad: concretamente, aquella libertad que la ley civil nos deja. Pero la ley civil es una obligación y nos arrebató la libertad que nos dio la ley de naturaleza.” (Hobbes, p. 237). La libertad civil es, ante todo, “obligación” que expresa la renuncia de libertad natural.

En todos los pasajes del Leviatán hay un solo y el mismo problema: como buen “liberal” inducido a creer que la “razón” es gobernadora, Hobbes se resiste a ver la violencia sacrificial que yace como premisa fáctica de todo contrato, como el dispositivo sobre el cual todo individuo podrá ser llevado a una amistad que sólo suscribe por conveniencia y no por “naturaleza”. Pero, esa amistad no natural, *cyborg*, esa ciudadanía artificial propiamente hablando actualiza el orden *amistocrático* para la época moderna, reenvía la otrora politización de la amistad hacia un lugar en el que los hombres están llamados a protegerse de la incandescencia de su propia violencia.

Paul W. Kahn (2018) ha reparado en ese punto ciego de Hobbes (y del liberalismo en general): la imposibilidad de atender que en dicho contrato se juega un sacrificio por el que los miles de hombres dispersos y eventualmente enemigos de todos, se volverán unidad político-estatal y, por tanto, en la medida que portarán el báculo y la espada a la vez, serán los mejores amigos, es decir, aquellos que estarán dispuestos a entablar la guerra para impedir la “disoluta condición de los hombres” a los que una singular y constitutiva insociabilidad (dirá más tarde Immanuel Kant) parece conducirnos.

La naturaleza otorgó a cada hombre el derecho a protegerse a sí mismo por su propia fuerza, y a invadir a un vecino sospechoso, por vía de prevención; pero la ley civil suprime esta libertad en todos los casos en que la protección legal puede imponerse de modo seguro. En este sentido *lex* y *ius* son diferentes de obligación y libertad. (Hobbes, 1998, p. 237).

En cuanto desde la libertad natural es posible la guerra, invasión, el despojo del otro; la libertad civil debe contener a aquélla y sólo en ese sentido, dirá Hobbes, se vuelven términos diferentes “obligación” (propia de la ley civil) y “libertad” (propia de la realidad natural). Los individuos ahora devenidos “amigos” tendrán la “obligación” y no la “libertad”, la obediencia frente al poder común del Estado cuya transgresión del contrato puede darse sólo al precio de la muerte.

Si seguimos esta cita, advertimos un asunto clave: todo el sistema hobbesiano de contención de la *stasis* se configura como tal, en aras de la protección de la vida o, lo que es igual, de impedir la muerte (Esposito, 2005). La *stasis* presente en la multitud lleva a la muerte de todos contra todos, la multitud lleva consigo la muerte sobre sí misma, por eso, según Hobbes, ésta debe convertirse en un “pueblo”, es decir, en una entidad propiamente *amistocrática*.

El poder común debe convertir a la multitud en pueblo, y así contrarrestar la “insociabilidad” natural que será constitutiva de la naturaleza humana. “La misión del soberano –escribe Hobbes– consiste en el fin para el cual fue investido con el soberano poder que no es otro sino el de procurar la seguridad del pueblo (...)” (Hobbes, 1998, p. 275). Prodigar al pueblo de “seguridad” significa inmunizar al pueblo de la propia multitud que éste lleva consigo. No se trata de una vida feliz como en Platón y Aristóteles, sino de alcanzar la seguridad que contiene, bajo el régimen de la obediencia (la política), los impulsos de la libertad (naturaleza). Todo soberano deberá, ante todo, concebir su poder como un sistemático intento por sostener los derechos de los hombres y evitar así sucumbir en la *stasis* que, como los antiguos, Hobbes asemeja a la enfermedad sobre el cuerpo civil del Estado.

De esta forma, la “guerra” ha comenzado ya desde el minuto en que existe la “voluntad expresa” para ello, situando su punto de origen no en la declaración formal del acto de guerra o en el “acto de lucha” como tal, sino en la propia consistencia antropológica del hombre. Así, la erección del Estado no se da de una vez y para siempre, sino que permanece en su trabajo de contención. Por eso, éste resulta ser “artificial”, es decir, se

configura a contrapelo de la naturaleza como un cuerpo civil cuyo origen es la voluntad – no la inteligencia– y que se presenta como un “hombre artificial” (un verdadero robot):

El arte –escribe Hobbes en la introducción al *Leviathan*– va aún más lejos, imitando esta obra racional que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto, gracias al artes se crea este gran *Leviathan* que llamamos república o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor altura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero (...)” (Hobbes, 1998, p. 3).

El Estado lo fundan los hombres en contra de los hombres. Vida contra la vida, vida orientada a controlar lo que la vida lleva de *stasis* bajo el dispositivo *amistocrático* del *Leviathan* por el que se ejerce una violencia sacrificial que funda la comunidad de los iguales frente al poder, a la ciudadanía que, dejando de lado la libertad de sus pasiones, se acoge bajo el soberano.

El soberano mismo es el amigo porque pretende proteger a sus súbditos de la misma violencia que ellos expelen o, lo que es igual, si el soberano no es más que el conjunto de individuos articulados en la forma de un cuerpo, es la amistad del *Leviathan* la que vuelve a proteger a cada uno de los amigos. Y, por eso, cuando se desata la guerra aparece el otro que siempre contendrá al dispositivo *amistocrático* en toda su fortaleza: la guerra. El soberano es precisamente nuestro amigo *cyborg* aquél no determinado por “naturaleza” sino producido por “arte”, constituido técnicamente para salvaguardar a los hombres de la mayor penuria de todas: *la stasis*.

Curiosa escena: o bien, los hombres sucumben a la *stasis* sin poder amistar en la unidad político-estatal o bien a la guerra a la que pueden ser arrojados en orden a proteger el único orden que garantiza su propia existencia. La muerte les llega igual. Sea por insociabilidad o por sociabilidad, sea por “libertad” sea por “obediencia”. La muerte jamás abandona el circuito protésico de la nueva formulación *amistocrática*. Mas bien, los hombres parecen escapar de ella en la naturaleza para volver a encontrarla en la ciudad.

La amistad ofrecerá una muerte “digna”, es decir, civil, pero jamás inmunizará totalmente de la propia muerte, porque esta última se halla siempre en los bordes de la existencia política: o bien como “estado de naturaleza” (guerra de todos contra todos) o bien como “hombre artificial” (guerra inter-estatal). Siempre se trata del advenimiento de la guerra y, por tanto, de la posibilidad de la muerte que se presenta, porque anima, todo el devastador circuito *necropolítico* (Mbembe, 2006).

### 3.- POLITICIDAD

#### - 3.1

“La distinción propiamente política –escribe Carl Schmitt en el primer párrafo de El concepto de lo político– es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político; a ella se refieren en último término todas las acciones y motivos políticos y ella, en fin, hace posible una definición conceptual, una diferencia específica, un criterio.” (Schmitt, 2005, p. 31).

Schmitt no usa el término “común” (como Hobbes cuando se refería al *Leviathan* como poder común), sino “político”. Se trata de una distinción en la que se deslinda lo político, en su propia consistencia a partir del paradigma *amistocrático*, cuyo clivaje fundamental es el que distingue entre el amigo y el enemigo. Como si Schmitt encontrara las purezas de “lo político” en la *amistocracia* que decide quien es amigo y quien enemigo. Pero, una circularidad tiene lugar aquí: sólo es “política” aquella distinción entre amigo y enemigo y, a su vez, esta distinción será propiamente política.

La politicidad pasa por la amistad y, simultáneamente, no habrá amistad que no sea el criterio definitorio de la politicidad. El carácter radicalmente intensivo del “concepto de lo político” estará dado precisamente por la presencia de la amistad como su dispositivo más decisivo. Pero el carácter afirmativo de la amistad sólo puede definirse en virtud de la dimensión negativa de la enemistad subrayando la dimensión público-política de la misma: “No es enemigo el concurrente o el adversario en general. Tampoco lo es el contrincante, el ‘antagonista’ en la pugna del *agón*. Y lo es menos aun un adversario privado cualquiera hacia el cual se experimenta antipatía.” (Schmitt, 2005, p. 35). Ni el “concurrente” ni el “adversario” en general, el “enemigo” es de una naturaleza política irreductible a otras formas de relación, a otros lazos:

Enemigo –escribe Schmitt en el mismo párrafo– es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, por lo menos eventualmente, o sea, según su posibilidad real. Enemigo es, pues, solamente enemigo público, todo lo que se refiere a ese grupo totalitario de hombres, afirmándose en la lucha, y especialmente a un pueblo, es público por sólo esa razón. El enemigo es “hostil”, no “*inimicus*” en sentido lato; *pólemos* no *ekthros*. (Schmitt, 2005, pp. 35-36).

Una nota al pie de página culmina dicho párrafo remitiendo al lector al pasaje de Platón citado más arriba, en el que el filósofo distinguía entre guerra y *stasis* a la luz del paradigma *amistocrático*. “Enemigo” –y, por tanto, el “amigo” como su reverso– debe ser entendido como una “totalidad de hombres” que, en una relación de conflicto público y político, “lucha por su existencia”.

Amigo y enemigo son términos existenciales, nociones que permiten calificar a “lo político” pero no en una dimensión puramente ideal o hipotética, sino en su dimensión más concreta, en la que está en juego la propia vida de la respectiva “totalidad”. Pero el concepto de lo político no puede reducirse a la guerra, aunque responda a su paradigma. En realidad, es la guerra la que responde al paradigma de la política en la medida que ésta adquiere una investidura *amistocrática* que le ofrece la intensidad abismal de un conflicto que redundo autónomo respecto de la concurrencia característica de la teoría liberal y su economía.

No deja de ser decisivo el que Schmitt implique a lo común –en realidad como toda la deriva amistocrática proveniente del platonismo– en el instante en que lo confisca bajo la rúbrica de “lo político”. Se trata de “lo político” antes que de lo común. Pero este último está implícito en la misma definición del primero, ahí donde asoma la noción de enemistad como una “totalidad de hombres” dispuesta a una “lucha existencial”. Se trata de un común, pero, al igual que en Platón y Aristóteles, de un común *amistocratizado* que lo reduce a una identidad específica en la que “el concepto de lo político” puede distinguir entre ellos y nosotros, entre enemigos y los amigos.

El conocido pasaje de la Biblia “amad a vuestros enemigos” (Matías 5, 44 y Lucas, 6, 27) (...) no se refiere al enemigo político. Por lo demás, que yo sepa, –escribe Schmitt– durante la milenaria lucha entre cristianismo y el islam, a ningún cristiano se le ha ocurrido, movido por el amor a los sarracenos, o a los turcos, que debiera entregarse Europa al islam, en vez de defenderla. El enemigo en sentido político no tiene porqué ser odiado en la esfera privada y personal, y solamente en esa esfera tiene sentido que se ame a un enemigo, es decir, al adversario. El supradicho pasaje de la Biblia no afecta la contraposición política (...)” (Schmitt, 2005, p. 36).

Es clave, lo que llamamos el “formalismo schmittiano”: a pesar de la crudeza de la guerra, de sus avatares trágicos y devastadores, Schmitt sostiene una posición puramente jurídica (formal) que contrasta con su pretensión de darle vida a una vacía “forma jurídica” que descansa en el positivismo kelseniano.

En este sentido, el enemigo puede no ser “odiado” (puesto que el amor y el odio serían pasiones “privadas”), pero sí combatido políticamente. Sobre todo, el Schmitt exhibe en este pasaje el contorno radical del problema: lo político –como violencia de amistad– sólo puede funcionar cuando persiste una “identidad” capaz de distinguir entre amigos y enemigos que, en la versión religiosa cristianos-musulmanes configuran, otra vez, el “concepto” de lo político.

En cualquier caso, aquí Schmitt explica donde se detiene su *epoché* y cuál es el terreno sobre el cual habrá que caminar: la decisión última y primera como acto jurídico-político de distinción entre amigo y enemigo.

A pesar de todas sus derrotas (Schmitt, en ese momento se sabe derrotado por las fuerzas aliadas de la Segunda Guerra Mundial), y, por tanto, a pesar de la deriva nihilista de lo moderno que lo impulsa hacia el triunfo del liberalismo y su representación “técnico-procedimental” a nivel mundial, el hecho de que aún exista una contraposición entre capitalismo y socialismo, ente los EEUU y la URSS, –u hoy día en que la hipótesis de Samuel Huntington acerca del “choque de civilizaciones” que sigue la tesis schmittiana acerca de la lucha entre los grandes espacios, adquiere una predominancia en la esfera del sentido común– ello sigue dando el tono fundamental por el que sobrevive lo “político” en su constitutiva polemicidad: habiendo enemigos, habrá todavía un horizonte de amistad que compartir y defender. Habrá, por tanto “política” en el sentido *amistocrático* del término con el que Schmitt puede distinguir entre amigos y enemigos.

- 3.2

Junto con advertir el crepúsculo del *ius publicum europeum*, Schmitt advierte la existencia de una figura crucial que mantiene viva al dispositivo *amistocrático* de la política: el partisano. Este último constituye una figura del todo sintomática al respecto: abre nuevas vías de comprensión de la enemistad y, a su vez, clausura el mundo por el que se regía el *ius publicum europeum*. Desplegando una “guerra irregular” que desafía las fronteras jurídicas de la guerra clásica, del partisano plantea Schmitt: “Hay que mantener el carácter intensamente político del partisano para no confundirlo con el vil ladrón y atracador que piensan exclusivamente en su provecho particular, sin tener otros motivos.” (Schmitt, 2005, p. 23): el partisano es una figura política. Rompe con la guerra clásica de carácter regular, pero mantiene el carácter político de su lucha al enfrentar a un enemigo preciso.

No es un delincuente, sino un guerrillero, no piensa en su provecho personal, sino en la causa de liberación, no atiende al pillaje sino a la guerra irregular, no es, por tanto, una figura privada, sino absolutamente pública. El partisano se escombra como el extremo del *ius publicum europeum*, la figura que conserva la politicidad al precio de superar la tradicional mirada de la guerra. Como si, el partisano fuera no tanto una figura de vanguardia, como aquella capaz de conservar el último reducto de politicidad en medio de un horizonte en el que prima la despolitización general.

En este sentido, Schmitt ve a través de la figura del partisano la configuración existencial de la noción de enemistad: “El enemigo es nuestra propia pregunta como persona (...) El enemigo está a mi propio nivel. Por esta razón, tengo que luchar con él, para encontrar la propia medida, los propios límites y la propia personalidad.” (Schmitt, 2005, p. 104). Como su admirado colega Alexandre Kojève había propuesto en su lectura de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, para Schmitt la “mismidad” resulta del efecto de la lucha por el reconocimiento en la que, sin embargo, y a diferencia de Hegel, para Schmitt resultará imposible cualquier forma de reconciliación.

Se juega aquí la tesis de la “lucha por los grandes espacios” que, como se sabe, constituirá su punto de inflexión para con la lectura hegel-kojeviana del “fin de la historia”: si para Kojève el escenario post-estatal se define por la culminación de la dialéctica del reconocimiento ya prefigurada en Napoleón que hizo del Estado político un verdadero “Estado social”, cuya realización terminó desplegado en el nacionalsocialismo, para Schmitt, la “apropiación” nomística aún no estaría terminada, pues estaríamos viviendo en la época de la lucha por los grandes espacios y, en ese sentido, la politicidad aún no habría desaparecido del todo: “Yo temo –plantea Schmitt a Kojève en una carta del 7 de junio de 1955– (y veo) que la “apropiación” no está aún terminada.” (Kojève, 2006).

Para Schmitt el escenario de la lucha por los grandes espacios marca todavía la posibilidad del nómos porvenir, la apuesta por una nueva y, acaso, última “apropiación”: “¿Se han apropiado ya realmente hoy los hombres de su planeta como una unidad, de tal manera que no quede efectivamente nada más por tomar?” (Schmitt, 2005, p. 374).

Pregunta formulada secretamente por Schmitt a Kojève en su texto *Apropiación, partición, apacentamiento*, que pondrá en juego la posibilidad de una nueva apropiación original del espacio, de un nuevo nómos capaz de ofrecer orden a los nuevos tiempos.

Para Schmitt, el contexto de guerra fría aguza los sentidos para la “guerra caliente” que se está llevando a cabo y que ha extremado los términos políticos desarrollados por el dispositivo *amistocrático* heredado por el platonismo. Desde el punto de vista del jurista, no habrá “fin de la historia”, sino siempre una trinchera última e irreductible que juega la escena de la política en la que los amigos entran en un conflicto decisivo contra los enemigos.

Como para Hobbes, también para Schmitt la política está marcada por la muerte. Como una silenciosa signatura inscrita en él, el cuerpo “amigo” necesariamente lleva consigo la “posibilidad real” –dice Schmitt– de enfrentar la guerra<sup>2</sup>. Los amigos comparten la muerte común, aquella que adviene por el conflicto político-estatal contra el enemigo. Los amigos son dispuestos a la guerra, aquella situación extrema que, sin embargo, parece rodear al presente como un espectro.

Jamás la guerra está en un futuro lejano, sino más bien, en la propia inscripción de la amistad, donde ella firma, instauro y jura lealtad a la comunidad de los amigos en contra de los enemigos. La muerte adviene “posibilidad real” dirá Schmitt, en una guerra que ha empezado “antes de empezar”. No habrá amistad sin muerte, pues, para Schmitt (como para Hobbes) no habrá política que no sea *necropolítica*. El espectro de la muerte no se vuelve aquí la muerte del espectro. Mas bien, sostiene al dispositivo *amistocrático* sobre el cual descansa la defensa de politicidad.

Hacer política consiste en estar dispuesto a morir, y a hacerlo “por los amigos” si ello se requiriera. Como en Hobbes (y antes en Platón y Aristóteles), en Schmitt nos encontramos con el laberinto del dispositivo *amistocrático*: el nudo en el que se desenvuelve el sacrificio en la que una vida está a disposición de la muerte. La politicidad schmittiana será tan *necropolítica* como lo había sido la tradición a la que responde, en la que la amistad funda una relación de ipseidad, en la que se enfrenta una “totalidad de hombres” que comparten una identidad común contra otra exactamente igual. Sólo así puede definirse la enemistad, sólo así Schmitt podrá salvar la política.

## 4.- COMPAÑERO

### - 4.1

---

<sup>2</sup> El sintagma schmittiano “posibilidad real” es aquí el problemático puesto que es donde, según Derrida: “(...) lo pleno se hace en presente: en nombre de un presente, por alegación de presencia, aquí en la forma de un participio presente (...) Desde el momento en que la guerra es posible, en una sociedad de combate, en una comunidad que está en guerra en el presente, puesto que no se presenta a ella misma como tal más que en referencia a esa guerra posible. Que ésta tenga lugar o no, que ésta esté decidida o no, que se haya declarado o no, eso es una alternativa empírica con respecto a una necesidad de esencia: la guerra tiene lugar, ha empezado ya antes de empezar (...)” (Derrida, pp.105-106).

De Platón a Schmitt se teje la deriva *amistocrática*. En ella no sólo se politiza la amistad, sino que, además, se confisca la impersonalidad de lo común en la forma de una precisa comunidad. El efecto más certero de todo el dispositivo *amistocrático* consiste en marcar a toda comunidad de amistad con la muerte. En ella se juega el “hacer morir” en una batalla siempre eventual, siempre espectral.

La guerra no constituirá una anomalía a la *amistocracia*, sino más bien, su trabajo más íntimo, su despliegue más lógico. Los amigos sólo lo serán si están juntos dispuestos a la muerte, si en cada uno de ellos se les dispone fuertemente a morir en batalla, en matar al otro que no pertenece a sus huestes. Toda política *amistocrática* es, por serlo, *necropolítica*, política de muerte, que administra dosis precisas de muerte cada vez que la comunidad lo requiera. Aún cuando, esa comunidad pueda llamarse “Estado” y su dosificación excepcionalista como “razón de Estado”.

Desde la perspectiva *amistocrática* es la violencia sacrificial la que no deja de operar y que permite que los amigos puedan gozar de una relativa igualdad entre sí, frente al poder común que les liga como un tótem ordena a su tribu. Será el sacrificio, práctica tan sangrienta como atávica, la que sobrevive en y como dispositivo *amistocrático*, salvaguardando las fronteras que articularán a una comunidad en base a una común propiedad que, como tal, no deja de trabajar para la muerte.

Se trata de una comunidad de muerte y de la muerte de toda comunidad: acto último de las sectas frente a la amenaza de su disolución, acto último del llamado de Hitler a sus “amigos” a suicidarse en masa para impedir ser apresados. Acto último de lealtad a los amigos que puede preferir el suicidio colectivo a la muerte decidida por el enemigo, o bien, puede querer la muerte, sacrificándose contra los enemigos de turno. En cualquier caso, siempre la politización de la amistad no puede más que medirse con el abismal borde de la muerte.

Desde el soldado de guerra que se ha sacrificado por los suyos en una misión, hasta el yihadista que se hace explotar por Dios, asistimos a la operación del mismo dispositivo platónico: la *amistocracia*. En ella las formas de filiación varían. Entre la amistad y la hermandad se desenvuelve el dispositivo *amistocrático* aquí en cuestión, donde sean amigos o hermanos, parecen constituir una misma unidad, consumada en la forma *amistocrática* por excelencia presente en la actualidad: la *amistocracia* de corte étnico-confesional.

Que hoy, la episteme huntingtoniana en torno al choque de civilizaciones predomine en el nuevo escenario del racismo culturalista es porque constituye la última gran narrativa *amistocrática* que permanece. No por nada, Huntington retoma el análisis de Schmitt en torno a los “grandes espacios” desde una lectura culturalista (Huntington, 1997).

Decimos “*amisto-cracia*” para subrayar el carácter político de la misma, su ser absolutamente dispositivo, mecanismo de una violencia sacrificial que sólo puede consumarse con la muerte. Justamente, la *amistocracia* trata de la confiscación de lo

común en una comunidad, de la captura de la vida en un circuito de muerte, de la separación de los cuerpos respecto de su imaginación política. Y, hasta ahora, tal deriva politiza el lazo de amistad, circunscribe a dicha política a la muerte y termina re-actualizando la violencia sacrificial en diferentes intensidades y discursos reduciendo así, las posibilidades de la política.

Porque ¿es posible una política que no se halle atravesada por la amistad, que no haga de dicho lazo el secreto sacrificial que destina a la muerte? ¿será posible pensar una política desprendida del sacrificio? Y si esto es así ¿qué término podría funcionar a contrapelo del término amistad y su constelación sacrificial?

#### - 4.2

Una política de lo común resulta irreductible al dispositivo *amistocrático*. En ella, funciona el “uso de los cuerpos” (Agamben, 2014) antes que su apropiación. Los cualquiera asoman sus voces, en medio de una tormenta que disloca las formas por las que ha sido instituido el orden de las cosas. No son amigos los que irrumpen, no son hermanos. Son cualquiera, todos y nadie a la vez, abriendo un nuevo lugar de enunciación que había sido suturado por la política de amigos impuesta. La potencia común no es más que un lugar sin lugar, un sitio sin representación, una fuerza sin institución. Su eco atemoriza a los amigos. Estos reafirman su pacto, a veces claman al poder de la sangre para actualizar la sombra del sacrificio que, alguna vez, instituyó su comunidad.

Porque la potencia común nada tiene en común con la comunidad, así como los cualquiera serán una irreductible intensidad que jamás alcanza a caber al interior de la amistad. No habrá amistad sino como oligarquía. Pero los cualquiera son otra cosa. No pueden fundar oligarquía alguna si acaso no gozan de aquello que Platón urdía bajo la forma de lo “mío”. Nada hay en común: esta es la paradójica fórmula que caracteriza la potencia común. Todos y nadie a la vez, lo común desbroza toda comunidad, la horada internamente hasta amenazarla con su *stasis*. El dispositivo *amistocrático* introduce la “ilusión” (Freud, 1998) de igualdad suturando los agujeros, las divisiones, el campo de fuerzas que atraviesa a los cuerpos que se sustraen de toda apropiación.

Pero los cualquiera han podido marcar un nombre. Lejos del término amistad o de la figura de la fraternidad, el carácter común de los cualquiera se marca bajo un término invisible para la tradición filosófica: compañero. Desde Platón a Schmitt, la escena dedica los mejores pensamientos a la amistad. Incluso, cuando la tradición revolucionaria trata con el compañero, parece haberla leído bajo el prisma de la amistad; como si en el afán de tomarse el poder del Estado, no hubiera habido más “ilusión” que la de concebir al compañero como un verdadero amigo. La tradición revolucionaria moderna pugna con el dispositivo *amistocrático*. Intenta abrir un “uso de los cuerpos” extraño a toda forma de amistad, refractario a toda modalidad oligárquica.

Denuncia la confiscación de lo común por la comunidad, de la potencia por el poder, de la imaginación por la representación, en el fondo, del compañero por el amigo. El devenir de

la vida no cesa su intensidad una vez que los amigos han ganado la batalla. Mas bien, ella amenaza siempre con volver, introduciendo la posibilidad de la *stasis* y atemorizando a los amigos de la posibilidad de su disolución. Porque cuando irrumpe, la potencia común desenmascara a los amigos y muestra que entre ellos no existe ningún vínculo divino, natural o histórico; que, en rigor, lo que les une no es más que la muerte, pero tras el cadáver, tras el muerto celebrado no hay más que nada.

La potencia común destituye el lugar de los amigos y exhibe en ellos la nada de lo común o que lo común no es nada precisamente porque no hay más lazo que el instituido por la violencia sacrificial. Al modo de una infección, la comunidad siempre supura lo común, como los amigos supuran al compañero. En este último se juega una política de los cualquiera. No hay expertiz política alguna, no hay división social del trabajo entre los que saben y los que no saben, entre los que piensan y los que hacen. Todos piensan porque hacen, donde pensar y hacer redundan una misma potencia: imaginar

#### - 4.3

Sobrevivientes de la derrota de la única gran experiencia ético-política de la historia nacional –aquella que se condensa, se revela y se oculta en el misterio de la palabra “compañero”– contemplamos, lejanos, una historia, la de ahora, que, si bien continuamos a soportar, no nos pertenece, pertenece, ella, a los vencedores del 73 y del 89: los mismos y otros (ingenuos, demasiado realistas o cínicos), apoyados, es cierto, por un pueblo, ante todo, agotado. (Marchant, 2000, p. 213).

No deja de ser fundamental que el filósofo Patricio Marchant preste oídos a la resonancia ético-política de la palabra “compañero”. A la luz de la experiencia de la Unidad Popular, Marchant consigna que no se trata del amigo, ni del camarada, sino del “compañero”. En él algo se revela y se oculta, se acerca y se aleja, a la vez.

La imposibilidad de pensar al “compañero” pasa porque, quizás, sea excedente respecto del “amigo”, un irreductible que, sin embargo, acompaña al amigo, pero que impide que éste coincida consigo mismo. La *egología* proyectada por la amistad, su ipseidad “clara y distinta” es revocada por la sombra del compañero.

No será éste el lugar para pensar todas las aristas posibles que se abren en la diferencia entre el “amigo” y el “compañero”. Pero sí el texto en el que podemos interpelar directamente a lo que, desde la filosofía de Platón, se ha dado en llamar común y se ha planteado como el comunismo. Como hemos visto, la cuestión del comunismo fue planteada desde la rúbrica del “amigo” y no desde la del “compañero” constituyendo así una matriz *amistocrática* que determinó a la filosofía y que alcanza hasta Schmitt y su conocida definición de lo político (“lo propiamente político es la relación de amigo-enemigo”). De esta forma, el problema del “amigo” –y no el del “compañero” – condicionó a gran parte de la tradición de la filosofía en la que la violencia sacrificial y su constitutivo impulso a la realización de una obra, terminaron siendo absolutamente fundamentales.

El “amigo” da lugar a una política de la presencia en la que el sacrificio y, por tanto, el respectivo anudamiento identitario le eran constitutivos; el “compañero” –tal como lo esboza Marchant– quizás, pueda ser pensado más allá del “amigo”, no en la escena de la presencia sino en la de su interrupción; habrá compañero cuando logramos habitar un mismo lugar sin necesidad de “conocernos”, sin poner en juego la voluntad de saber acerca del otro. Se trata de saber “quien” es el otro, voluntad de saber-poder que muestra el grado en que una política de la amistad porta el signo de la muerte, se ejecuta sólo como *necropolítica*, en la forma de la policía y el terror.

Una política de la “amistad” traza los contornos de cierta configuración de la política donde lo común será confiscado por una sustancia o identidad en particular; el “compañerismo” quizás pueda abrir un campo en el que lo común pueda experimentarse como una potencia impersonal de la que los hombres pueden hacer un uso radical de los cuerpos. El “amigo” remite a una relación de apropiación (amigos-enemigos), el “compañero” se torna irreductible frente a toda relación de apropiación. Se desata como un inapropiable del cual, sin embargo, podemos hacer un uso libre y común.

No significa esto que “amigo” y “compañero” constituyan dos términos dicotómicos, separados entre sí. Más bien, habría que pensarles en una relación de disyunción, donde el uno siempre habita en el otro, mezclándose entre sí al modo de una intersección que los vuelve indistinguibles, pues jamás experimentamos al “amigo” o al “compañero” en sus formas puras. El “compañero” no está nunca separado simplemente del “amigo”. Pretender tal “separación” es ya realizar el mandato del lazo *amistocrático*. El compañero deviene su esquila, su resto en el que un no-lugar asoma el riesgo del otro que, como tal, jamás podemos conocer a “ciencia cierta”: el amigo puede tranquilamente responder ¿quién es? El compañero jamás.

El compañero no es un “quien” sino una singularidad epifánica (Jesi, 2014): en cada compañero se juega la cristalización de un universal, la eternidad de una Idea; en cada amigo sólo una forma particular que aspira a universal sin serlo y que redundante en la conformación de una oligarquía.

En virtud del riesgo inmanente al campo *amistocrático* que comporta el compañero, es que puede haber traición, precisamente porque en él vibra el campo de la historicidad, lugar sin lugar en el que se asume la posibilidad de la pérdida, de la fractura, de la *stasis* –si se quiere. El compañero abre un no-lugar que expone el que no existe garantía alguna para la acción, en el que no perviven los fundamentos o el consuelo de una “filosofía de la historia” que asegure el cumplimiento de una obra. Compañero es, por tanto, la irrupción de la potencia común.

El compañero es des-obrado, pues en él se exhibe el que no hay nada ni nadie dispuesto a salvarnos: que no haya salvación ni condena significa que el compañero desactiva la existencia del juicio como tal. Los famosos “juicios” a compañeros, en los que miles perdieron la vida fusilados por traiciones múltiples ficticias o reales, exponen la furia del dispositivo *amistocrático*: para sobrevivir a su propia configuración oligárquica, el

dispositivo *amistocrático* debe restituir los derechos de la maquinaria del derecho, imponer los recursos tribunalicios que le permitan cooptar el campo de la justicia. El compañero es quien expone su cuerpo impugnando al poder, al modo de lo que fue el martirio con cuya intensidad se destituía la legitimidad del Estado (Kahn, 2018). Justamente, el compañero designa la irreductibilidad de un cuerpo frente al juicio del poder que puede incluso morir, pero que jamás le importa verdaderamente la muerte.

No hay juicio que contenga al compañero, él es el campo de una historicidad que no se acomoda al historicismo de la *amistocracia* y su estructura tribunalicia. Del amigo sabemos quién es, de dónde viene, dónde vive; conocemos su identidad. Del compañero quien es un perfecto desconocido, sólo sabemos que está “junto a”. Pero incluso más, de los amigos se puede identificar el territorio en el que viven, de los compañeros que sólo carecen de lugar, de una patria “clara y distinta”.

El compañero es un perfecto desconocido que, sin embargo, está “junto a”. No habrá *necropolítica* en él, sino nada más que imaginación popular creando y recreando el mundo. Por cierto, que el compañero puede morir. La violencia *amistocrática* sino intenta volverle un amigo o un enemigo, hará de él un paria que no pertenecerá a ninguna trinchera en particular. El compañero es el lugar en el que la amistad difiere de sí, donde ella jamás calza consigo misma, la vibración en la que el amigo se sustrae a cualquier politización, a toda forma de violencia sacrificial. Si un amigo parece ser alguien excepcional, el compañero es, sin embargo, un cualquiera. En él, la amistad difiere respecto de sí, pues el compañero le enrostra la pérdida que inexorablemente le acompaña, la condición por la que la amistad resulta siempre frágil e incompleta. El compañero es nada más que tal incompletud, el lugar sin lugar en el que asoma una potencia verdaderamente común. Siendo de todos y de nadie, el compañero irrumpe como un cualquiera.

Nada más que un ser-con en el que todos y cada uno nos exponemos cada vez, compañero signa una potencia intempestiva, que está fuera de lugar y que, sin embargo, no deja de impregnarnos decisivamente. Visible e invisible a la vez, es el temblor por el que atraviesan luchas. En él se condensa la singularidad de una experiencia ético-política, la “única”, decía Marchant, como fue la Unidad Popular

## EXCURSUS

Curiosa omisión del pensamiento político respecto del compañero: el escenario actual yace preocupado por los trabajos de Schmitt y cierta izquierda pretende ver en él la posibilidad de pensar la política. Pero, al hacerlo, deja en la sombra la potencia que ha significado el término compañero. Desde Platón a Hobbes, desde Schmitt a Derrida, siempre se trata del amigo, nunca del compañero. Quizás, en Derrida el amigo da sus últimos espasmos. Sin amigos ni enemigos, en un escenario que el cinismo contemporáneo llama “global”, es el momento para abrir la caja de Pandora de una

herencia sin tradición en la que se juega la potencia común de la palabra compañero. Ella resuena presente y ausente, visible e invisible a la vez, como una verdadera epifanía por la que podemos volver a las “grandes alamedas” que nos han sido despojadas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2014). *L'uso dei corpi. Homo sacer IV*. Vicenza, Italia: Neripozza.
- Altini, C. (2006). *Alexandre Kojève-Carl Schmitt. Carteggio*. Rivista di Filosofia Politica, anno XX, numero 1.
- Aristóteles (1997), *Política* (edición bilingüe). Traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales,
- Platón (1997), *República* (edición bilingüe). Traducción de Juan Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Derrida, J. (1998), *Políticas de la amistad / seguido de El oído de Heidegger*. Traducción de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, España: Trotta.
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto, México DF, México: FCE.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1990). *El porvenir de una ilusión. Obras Completas, vol. 21*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Huntington, S. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona, España: Paidós.
- Kahn, P. (2018). *El liberalismo en su lugar*. Traducción de Jorge Contesse Singh. Santiago, Chile: Universidad Diego Portales.
- Marchant, P. (2000). *Escritura y Temblor*. Edición a cargo de Willy Thayer y Pablo Oyarzún. Santiago, Chile: Cuarto Propio.
- Mbembe, A. (2006). *Necropolítica*. Traducción de Elizabeth Falomir Archambault. Barcelona, España: Melusina.
- Schmitt, C. (2005). *El concepto de lo político*. Buenos Aires, Argentina: Struhart y Cia.
- Schmitt, C. (2005). *Apropiación, partición, apacentamiento*. En: Carl Schmitt, *El Nómos de la Tierra en el derecho de gentes del “Ius publicum europeum”*. Traducción de: Dora Schilling Thom. Buenos Aires, Argentina: Struhart y Cia.