

De la amistad como *ethos* a la amistad como *pathos*: Aristóteles, Nietzsche y Foucault ante el problema de la vinculación política

Gonzalo Ramos Pérez
Universidad Complutense de Madrid. 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.97974>

Recibido: 16 de septiembre de 2024 • Aceptado: 12 de marzo de 2025

Resumen. Este artículo tiene como objetivo examinar las particularidades ontológicas que sustentan dos perspectivas opuestas sobre la vinculación política. En primer lugar, se analizará la amistad, en la concepción aristotélica, como modelo ético. Destacando su fundamentación ontológica jerarquizante e impositiva. En contraposición, se abordarán los planteamientos de Michel Foucault, influenciado por la obra de Nietzsche, quienes proponen una concepción de la relación política que se sostiene sobre la ausencia de fundamento, lo que permite interpretar la noción de amistad en clave an-árquica.

Palabras clave: amistad; *pathos*; *ethos*; Aristóteles; Nietzsche; Foucault.

From friendship as *ethos* to friendship as *pathos*: Aristotle, Nietzsche and Foucault facing the problem of political bonding

Abstract. This article aims to examine the ontological particularities that sustain two opposing perspectives on political bonding. First, friendship will be analyzed in the Aristotelian conception as an ethical model, highlighting its hierarchical and imposing ontological foundation. In contrast, the ideas of Michel Foucault, influenced by the work of Nietzsche, will be addressed, proposing a conception of the political relationship that rests on the absence of foundation, thus allowing the interpretation of the notion of friendship in an an-archical key.

Keywords: Friendship; *Pathos*; *Ethos*; Aristotle; Nietzsche; Foucault.

Sumario. Nota introductoria. 1. La amistad en Aristóteles: La formación del *arkhé politike*. 2. Nietzsche, Foucault y la amistad: *An-arkhé* y *pathos* de la distancia. Consideraciones finales. Bibliografía.

Cómo citar: Ramoz Pérez, G. (2025). De la amistad como *ethos* a la amistad como *pathos*: Aristóteles, Nietzsche y Foucault ante el problema de la vinculación política. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(2), pp. 123-133.

Nota introductoria

La amistad ha sido, desde siempre, un tema central y significativo en la reflexión filosófica sobre la condición humana y la organización social. En este artículo, analizaremos las particularidades y diferencias ontológicas que Aristóteles, Nietzsche y Foucault atribuyen a este concepto. Es decir, nos centraremos en dirimir de qué forma, cada autor, comprende y concibe la amistad con la finalidad de observar cómo sus perspectivas divergen significativamente en la manera de concebir tanto la condición humana como el vínculo político. La contraposición entre el paradigma ético aristotélico y el *pathos* de la dis-

“Bella es la brecha que de ti me aleja”¹ tancia nietzscheano —de raigambre an-árquica—, también compartido por Foucault, nos permitirá reflexionar, de forma implícita, sobre otras formas posibles de vinculación política a partir de la noción de *amistad como forma de vida*. En un mundo marcado por la pluralidad de perspectivas, la complejidad de las relaciones sociales, el triunfo de la sociedad de consumo, la crisis climática y el aparente desfondamiento de los sistemas democráticos modernos se vuelve crucial abrir el diálogo entre diversas tradiciones filosóficas para tratar de enriquecer los imaginarios políticos y así poder desarrollar una forma de vida otra.

¹ Beunza, G., *Brecha*, Pamplona, Autoedición, 2019.

1. La amistad en Aristóteles: La formación del *arkhé politike*

Aristóteles en su obra *Política* concretará que el ser humano es un ser político por naturaleza (*zoon politikon*). Junto a esta definición también quedará cincelado el carácter ontológico de la condición humana en base a una deducción lógica, a saber: el ser humano es el único animal que dispone de un lenguaje inteligible (*logos*). Esta capacidad exclusiva de la condición humana desemboca, ineluctablemente, en los contornos del modo de vida político¹. Es por ello que el *logos* es la condición de posibilidad que permite que el ser humano pueda significar y discernir lo justo de lo injusto, que pueda diferenciar lo bueno de lo malo. Por ello, frente a la vida de los animales —cuya finalidad consiste simplemente en la mera conservación de la vida (*zen*) ya que solo disponen de voz (*phone*) a través de la cual transmiten las sensaciones de dolor y placer—, Aristóteles sitúa al animal humano² que, gracias a su especificidad ontológica, se encuentra abocado al vivir bien (*eu zen*). Es de esta forma que la vida humana queda encaminada hacia un *telos*, hacia un fin, que ha de tener lugar en la realización de la *pólis*³. En este sentido Aristóteles habrá escrito: “La comunidad perfecta formada por varias aldeas, en orden a la causalidad final, es la ciudad, porque dispone de una total autarquía y porque, además de originarse en las necesidades de la vida, está dispuesta para alcanzar el bien vivir [...] Además, la consecuencia de la causa final y

¹ “El hombre, por naturaleza, es una especie de animal político”. Aristóteles, “Libro I: La comunidad política y la comunidad familiar”, *Política* [1253a], Madrid, Tecnos, 2011, p. 150.

² “Siendo esto exclusivo del hombre que, así, se diferencia de los demás animales al tener, por ello, el sentido del bien y del mal, el de lo justo y de lo injusto y todo lo demás que le es propio”. *Ibidem*, p. 153.

³ Cabe señalar la importancia de la revalorización de la dimensión discursiva como aspecto cardinal de la filosofía política aristotélica que tuvo lugar principalmente en Alemania desde comienzo de los años sesenta hasta finales de los setenta en el marco de la corriente de pensamiento conocida como *Rehabilitación de la filosofía práctica*. Véase: Franco, V., “Rehabilitación de la Filosofía Práctica y Neo-aristotelismo”, *Anuario Filosófico*, (32), 1999, 315-342. De algún modo este artículo se inspira en los aportes del “neo-aristotelismo” de Hannah Arendt recogidos en su obra: Arendt, Hannah., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003. Hannah Arendt, en *La condición humana*, destacó la relevancia de la *praxis* aristotélica como clave para comprender la esencia de lo político, diferenciándola de la mera actividad política y confrontándola con el dominio de la producción y el trabajo que define la modernidad. Su obra representa una crítica a las limitaciones de la ciencia política moderna, reivindicando la vigencia del pensamiento político clásico para abordar los problemas contemporáneos. La *philosophia practica*, fundamentada en Aristóteles, se centra en el obrar humano y se distingue de la *philosophia theoretica* y la *philosophia mechanica*. Este retorno a las bases prácticas, impulsado especialmente por la tradición alemana y mediado por los cursos de Heidegger en Marburgo, emergió en un momento de crisis profunda, que afectó tanto a disciplinas clásicas como la ética y la política, como a las ciencias humanas y sociales, que dominaron el siglo XX como saberes científicos sobre la acción humana. En el contexto de un mundo contemporáneo marcado por un exilio post-metafísico, las preguntas planteadas por la rehabilitación de la filosofía práctica y los enfoques neooristotélicos siguen siendo profundamente relevantes e interpelan con urgencia nuestra reflexión actual.

la autarquía es lo mejor porque la autosuficiencia es la perfección”⁴.

El ideal aristotélico de bien vivir ocupa un lugar capital en el pensamiento ético-político del estagirita dado que supone un paso decisivo para la constitución perfecta de la ciudad⁵. Si observamos con detenimiento la cita anterior, de forma implícita, vislumbraremos que con ella se abre la necesidad de un movimiento —de una disposición a modo de acción— que posibilite transitar desde la forma comunitaria imperfecta que supone la aldea —o el *oikos*— hasta la forma perfecta que implica la ciudad. Por lo tanto, el tránsito que posibilita la consecución del fin teleológico que es la *pólis* tiene que ser obrado. Es de esta forma que, en el libro tercero de su *Política*, refiriéndose a la ciudad, Aristóteles escribe: “es un producto de la amistad”⁶. Para el estagirita vivir en común es obra y fruto de la amistad (*philia*) ya que: “la elección de la vida en común supone la amistad”⁷.

Aristóteles introduce el concepto de amistad⁸ en su pensamiento ético-político como el elemento que permite que la ciudad sea realizada. De esta forma la amistad queda desdoblada en dos vetas que comparten el mismo *telos*, ya que la amistad también es considerada como una virtud fundamental para el hombre bueno y el buen vivir⁹. Recordemos que para Aristóteles se ha de amar el ser de la amistad, la moralidad, empero, no la personalidad del individuo con el que se comparte dicha amistad, así:

La amistad también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia parece ser algo semejante a la amistad, y a ella aspiran, sobre todo, y en cambio procuran principalmente expulsar la discordia, que

⁴ Aristóteles, *Política* [1252b], *op. cit.*, p. 149.

⁵ En este sentido la *autarkeia* aristotélica, antes que, como autosuficiencia económica, aquí es interpretada como la perfecta realización del ser racional y político que Aristóteles interpreta que es el ser humano. Véase: Aristóteles, *Política* [1280b] y [1326b], *op. cit.* Además de: Aristóteles, “Libro I: Sobre la felicidad”, *Ética nicomáquea* [1097b], Madrid, Gredos, 1985. En este sentido sobre los problemas interpretativos relativos a la noción de *autarkeia* véase el exhaustivo estudio de Gullino, S., *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova, CLEUP, 2013 y los artículos: Firenze, A., “Dalla *zoe* al *bios*. Normalizzazione antropológica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele”, *Etica & Política / Ethics & Politics*, XXI, 2, 2019, pp. 517-534. Doi: 10.13137/1825-5167/28382. Firenze, Antonino., “El *zoon politikon* y las aporías de la virtud en la *Política* de Aristóteles”, *Bajo Palabra*, N° 24. pp. 177-196. Doi:10.15366/bp.2020.24.009

⁶ Aristóteles, *Política* [1280b], *op. cit.*, p. 265. También cf. Aristóteles, “Libro VIII: Sobre la amistad”, *op. cit.*, [1157b].

⁷ *Ibidem*.

⁸ “La amistad es una virtud o algo acompañado de una virtud, y, además, es lo más necesario para la vida”. Aristóteles, “Libro VIII: Sobre la amistad”, *Ética nicomáquea* [1155a], Madrid, Gredos, 1985, p. 328. El término amistad en el pensamiento de Aristóteles dispone de varios significados. Para él los que son amigos en el sentido más elevado son los virtuosos. Para el texto que aquí recogemos obviamos la forma de la amistad limitadas que Aristóteles sitúa en el placer y la utilidad.

⁹ “La amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud, pues, en la medida en que son buenos, de la misma manera quieren el bien el uno del otro, y tales hombres son buenos en sí mismos”. Aristóteles, *Ética nicomáquea* [1156b], *op. cit.*, p. 328.

es enemistad. Y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de amistad¹⁰.

A colación de lo anterior el estagirita habrá podido explicar en el libro primero de la *Política* que por más que la ciudad sea el bien al que tienden —teólogicamente— las demás organizaciones de tipo menor, como las unidades familiares o las aldeas, la política se inaugura en tanto que *vivir con*. A este respecto Aristóteles escribe: “En todos existe, por naturaleza, la tendencia hacia tal comunidad; pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios. Pues, así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos”¹¹.

Esta referencia es clara y, como ya hemos señalado con anterioridad, nos asegura que la tendencia a la ciudad no implica su existencia por sí misma. Se pone de manifiesto que la puesta en obra de la *pólis* no es un derivado automático de la naturaleza humana, sino que tiene que ser realizada, tiene que ser efectuada y, por tanto, se debe a un esfuerzo suplementario. Por eso, la actualización de la potencialidad política es contingente. Podría no haber acontecido, o lo que es lo mismo, puede acontecer de maneras muy diversas aunque Aristóteles —paradójicamente— se esfuerce en demostrar lo contrario: “Pero la ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno por separado, porque el todo es siempre previo a las partes [...] De allí resulta entonces que la ciudad es, por naturaleza, previa en su composición respecto de cada individuo; pues el individuo segregado de ella perderá su atributo al dejar de ser una parte respecto de aquel todo”¹².

Hemos advertido que la amistad juega un papel crucial en la construcción de la vida en común, ya que: “la convivencia asociativa se manifiesta como acción política”¹³. Este ejercicio de asociación —en tanto que decisión conjunta— es, definitivamente, el rasgo principal que define y caracteriza la formación de la *pólis*. A la luz de la lectura que Aristóteles nos brinda, los fundamentos que tratan de promover y conservar la continuidad de la ciudad implican, no sólo los marcos legales y las costumbres que lo hacen posible, sino una disposición ontológica del sujeto que le conduce —inexorablemente— a implicarse con los otros en base a una axiológica prescriptiva. El correlato que aquí advertiremos es que la forma de la amistad aristotélica, en su seno, por la condición ontológica que el estagirita establece, necesita de la *concordia*¹⁴. Dicho de otro modo: Aristóteles dispondrá, en base a la imagen que le otorga a la amistad, tanto las condiciones morales como el marco que legitimará la forma de la *pólis*. Los con-

tornos de esta disposición que Aristóteles llama *amistad civil* —aunque respeten la igualdad de opinión¹⁵— trazan desde el origen una relación de exclusión fundamentada en la eliminación de la diferencia. La disposición de la *concordia* dibuja un principio político que cancela el encuentro, el disenso y la posibilidad real de ser de otro modo, al institucionalizar un fundamento que excluye la diferencia en un sentido ontológico¹⁶. En otras palabras: la eliminación del encuentro en el seno de la comunidad política conlleva la eliminación de lo extático, territorializando la *pólis*, ineludiblemente, en una forma concreta de existencia que es a la misma vez prescriptiva y descriptiva. La disposición de la amistad aristotélica, basada en la *concordia*, es la piedra de toque de la *pólis* ya que: *los legisladores*, como dice Aristóteles en el fragmento citado anteriormente: se *afanan más por ella que por la justicia*. Así, la relación de asociación interpersonal que hace que la ciudad sea obrada se sostiene sobre la exclusión de los sujetos que Aristóteles considera antropológicamente inferiores e incapaces.

Esta eliminación encuentra su fundamento, como explicábamos al inicio de la sección, en la especificidad ontológica del ser humano mediante la mencionada definición del hombre como animal político (*politikon ho anthropos zoon*). Desde esta interpretación observamos que la amistad no requiere del encuentro de actos virtuosos, sino que en su definición instaura la forma del vínculo y determina qué sujetos son dignos del mismo, a saber: el hombre bueno como el único sujeto posible y capaz de una amistad virtuosa. Bajo esta perspectiva, siguiendo a Agnes Heller, la ética aristotélica se caracteriza por excluir desde el principio cualquier fin particular ya que “reconoce las costumbres permanentes como universales y eternas. En su ética no hay lugar para la moral de un hombre que rompa con las costumbres dominantes, que ponga en cuestión los usos establecidos o el fin”¹⁷. De esta manera, en la propuesta aristotélica, queda descubierta una posición de sujeción moral e intelectual que constituye el horizonte hacia el que se despliega lo auténticamente humano, a saber: la *pólis* y el bien vivir. Ya que como indica Firenze recogiendo a Aristóteles:

«El bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud (...) mejor y más perfecta» y si «la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón» y que, además, «esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno (*spoudaiou*)», entonces la virtud humana perfecta deberá estar ligada a la actividad racional y política desempeñada por éste en la *pólis*¹⁸.

¹⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [1155a], *op. cit.*, p. 324.

¹¹ Aristóteles, *Política* [1253a], *op. cit.*, p. 154.

¹² *Ibidem*, p. 153.

¹³ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [1159b], *op. cit.*, p. 339.

¹⁴ “Se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene [...] la concordia parece ser una amistad civil, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta a nuestra vida”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [1167b], *op. cit.*, p. 363.

¹⁵ Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [1167a], *op. cit.*, p. 362.

¹⁶ “si investigamos más de cerca la naturaleza de las cosas, parece que el amigo virtuoso es deseable, por naturaleza, para el virtuoso, puesto que hemos dicho que lo bueno por naturaleza es, para el hombre virtuoso, bueno y agradable por sí mismo”. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* [1170a], *op. cit.*, p. 372.

¹⁷ Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Ediciones Península, 1983, p. 326.

¹⁸ Firenze, A., “El *zoon politikon* y las aporías de la virtud en la *Política* de Aristóteles”, *op. cit.*, p. 362.

Aristóteles considera que la disposición de la amistad es imprescindible tanto para la felicidad propia del individuo como para la de la *pólis*. Por ende, el *telos* al que deberá aspirar este hombre perfecto no podrá ser otro que el de alcanzar la felicidad en cuanto vivir bien en la *pólis*. En consecuencia, el hombre perfecto y el ciudadano acaban por coincidir.

En base a lo anterior ha quedado señalado que en el pensamiento de Aristóteles se produce una paradoja ya que hay un tipo de acción –un movimiento del pensamiento– que funda los criterios de la *ciudad* a partir de los cuales esta misma acción es juzgada. En base a esto podemos concluir que la disposición de la amistad en Aristóteles no se basa en un gesto asociativo, por el contrario, lo hace a través de un principio axiológico¹⁹. El estagirita describe y prescribe un principio político alejado del encuentro y del disenso, por tanto, alejado de una posibilidad “real” de asociación. Por ello, para fundamentar su posición, queda obligado a desplegar un espacio previo a la amistad política en el que ella misma ha de desencansar. Esta es la razón por la que hay una cierta comunidad y una cierta justicia, aun cuando no exista la ciudad, ya que la unidad familiar es una amistad²⁰. En el ámbito familiar hay una cierta justicia sin leyes y una cierta comunidad sin ciudad (*oikos*). Por tanto, hay algo previo a las instituciones políticas que cualifica y determina las relaciones humanas. Así, la amistad es anterior a la política, pero la *pólis* no es posible sin la amistad. En este sentido en su texto *Política* nos encontramos con la siguiente cita:

Este ha sido nuestro principio rector cuando tratábamos del alma: en ésta, en efecto, existe por naturaleza un elemento dirigente y otro dirigido, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional y la de lo irracional. [...] El libre rige el esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que participar de ellas, pero

¹⁹ Cabe matizar esta afirmación introduciendo sucintamente los trabajos de Pierre Aubenque *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999, y Aubenque, P., “Amitié et communauté chez Aristote” en Zamora, J.M., *La amistad en la filosofía antigua*. Madrid, UAM, 2009. Donde el filósofo francés muestra que la contradicción no está ausente en la esencia misma de la amistad. En estos trabajos Aubenque ahonda en la contradicción de que la amistad más perfecta, la que quiere el mayor bien para el amigo, se destruye a sí misma al socavar intencionalmente tanto la amistad como la reciprocidad que esta necesita para tener lugar. Especialmente en *Amitié et communauté chez Aristote*, Aubenque señala que en determinados textos de Aristóteles la amistad se identifica con una comunidad y que en otros parece que esta relación se invierte. No obstante, el profesor francés concluye que la comunidad en Aristóteles posee, por sí misma, algo de amistosa, ya que la comunidad es por sí misma una amistad. Así, la pertenencia a una misma *pólis* funda por principio –arkhé–, y no por elección, la amistad entre sus ciudadanos.

²⁰ Véase: Aristóteles, “Libro VII: Sobre la amistad”, *Ética Eude-mia* [1242a], Madrid, Gredos, 1985, p. 491.

no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente para su oficio. Así, el que rige debe poseer la virtud moral perfecta [...] y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde²¹.

Como señala Catherine Malabou²², en este contexto se instaura el *paradigma árquico*²³ que consolida los cimientos del *arkhé politike*. De manera paradójica, “sucede como si la *arkhé politike*, a fin de cuentas, siempre tuviera que volver a lo que ella excluye, la *oikonomia*, la ley de la casa o economía doméstica”²⁴. Esto revela el *arkhé* como fundamento, encarnado en la forma de la amistad aristotélica. La propuesta teórica del estagirita implica una disposición que anula la posibilidad del disenso, al subsumir al otro bajo un principio –arkhé– que lo precede y lo determina²⁵.

Como he tratado de explicar la forma de la amistad aristotélica esta presa de un *paradigma árjico* que en su ser reproduce *ad infinitum*, de forma invariable, la idea que lo sostiene. El correlato es que la amistad, sea política o no, se sustenta y se (re)produce en una disimetría entre las partes que está enraizada y definida en el origen que excluye la po-

²¹ Aristóteles, *Política* [1260a], *op. cit.*, p. 185.

²² Malabou, C., *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, Adrogue: La Cebra; Santiago de Chile: Palinodia; Donostia: Kaxilda, 2023.

²³ “El paradigma árjico otorga valor de principio a algo que en realidad es derivado”. Malabou, C., *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, *op. cit.*, p. 32.

²⁴ *Ibidem.*, p. 68.

²⁵ En este sentido es pertinente señalar que, como Nuria Sánchez Madrid ha explicado, basta con atender al modo en que Aristóteles habla acerca del origen de la ciudad –donde también se alude al origen material de la comunidad– para dar cuenta de su singular advenimiento. Sánchez Madrid señala que en el pensamiento de Aristóteles la acción que funda la ciudad se formula “empleando un participio aoristo, a saber, el del tiempo ilimitado, indefinido e indeterminado [...] el aoristo designa una acción puntual de carácter intemporal, la cual ya ha tenido lugar, pues hay ciudades y ciudadanos, y cuya indeterminación no hace sino enfatizar que ella pone el espacio ciudadano, es el *hay de la pólis*”. Sánchez Madrid, N., “Los límites de la comunidad. Observaciones sobre la función de la amistad y de la benevolencia en la filosofía política de Aristóteles”, *Signos Filosóficos*, Vol. XVI, 31, 2014, p. 11. Empero, acertadamente, Sánchez Madrid también indica que el empleo del tiempo aoristo, además, puede expresar situaciones que no se ajustan fácilmente a normas generales, ya que se relaciona, por ejemplo, con la manera en que una persona elige actuar en un instante particular. En palabras de la filósofa: “Pero el uso del aoristo puede también, en estrecha unidad con lo anterior, indicar aquello que difícilmente puede subsumirse bajo un regla universal, pues incumbe, por ejemplo, al modo en que alguien decide actuar en un momento dado”. Sánchez Madrid, N., “Los límites de la comunidad”, *op. cit.*, p. 12. En conclusión, la fundamentación aristotélica de la *pólis* remite a un principio axiológico que, aunque pretende ocultar el carácter contingente de su génesis, no puede prescindir de convocarlo permanentemente para su legitimación. Esta tensión se manifiesta en la concepción de la amistad, presentada como un ideal ético, pero cuya realización efectiva permanece condicionada por las convenciones sociales y las decisiones políticas tomadas por sujetos privilegiados. Tal aporía, en un marco contemporáneo, plantea la necesidad de interrogar si la amistad, concebida como principio ético, puede realmente superar las barreras impuestas por las identidades culturales y políticas, incorporando a quienes quedan fuera de los límites de la comunidad e igualando horizontalmente a quienes habitan en su interior. También, en consonancia con lo anterior, cf. Aubenque, P., “Amitié et communauté chez Aristote”, *op. cit.*

sibilidad del disenso. Este *arkhé* cancela la posibilidad del encuentro en tanto que dota de un corsé —de una forma ontológica— no solo al ser humano y a la *pólis*, sino también a la *philia*. Así, la desigualdad política queda infundada en unas sujeciones primeras que parecían haber sido excluidas de la escena política, pero que no dejan de ser convocadas de manera permanente para que esta tenga resultado. Como señala Antonino Firenze:

en el contexto teórico del primer libro de la Política, la fundamentación antropológica del discurso sobre la *pólis* se acompaña de una descripción de las funciones jerárquicas desempeñadas anímicamente por los miembros que componen el *oikos*: la pareja marido y mujer, que existe con vistas a la reproducción biológica de la especie, la de amo y esclavo, que existe con vistas a la producción y conservación de la vida material, y la de padre e hijo, que existe con vistas a la educación moral y a la transmisión intergeneracional de los valores éticos fundamentales para el vivir bien propio de la *pólis*.²⁶

Huelga recordar que el único que dispone de la capacidad de deliberación y elección es el hombre —varón— libre y propietario. Este encarna las figuras de amo, marido y padre. De este modo queda explícitamente el vínculo entre las prerrogativas antropológicas que, por naturaleza, legitiman al hombre varón y propietario a mandar sobre el resto de los seres antropológicamente inferiores —destinados a obedecer por su disposición moral de inferioridad— con la forma en la que es pensado el vínculo comunitario y la forma perfecta de la *pólis*²⁷. *Un doble movimiento, enraizado en un principio antropológico que, tanto en el oikos como en la pólis, instaura la subordinación y el sino de quienes han de obedecer. Así la philia y la pólis quedan sustentadas sobre un principio de “desigualdad que se convierte en instrumento de legitimación del orden y transición directa entre jerarquía fáctica y jerarquía política”*²⁸.

²⁶ Firenze, A., “El zoon politikon y las aporías de la virtud en la Política de Aristóteles”, *op. cit.*, p. 183.

²⁷ Gracias a los análisis que Foucault realiza en su tesis complementaria de doctorado podemos encontrar una analogía teórica entre la aporética separación que Kant propone entre el derecho y la moral con la lectura que hemos realizado del postulado aristotélico, así: “Ser «ciudadano del mundo» es pertenecer a esa región tan concreta como conjunto de reglas jurídicas precisas tan universales como la ley moral. Decir que una antropología es pragmática y decir que considera al hombre como ciudadano del mundo equivale pues a decir lo mismo [...] Tal es la paradoja de la relación del hombre con la mujer descrita por Kant en la Antropología”. Foucault, M., *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 60. Así es como Kant también sitúa a la mujer como un animal doméstico. Kant, como indica Foucault, teje y despliega toda una red en la que ni el derecho ni la moral se dan jamás en estado puro, porque este no es posible, pero en la que su entrecruzamiento ofrece a la acción humana su espacio de juego, su latitud concreta: “No es el nivel de la libertad fundamental ni el nivel de la regla de derecho; es la aparición de cierta libertad pragmática, en la que se trata de pretensiones y astucias, de intenciones turbias y disimulos, de esfuerzos inconfesados en pos del dominio, de un acuerdo entre pa- ciencias”. Foucault, M., *Una lectura de Kant. op. cit.*, p. 61.

²⁸ Malabou, C., *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, *op. cit.*, p. 70.

2. Nietzsche, Foucault y la amistad: An-arkhé y pathos de la distancia

Michel Foucault en las primeras páginas del curso del Collège *Lecciones sobre la voluntad de saber* expone el desplazamiento teórico que se convertirá en una de sus principales grillas hermenéutica durante los restantes años de enseñanza como profesor en el Collège de France, a saber; designar el aspecto genealógico de los discursos que históricamente se han conformado como verdaderos. El núcleo del problema que Foucault abordará durante estas clases no radica estrictamente en la amistad ni en la política, sino en la articulación entre el bien, el deseo y la verdad. Dicho de otro modo, Foucault pone en acción una genealogía del conocimiento que persigue restituir “el juego de verdad en la red de coacciones y dominaciones”²⁹ en las que esta surge. Foucault apuesta por entender no tanto la coherencia, el rigor, la verdad o la científicidad del discurso, sino su propia condición de posibilidad. En las líneas finales de la sesión inaugural del curso escribe: “Nietzsche es el primero en hacer que el deseo de conocer escape a la soberanía misma del conocimiento: el primero en restablecer la distancia y la exterioridad que Aristóteles había borrado, y cuya borradura había mantenido toda la filosofía”³⁰. Esta cita nos permite tejer estrechamente nuestros intereses —sobre la amistad y la política— con la preocupación foucaultiana por la violencia del acto de exclusión que instaura la institucionalización del discurso de lo verdadero. Así, a continuación, vamos a desplegar dos cuestiones a modo de intención. La primera se esforzará en recorrer el lazo que vincula a Foucault con el aparataje teórico nietzscheano a la hora de restituir la distancia en el seno de la noción de amistad³¹. La segunda, derivada de la primera cuestión, consiste en tratar de discernir qué experiencias y prácticas políticas (individuales y colectivas) pueden dibujarse a partir de la definición foucaultiana de la amistad como una forma de vida³².

Daniel Defert³³ señala que, para la construcción de este curso inaugural, entre otros, Foucault se apoya en el parágrafo 110 de *La gaya ciencia*. Dicho parágrafo recoge la siguiente afirmación: “El conocimiento llegó, entonces, a ser parte integrante de la propia vida y, como vida, fue adquiriendo un poder

²⁹ Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 20.

³⁰ Foucault, M., *Lecciones sobre la voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 21. Foucault también se apoyará en un sentido similar en la figura de Aristóteles en la primera hora de la clase del 6 de enero de 1982 donde sitúa al estagirita como: “aquel en quien hemos reconocido al fundador mismo de la filosofía”. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 35.

³¹ Para para atender a las cuestiones biográficas de la vida de Friedrich Nietzsche que influyeron en su teorización sobre la amistad véase: Overbeck, F., *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Errata Naturae, 2016. Además de: Hernández I, M., “Nietzsche y la alteridad” *Ars Brevis*, N° 27, 2021, pp. 115-129.

³² Foucault, M., “De la amistad como forma de vida”, *¿Qué hacen los hombres juntos?*, Madrid, Cinca, 2015.

³³ Defert, D., “Situación del curso”, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, *op. cit.*, p. 291.

continuamente creciente, hasta que los conocimientos y aquellos antiguos errores fundamentales acabaron chocando entre sí, los unos con los otros, como vida y poder que eran, en el seno del mismo individuo”³⁴.

Los planteamientos aristotélicos, a la luz de la llama nietzscheana, son descubiertos como uno de esos *errores fundamentales* que detienen la insondabilidad y la potencia que el alemán le atribuye a la vida. Apoyándonos en la noción de vida, como si de unas lentes se trataran, observaremos que en el pensamiento de Nietzsche la noción de amistad se dispone en una posición antagónica respecto a la formulada por Aristóteles. En este sentido, con el fin de tratar de condensar dos de los ejes vertebradores del modo de hacer filosofía que Foucault heredará de Nietzsche, recuperamos las palabras con las que el filósofo alemán inicia el *Nacimiento de la tragedia*: “Mucho se habrá ganado en el ámbito de la ciencia estética si alcanzamos no sólo la comprensión lógica, sino la inmediata certeza intuitiva de que la evolución del arte está ligada a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisiaco; [...] coexistentes en medio de una lucha perpetua sólo interrumpida ocasionalmente por treguas de reconciliación”³⁵.

Esta duplicidad sitúa a Nietzsche como un pensador de la relationalidad, quedando dibujado el rasgo clave del texto *El nacimiento de la tragedia*: la naturaleza ambigua, desdobladora y conflictiva de Apolo y Dionisio como motor de vida irresoluble tras la máscara de la unidad. Para Nietzsche el constante encuentro entre estas dos fuerzas es un movimiento de creación inagotable. Esta es la piedra de toque de la filosofía de la vida, en tanto que forma de conocimiento, que, en el origen, sitúa un movimiento difícilmente sondable. Dicho movimiento actúa del mismo modo que lo hace un artista; creando incessantemente. Dicho de otro modo: la naturaleza para Nietzsche es artística³⁶. El martillazo nietzscheano que sitúa a Dionisio y Apolo como una duplicidad en éxtasis redefine el concepto de nacimiento en tanto que abismo, resituando la creación como una experiencia de la no identidad. Es de esta forma que la tragedia en Nietzsche no es solo, ni, ante todo, un asunto de estética, sino una de las figuras mayores del saber³⁷. Se dibuja así la piedra de toque que, a modo de *ritornello*, atesora el hacer foucaultiano³⁸.

³⁴ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001, § 110, p. 151.

³⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia* en: Nietzsche, trad. German Cano, Madrid, Gredos, 2014, p. 20.

³⁶ Véase: Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006, 14 [186], p. 603.

³⁷ “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”. Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2013, §26, p. 46.

³⁸ En este sentido la lectura de la figura de Dionisio que Foucault elabora retomando la reescritura que Nietzsche confecciona del mito del laberinto de Ariadna en la reciente publicación *La cuestión antropológica* permite dotar a su corpus teórico no de un desarrollo paulatino, necesario y determinado de sus posiciones, sino de una coherencia interna en su obra: “el mito de Dionisio, Ariadna y Teseo es la recuperación de esa superación de la verdad, pero al mismo tiempo el descubrimiento de que, al perder la verdad, el hombre se pierde. Y si supera la verdad para reencontrarse a la vez en la familiaridad de la apariencia y la soledad, ya no es bajo la for-

Esta sucinta cartografía nos permitirá tener presente el modo en que la amistad foucaultiana se halla entrevolada de y con las posiciones antiesencialistas y antiteleológicas que Nietzsche ya recogía en *El nacimiento de la tragedia*.

La aceptación radical de la vida conlleva que el nacimiento no sea un confín ontológico que encierre al ser humano, ni a la naturaleza, sino una señal de riqueza superior a todo límite —superior a todo *arkhé* y teleología— que despliega consigo la ineluctable necesidad de pensar la relación con los otros en un sentido dispar³⁹. De facto, bajo el destello del aforismo *Amistad de estrellas*, la relación de amistad será descrita como una permanente afirmación extática y contingente:

Éramos amigos, y nos hemos vuelto extraños. Pero es bien que así sea, y no queremos callar ni escondernos cual si tuviéramos de qué avergonzarnos. Somos dos navíos, cada uno de los cuales tiene ruta y rumbo diferente; podemos tal vez cruzarnos y celebrar juntos una fiesta como ya lo hicimos. Estaban los navíos tan tranquilos en el mismo puerto, bañados por el mismo sol, que cualquiera creería que habían llegado a su destino y que tenían un destino común. Mas luego la fuerza omnipotente de nuestra misión nos separó, empujándonos por mares distintos, bajo otros rayos de sol, y acaso no volveremos a encontrarnos o quizás sí; pero no nos conoceremos, porque nos habrán transformado otros mares y otros soles⁴⁰.

Así, la posibilidad del (des)encuentro desplaza la noción de amistad del *paradigma árjico* —que la

ma esencial del hombre auténtico, es bajo la forma del hombre superado, es en el delirio dionisiaco”. Foucault, M., *La cuestión antropológica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024, p. 217. Podemos considerar, en tanto que hipótesis de trabajo, que las posiciones antihumanista y antiesencialista de juventud también están presentes en sus últimos trabajos. Como indica Arianna Sforzini: “Este curso [La cuestión antropológica] es, pues, de vital importancia no solo para comprender los comienzos de la elaboración del pensamiento de Foucault anterior a la Historia de la locura (1961-1972), sino también para releer la coherencia interna del conjunto de su reflexión filosófica, puesto que desarrolla, al comienzo de los años 1950, una serie de temas que reaparecerán incluso en sus últimos trabajos hasta su muerte en 1984”. Sforzini, A., “Muerte del hombre, ethos crítico y coraje trágico: El joven Foucault lector de Nietzsche”, en: G. Blanco, A., *Michel Foucault y la literatura. Teoría, vida y política*, Berlin, Degruyter, 2023, p. 19. Soy consciente de que sostener que la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco constituye una clave interpretativa del modo en que Foucault aborda la filosofía implica una tesis de gran alcance que, por su relevancia, requeriría de un desarrollo autónomo y exhaustivo que aquí no puede tener lugar.

³⁹ Para profundizar en esta cuestión véase: Lemm, V., *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010. También en este sentido véase la postura de Barbara Stiegler que entiende el cuerpo vivo como un edificio colectivo: “Pero a partir de ahí, las determinaciones del cuerpo vivo que parecen cartesianas —entendido como un fenómeno distinto y capturable por el método y siendo capaz de realizar su propia identidad haciendo todo lo demás idéntico a él— deben, una tras otra, ser reevaluadas”. Stiegler, B., *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021, p. 47-48. [TP].

⁴⁰ Nietzsche, F., *Amistad de estrellas*”, *La Gaya Ciencia*, op. cit., § 279, p. 205.

circunscribía como la condición de posibilidad del buen vivir— hacia la forma del *pathos de la distancia*, (re)abriéndose el espacio que había quedado clausurado por Aristóteles. Para el alemán la amistad no opera como el vector que conecta *arkhé* y *telos*, sino que, por el contrario, se dispone como un espacio, a modo de intersticio, que escapa de la posibilidad de la sutura. Dicho con otras palabras: la amistad en el pensamiento de Nietzsche es entendida como un desafío, siempre en movimiento, entre las partes implicadas. Ya que como indica Derrida, en un ejercicio de deconstrucción de la autoridad fraternal: “el hermano [amigo] no es jamás un hecho”⁴¹.

La amistad, bajo esta concepción nietzscheana, se aparta radicalmente del modelo ético aristotélico, encontrando en su carácter agonístico el motor fundamental de su desarrollo⁴². Fundamentada en una raíz anárquica⁴³, esta forma de amistad no busca anular las diferencias, sino potenciarlas como elemento constitutivo del vínculo. En Nietzsche, la amistad se configura como un encuentro que, mediante una acción común, contingente y extática, ha de ser actualizada de forma permanente. La amistad nietzscheana se constituye como un espacio, atravesado por las tensiones constitutivas del vínculo que hacen posible la afirmación de su carácter agonístico. Por ello, desde la perspectiva de la vida, la naturaleza y la alegoría trágica⁴⁴, la amistad ha de ser vista como un movimiento extático e inagotable.

En base a lo anterior, en un juego ambivalente, podemos entender que Nietzsche sigue⁴⁵ y, al mismo

tiempo, se distancia⁴⁶ de Aristóteles en su consideración de la amistad como un espacio fundamental para la estructuración política y social de la vida humana⁴⁷. Empero, Nietzsche introduce un matiz: para el alemán, la amistad se constituye en un grupo de iguales, formado por naturalezas fuertes y soberanas, que no buscan seguidores ni homogeneizar los modos de ser⁴⁸. Se trata de un grupo de iguales basado en la diferencia que permite, justamente, el espacio para el encuentro donde las vidas por venir hallan un lugar fecundo para ser. Desde la perspectiva que aquí recogemos, como ya se ha dicho, el alemán sustrae la amistad del cumplimiento de formas predefinidas arrojándola al espacio del éxtasis creativo⁴⁹. Con Nietzsche nos desplazamos de la idea de la amistad como *ethos* a la idea de amistad como *pathos de la distancia* debido a que: “En nuestra propia naturaleza salvaje es donde mejor nos resarcimos de nuestra no-naturaleza, de nuestra espiritualidad”⁵⁰.

Llegados a este punto nos sumergimos en la segunda tarea que desplegábamos al inicio del apartado, a saber: tratar de especificar qué experiencia política se guarda tras la descripción de la amistad como una forma de vida. Pare ello, situaremos a Michel Foucault como continuador de la apuesta nietzscheana, en la que la forma de concebir el nacimiento trágico —como abismo creativo— es la

⁴¹ Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 183.

⁴² Cf. Miner C. R., “Nietzsche on friendship”. *The Journal of Nietzsche Studies*, 7(40), 2010, pp. 47-69. Donde Miner, al abordar la concepción nietzscheana de la amistad, subraya su dimensión esencialmente agonística. Argumenta que Nietzsche se distancia de los autores antiguos al insistir, de manera categórica, en que la amistad, para orientarse hacia la verdad en lugar de hacia el consuelo o la ilusión, debe asumir un carácter conflictivo. Sin embargo, Miller advierte que sería impreciso interpretar el agonismo como un fin en sí mismo dentro del pensamiento de Nietzsche. Por el contrario, este elemento de confrontación, inherente a toda amistad genuina, queda supeditado a la búsqueda de la verdad, que constituye su finalidad última. Véase también: Verkerk, W., *Nietzsche and Friendship*. London, Bloomsbury 2019. Donde se expone una interpretación provocativa de la filosofía nietzscheana, destacando el carácter agonístico del amor y la amistad en el pensamiento del alemán. Verkerk argumenta que las críticas de Nietzsche a los principios tradicionales de la amistad, heredados desde Aristóteles hasta Kant, constituyen un recurso teórico valioso para reconfigurar y revitalizar nuestra concepción contemporánea de la amistad.

⁴³ Cf. Newman, S., “Anarchism and the Politics of Resentment”, en *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*, ed. John Moore, New York: Autonomedia, 2004, pp. 107-126.

⁴⁴ Para un recorrido pormenorizado de esta cuestión véase: Lemm, V., *Homo Natura. Nietzsche, antropología y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2024.

⁴⁵ Cf. Holst, J., “Facetas de amistad en la obra de Friedrich Nietzsche y en la ética filosófica del siglo XX”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 9, 2011, pp. 35-48. Donde escribe: “Lo que le fascina a Nietzsche de la antigüedad es la amistad «profunda e intensamente vivida y pensada» y la descripción polifacética de la amistad en los griegos incluye ambas la existencia y la filosofía”. pp. 44-45.

⁴⁶ Véase: Aurenque, D., “Nietzsche y su «ética de la amistad»: con y contra la tradición”, Universum, Vol. 33, N° 2, 2018, pp. 75-95.

⁴⁷ Cf. Derrida, J., *Políticas de la amistad*, op. cit.

⁴⁸ Para un recorrido mayor por esta idea, además de las referencias anteriores véase: Koch, A. M., “Dionysian Politics: The Anarchistic Implications of Friedrich Nietzsche’s Critique of Western Epistemology”, en *I am not a Man, I am Dynamite*, op. cit., pp. 41-54. Aquí se plantea un esfuerzo teórico que sostiene que tanto las estructuras de conocimiento como las estructuras sociales que se derivan de estas son producto de circunstancias contingentes, y no la manifestación de verdades esenciales, condiciones universales o saberes absolutos. Según lo argumenta Koch, para Nietzsche, el problema fundamental radica en haber creado un mito acerca de nuestra identidad y naturaleza, el cual ha sido erróneamente asumido como verdad.

⁴⁹ Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., §6, p. 42. En este sentido: “la animalidad, para Nietzsche, no debe entenderse como una verdad primitiva del hombre, sino como una prueba de libertad, es decir, aquello que debe “repetir” para emanciparse de la ilusión de pertenecer a una verdad determinada para reinventarse”. Sforzini, A., “Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico”, op. cit., p. 26. Por lo tanto, para una civilización que ha perdido el rumbo, la naturaleza adquiere el carácter de refugio y salvación. Como señala Vanessa Lemm “El imaginario animal de Nietzsche introduce una fisura, un quiebre con respecto a la tradición predominante de la metafísica occidental según la cual la capacidad del ser humano para la verdad es inseparable de su capacidad para el lenguaje [...] En contraposición a la larga tradición del humanismo en filosofía, Nietzsche lleva a cabo una separación entre verdad y lenguaje y asocia a la primera con los animales, al situarla en la misma línea que el silencio”. Lemm, V., *La filosofía animal de Nietzsche*, op. cit., p. 271.

ausencia de obra que antecede a toda forma de vinculación política sedimentada. Nuestra intención no es otra que la de tratar de rastrear el potencial subversivo que el profesor francés le brinda a la amistad. En este sentido, en 1978 Foucault ya sitúa la amistad fuera de cualquier forma institucional al reconocer –como si se tratase de una confidencia– que: “la amistad tiene algo, a la vez, de capital y misterioso. Y confieso que siempre he tenido dificultades para superponer, o integrar completamente, las relaciones amistosas en los grupos políticos, con formas de organización, escuelas de pensamiento o círculos académicos; la amistad es para mí una especie de francmasonería secreta”⁵¹.

Esta suerte de confesión parece expresar una concepción de la amistad que trata de situarse fuera de cualquier marco axiológico que pueda definirla y limitarla. Al describirla como *algo capital y misterioso*, Foucault parece tratar de subrayar la centralidad en la vida humana, pero también su carácter intangible y difícilmente codificable. Lo que hace que parezca difícil que pueda ser instrumentalizada o reducida a lógicas institucionales. De hecho, el uso de la metáfora de la *francmasonería secreta* parece reforzar esta idea, al evocar un carácter íntimo que alude a la resistencia frente a cualquier intento de normativización por parte de una estructura –política, académica, ética o ideológica–. Como trataré de defender, para Foucault, la amistad opera como un espacio indefinido de libertad y cuidado mutuo –que trasciende las jerarquías y funcionalismos–, construyéndose a través de una experiencia compartida que posibilita la creación de nuevas formas de existencia. Ello nos permite sugerir que para el francés la amistad es un lugar de resistencia, en tanto que fuerza creadora⁵², que no está sujeto a obligaciones ni principios.

Siguiendo la elipse que vincula el curso *La voluntad de saber* con los esfuerzos teóricos de los tres cursos finales⁵³ –donde Foucault encuentra un anclaje teórico para la realización de su renovada conceptualización de la subjetividad y la verdad–, podría decirse que, la amistad se presenta como una tangente desde la que explorar la posibilidad de practicar una forma de vida diferente⁵⁴. Este recorrido

especulativo esboza algunos de sus trazos en el curso del Collège de France *Subjetividad y verdad* donde Foucault realiza una genealogía de la pareja heterosexual. El filósofo francés explica que, en la tradición occidental, se habría producido un predominio de la forma de amor *eros* sobre la forma de amistad *philia*. Foucault describe el modelo de perfección conyugal heterosexual como un fruto de la tradición cristiana, que posteriormente se convierte en la base de la familia burguesa tradicional. No obstante, debemos señalar que Foucault ya habrá situado el origen de la obligación de la monogamia heterosexual en la filosofía estoica –tal como desarrolla en *La inquietud de sí*⁵⁵–. Más allá del ejercicio exegético de la obra del profesor francés, nos interesa destacar cómo Foucault, durante este recorrido teórico, aborda la transformación de la sexualidad en un modelo ético. Este modelo se fundamenta en la renuncia del placer como respuesta a la tentación y en la configuración del deber como una práctica desligada de todo placer. La sexualidad se convierte en una dimensión permanente de la subjetividad que se reconfigura bajo estas exigencias. Con el fin de bosquejar las posibilidades fácticas de generar una forma diferente de vinculación afectiva y, situándose en una espesura histórica en la que la experiencia del sí mismo condensa la relación con el mundo y con los otros, Foucault se instala –como ya había realizado previamente en *Del gobierno de los vivos*⁵⁶ y en *Las confesiones de la carne*⁵⁷– en el espacio en el que el sujeto construye la relación consigo mismo. El francés persigue recorrer genealógicamente las líneas de valorización moral, no tratando de recuperar el diagrama de lo prohibido-permitido, sino dando cuenta de que los modelos éticos amorosos son azarosos, lo que significa que podrían valorizarse de otro modo. De este modo Foucault dará cuenta de su noción de *gobierno*, a condición de comprenderla como superficie de contacto y como punto de articulación histórica entre un gobierno de sí y un gobierno de los otros ya que “El punto de contacto, donde [la manera en que] los individuos son dirigidos por los otros se articula con la manera en que ellos mismos se conducen, es, creo, lo que puede llamarse «gobierno»”⁵⁸. En base a lo anterior sabemos que para el francés no se trata de

⁵¹ Foucault, M., “La escena de la filosofía”, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, Buenos Aires, Paidós, 1999, p. 168.

⁵² Véase: Foucault, M., “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y política de la identidad”, *Estética, ética y hermenéutica*, op. cit., p. 418. Donde Foucault vincula estrechamente la amistad, la política y la identidad en un nexo que posibilita el acceso a una vida de resistencia y creación. Foucault defenderá la necesidad de generar nuevas formas de placer y de existencia al margen de las instituciones y los discursos tradicionales, situando a la amistad como uno de los espacio donde es posible la innovación, la creación y la experimentación política.

⁵³ Defert, D., “Situación del curso”, *Lecciones sobre la voluntad de saber*, op. cit.

⁵⁴ “La vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? Radicalmente otra por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones”. Foucault, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 258. Asimismo:

“El ejército, la burocracia, la administración, las universidades, las escuelas, etc. –en el sentido que hoy tienen esas palabras– no pueden funcionar con amistades tan intensas. Considero que en todas estas instituciones se aprecia un esfuerzo considerable por disminuir o minimizar las relaciones afectivas”. Foucault, M., “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y política de la identidad”, op. cit., p. 426. En esta entrevista, Foucault sostiene su interés por el problema de la amistad y subraya su potencial transformador cuando esta no se encuentra restringida por estructuras sociales. La amistad, entendida en estos términos, se concibe como una potencia ilimitada, una relación abierta e indefinida, exenta de ataduras.

⁵⁵ Foucault, M., *Historia de la sexualidad Vol. III. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2012.

⁵⁶ Foucault, M., *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Madrid, Akal, 2016.

⁵⁷ Foucault, M., *Historia de la sexualidad Vol. IV. Confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI, 2019.

⁵⁸ Foucault, M., “Subjetividad y verdad”, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias en Darmouth 1980*, Buenos Aires, SigloXXI, 2014, p. 45

buscar o generar una subjetividad más libre, sino de llevar a cabo prácticas de subjetivación —de relación con la verdad— que sean la condición de posibilidad del cambio⁵⁹. En este sentido Foucault habrá escrito: “La cuestión importante [...] no es saber si una cultura exenta de restricciones es posible o deseable, más bien si el sistema de represiones en el interior del cual una sociedad funciona deja a los individuos libres para transformar ese sistema”⁶⁰.

Situando bajo estas apreciaciones la entrevista *De la amistad como forma de vida*,⁶¹ veremos que lo que Foucault busca a través de la noción de amistad homosexual es la idea de dar paso a un nosotros⁶². Los esfuerzos teóricos que realiza a partir de su regreso al mundo grecolatino persiguen resignificar el eros, ya no como modelo ético, sino como vínculo extático y creador. Así, en la forma de amistad homosexual a la que Foucault alude, aquellos que tienen que obrarla, “Tienen que inventar de punta a cabo una relación indefinida, la amistad, la suma de todos los elementos por medio de los cuales mutuamente se hacen querer”⁶³. Al socaire de esta interpretación, Foucault emplea esta forma para referirse a una relación que debe construirse desde cero, ya que carece de marcos previos desde los cuales fundamentarse; en su propio ser, debe otorgárselos de manera contingente⁶⁴. Un gesto de raigambre nietzscheana que recupera la función creadora del encuentro, más allá de toda adulación y concordia. Foucault, al igual que Nietzsche, preserva el carácter agonístico del vínculo, el intersticio donde se pasa de la unidad —del modelo ético—, al nosotros en tanto que constante movimiento indefinido de creación. A este respecto Tood May escribe: “lo que hace ese espesor temporal no es tanto crear un balance de deudas, como borrar o al menos borrar la idea misma de un balance”⁶⁵. Si no hay un modelo que cumplir no puede haber una deuda que pagar. Por ello May prosigue: “[La] Pasión por el bien del otro, [permite] mezclarse borrando fronteras que la cognición de la deuda nos invita a construir, no se trata de borrar la frontera con el otro, sino que el espesor que la amistad asienta sea de otro modo”⁶⁶. Así, la amistad como forma de vida radicaliza la propuesta nietzscheana dado que

⁵⁹ “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”. Foucault, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, *Estética, ética y hermenéutica*. op. cit., p. 397.

⁶⁰ Foucault, M., “Choix sexual, acte sexual”, *Dits et écrits Vol. IV (1980-1980)*. París: Gallimard, 1994. p. 327.

⁶¹ En esta entrevista, realizada tres años antes de su muerte, Foucault expone la amistad como una relación moralmente significativa y políticamente relevante. Foucault profundiza en la idea de la amistad entre hombres homosexuales, viéndola como una relación que está en condiciones de escapar a los procesos de normalización.

⁶² Véase: Foucault, M., “Michel Foucault, una entrevista: Sexo, poder y política de la identidad”, op. cit.

⁶³ Foucault, M., “De la amistad como forma de vida”, *¿Qué hacen los hombres juntos?*, Cinca, 2015, p. 12

⁶⁴ Para profundizar en uno de los aspectos biográficos de la vida de Foucault que articula esta propuesta véase: Voeltzel, T., *Veinte años y después. Conversaciones con Michel Foucault*. Buenos Aires, La cebra, 2019.

⁶⁵ May, T., “Friendship as resistance”, *The anarchist turn*, Londres, Pluto press, 2013, p. 73. [TP]

⁶⁶ May, T., “Friendship as resistance”, op. cit., p. 69. [TP]

nos saca de nosotros mismos y nos permite pensar el encuentro como el espacio donde hacernos y deshacernos con la alteridad⁶⁷. La prolongación que Foucault hace de Nietzsche introduce la figura de la tragedia griega —la figura del nacimiento como abismo creativo— en el proceso de subjetivación del sí mismo en el seno de la amistad⁶⁸. De esta forma la posibilidad creativa de la amistad no es solo el lugar desde el que transvalorar la moneda, sino donde uno mismo se supera a sí mismo en un gesto de *decreación*⁶⁹ al quedar abierto hacia otras formas de placer y deseo que están por construir(se) e inventar(se) en relación con los otros.

El desplazamiento hacia el *pathos* de la distancia inaugura la posibilidad de un imaginario político que está en disposición de esbozar formas de no-gobierno, de contacto horizontal con los otros, ya que como señala Catherine Malabou: “Hasta ahora, nunca se hizo tambalear filosóficamente la legitimidad del mandar-obedecer. Hay que repetirlo: los filósofos no consideran ni por un segundo la posibilidad de que los hombres puedan vivir sin ser gobernados”⁷⁰. Igualmente, Saul Newman también habrá aseverado que Foucault fue el primero en hacer posible la “teorización de la posibilidad de la resistencia sin ninguna garantía esencialista”⁷¹. Así, las concepciones antihumanistas del joven Foucault parecen (re)surgir en el momento ético-político, ya que, como él mismo escribe: “la homosexualidad es menos una forma de deseo que un deseo por hacer. No debemos, pues, obstinarnos en ser homosexuales ni en empeñarnos tampoco en reconocernos como tales”⁷². La problematización que Foucault

⁶⁷ Véase: Le Blanc, G., *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008. Aquí el profesor francés da cuenta de la potencia de la noción de vida nietzscheana en tres puntos cardinales del pensamiento foucaultiano, a saber: el ejercicio del pensamiento en tanto que crítica, la amistad como forma de vida en tanto que nuevas formas de relación y la revuelta.

⁶⁸ Francisco Vázquez, aunque ofrece una lectura que sitúa la noción de vida en Foucault más próxima a Canguilhem que a Nietzsche, indica acertadamente que Foucault: “considera que la subjetividad resulta completamente fabricada en el proceso de normalización; no es posible apelar a ninguna espontaneidad salvaje y exterior al ejercicio del poder. No obstante, y aquí está lo «paradójico» de la tentativa foucaultiana, esta admite de forma ocasional la emergencia de «desvíos» (écart) creativos que, rompiendo la lógica normalizadora, funcionan como momentos de subjetivación y no de sujeción”. Vázquez García, F., “Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo” *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, pp. 165-187, p. 176. En nuestra lectura la paradoja que el profesor de gaditano localiza no tendría lugar.

⁶⁹ Empleamos este concepto weiliiano en tanto que autodisolución en el encuentro con el otro. *Decración* hace referencia al movimiento aporético que nos deja expuestos ante una ausencia creativa. Un sí al otro que se expresa por la negación de sí mismo. Para un recorrido pormenorizado véase: Esposito, R., *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999. Weil, S., *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1996 Weil, S., *Quaderni*, IV, Milano, Adelphi, 1993.

⁷⁰ Catherine Malabou., *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, op. cit., p. 49.

⁷¹ Newman, S., *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books, 2001. p. 157.

⁷² Foucault, M., «De la amistad como forma de vida», op. cit., p. 12.

hace del vínculo homosexual masculino, en tanto que relación carente de marco desde el que tomar pie, nos abre la puerta a pensar el problema de la amistad más allá de cualquier garantía y *arkhé*.

La amistad como forma de vida puede ser iluminada desde una posición antiesencialista, en tanto que relación indefinida y mutable, que no obedece ni a fines, ni a principios que no sean contingentes y autodeterminados. Un gesto de retirada, individual y colectivo, que desarma cualquier fundamento trascendental. En este sentido Foucault puede escribir que: "La homosexualidad es una ocasión histórica para hacer surgir nuevas posibilidades afectivas y de relación, y no por las cualidades intrínsecas del homosexual sino por la posición, en cierto modo, *de travérs* que ocupa"⁷³. Así, la amistad como forma de vida se refiere a todo lo que podemos hacer juntos y que está por escribir. La amistad es leída como un movimiento continuo, carente de coordenadas, que debemos (re)significar, imaginar y practicar, por ello Foucault indica: "Debemos no solo defendernos, sino también afirmarnos no solo en cuanto identidad, sino en cuanto fuerza creadora"⁷⁴.

Consideraciones finales

La noción aristotélica de amistad se encuentra confinada en una forma ontológica descriptiva y prescriptiva. La propuesta axiológica del estagirita dispone una forma de vinculación política que diverge del encuentro y la expresión asociativa. Así, junto con la supresión de la diferencia y la instauración de jerarquías fácticas y ontológicas, Aristóteles instaura *ad infinitum* un modelo ético que impide la ruptura del *arkhé* del que procede. En contraposición a este *ethos*, que establece las bases de muchas de las experiencias ontológicas que habitamos, se ha situado la apuesta teórica que Nietzsche y Foucault comparten. Quienes conciben la amistad como una situación extática, caracterizada por consistir en una relación constante y contingente que carece de preceptos previos para la vinculación con lo otro. Esta concepción de la amistad se distancia de la estructura del *ethos* aristotélico, desplazándose hacia un *pathos* de la distancia que se arraiga en el (des)encuentro constante. Esta interpretación alternativa de la amistad no solo posibilita repensar la naturaleza de los vínculos políticos, sino también el estatuto ontológico de las entidades que los conforman. Desde esta perspectiva, la amistad no queda arraigada en un principio teleológico y ético preexistente. Nietzsche y Foucault, recuperando la distancia que el pensamiento de Aristóteles había clausurado, sostienen que la amistad –basada en la ausencia de obra que es la vida en tanto que abismo creativo– es el vector que permite desafiar el orden establecido. La sutura aristotélica que Nietzsche y Foucault desconsieren permite reconsiderar la intensidad de las relaciones afectivas como el terreno desde el cual se puede llevar a cabo la reevaluación de los valores establecidos. Este movimiento teórico –de carácter antiesencialista– refleja una crítica a la idea de natu-

raleza humana, en tanto que fundamento ontológico. Distanciándonos de Aristóteles he tratado de señalar que el esencialismo plantea un problema político crucial en la época contemporánea. Por último, para tratar de reflexionar sobre la posibilidad de experiencias políticas otras, se ha trazado una lectura, a modo de apuesta, de la noción de amistad como forma de vida. Si bien Foucault no define conceptualmente esta práctica de libertad, he tratado de dar cuenta del modo en que se apropió del modelo nietzscheano y lo expande, forzando la reconsideración de las relaciones políticas incluidas las del propio sujeto. Desde esta perspectiva la seguridad en la amistad ya no reside en la ausencia de amenaza –en tanto que concordia–, sino en la presencia de una conexión que requiere de la afirmación del (des)encuentro, la diferencia y la posibilidad de la finitud. Una forma de pensar la vinculación política de forma an-árquica, sustentada en la ausencia de fundamentos previos, lo que impide la solidificación de jerarquías políticas y ontológicas gracias a la afirmación de la vida en tanto que movimiento creativo y ausencia de obra constante.

En palabras del escultor y pintor Pablo Palazuelo: "En el intersticio está el contenido inadvertido de la vida, la intensidad no measurable del fondo de la vida"⁷⁵.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1985.
- , *Política*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Aubenque, P., *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona: Crítica, 1999.
- , "Amitié et communauté chez Aristote" en Zamora, J.M., *La amistad en la filosofía antigua*. Madrid, UAM, 2009.
- Aurenque, D., "Nietzsche y su «ética de la amistad»: con y contra la tradición", *Universum*, Vol. 33, N° 2, 2018. <https://doi.org/10.4067/S0718-23762018000200075>.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Esposito, R., *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Firenze, A., "Dalla zoe al bios. Normalizzazione antropologica e naturalizzazione delle gerarchie sociali in Aristotele", *Etica & Politica / Ethichs & Politics*, XXI, 2, 2019, pp. 517-534. <https://doi.org/10.13137/1825-5167/28382>.
- , "El zoon politikon y las aporías de la virtud en la Política de Aristóteles", *Bajo Palabra*, N° 24. pp. 177-196. <https://doi.org/10.15366/bp.2020.24.009>.
- Foucault, M., "Choix sexual, acte sexual", *Dits et écrits Vol. IV (1980-1980)*. París: Gallimard, 1994.
- , "La escena de la filosofía", *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Vol. III, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- , *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

⁷³ Foucault, M., «De la amistad como forma de vida», *op. cit.*, p. 15.

⁷⁴ Foucault, M., "Michel Foucault, una entrevista", *Estética, ética y hermenéutica*, *op. cit.*, p. 418.

⁷⁵ Palazuelo, P., G. Colli. *La representación*. Manuscrito inédito redactado el 28/6/99 en *La Peraleda*, Galapagar, p. 13; original Colli, 1969, p. 63.

- , *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- , *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- , *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Historia de la sexualidad Vol. III. La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 2012.
- , *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias en Darmouth 1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- , «De la amistad como forma de vida», *¿Qué hacen los hombres juntos?*, Madrid, Cinca, 2015.
- , *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Madrid, Akal, 2016.
- Foucault, M., *Historia de la sexualidad Vol. IV. Confesiones de la carne*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- , *La cuestión antropológica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024.
- Gullino, S., *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova, CLEUP, 2013.
- Heller, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*. Barcelona, Ediciones Península, 1983.
- Hernández I, M., “Nietzsche y la alteridad” *Ars Brevis*, Nº 27, 2021, pp. 115-129.
- Holst, J., “Facetas de amistad en la obra de Friedrich Nietzsche y en la ética filosófica del siglo XX”, *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 9, 2011, pp. 35-48.
- Koch, A. M., “Dionysian Politics: The Anarchistic Implications of Friedrich Nietzsche’s Critique of Western Epistemology”, en *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*, ed. John Moore, New York: Autonomedia, 2004, pp.41-54.
- Lemm, V., *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010.
- , *Homo Natura. Nietzsche, antropología y biopolítica*, Barcelona, Herder, 2024.
- Le Blanc, G., *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- Malabou, C., *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, Adrogue: La Cebra; Santiago de Chile: Palinodia; Donostia Kaxilda, 2023.
- May, T., “Friendship as resistance”, *The anarchist turn*, Londres, Pluto press, 2013.
- Miner C, R., “Nietzsche on friendship”. *The Journal of Nietzsche Studies*, 1(40), 2010, pp.47-69. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.140.0047>
- Newman, S., *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the dislocation of power*. Lanham: Lexington Books, 2001.
- , “Anarchism and the Politics of Resentment”, en *I am not a Man, I am Dynamite: Nietzsche and the Anarchist Tradition*, ed. John Moore, New York: Autonomedia, 2004, pp. 107-126.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.
- , *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, Vol. IV, Madrid, Tecnos, 2006.
- , *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*, Madrid: Alianza, 2012.
- Nietzsche, F., *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2013.
- , *El nacimiento de la tragedia* en: Nietzsche, trad. German Cano, Madrid, Gredos, 2014.
- Overbeck, F., *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Madrid, Errata Naturae, 2016.
- Sánchez Madrid, N., “Los límites de la comunidad. Observaciones sobre la función de la amistad y de la benevolencia en la filosofía política de Aristóteles”, *Signos Filosóficos*, Vol.XVI, núm 31, 2014, pp.9-36
- Stiegler, B., *Nietzsche et la vie. Une nouvelle histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2021.
- Vázquez García, F., “Canguilhem, Foucault y la ontología política del vitalismo” *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, pp165-187. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2015.v48.49279
- Verkerk, W., *Nietzsche and Friendship*. London, Bloomsbury 2019.
- Voeltzel, T., *Veinte años y después. Conversaciones con Michel Foucault*, Buenos Aires, La cebra, 2019.
- Weil, S., *Quaderni*, IV, Milano, Adelphi, 1993.
- , *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1996.