

Inmaculada Hoyos Sánchez

## Capítulo 2

# Funciones de la Antigüedad en una historia de la verdad sin verdad: Foucault y Nietzsche

La temática en la que se inscribe este estudio se centra en la influencia de Friedrich Nietzsche en el pensamiento de Michel Foucault. Que Foucault es un heredero, en parte, de la filosofía de Nietzsche ya lo han señalado muchos especialistas. Pero quizá el reconocimiento de la herencia nietzscheana ha quedado más claramente circunscrito a la primera etapa del pensamiento de Foucault, de modo que Nietzsche se puede considerar el precursor de Foucault en lo que respecta a sus trabajos sobre el lenguaje, la historia, o la relación entre saber y poder, tal y como están reflejados en la obra de Foucault de los años 60 y 70<sup>1</sup>. También esta herencia se traduciría en la crítica foucaultiana a la concepción moderna del sujeto, de modo que ese primer Foucault heredaría de Nietzsche la idea de que “el sujeto no es algo dado, sino algo inventado, añadido” – como señala Nietzsche en un fragmento póstumo<sup>2</sup> de 1886 (FP IV 7[60]). En este sentido, la filosofía de Nietzsche le habría servido a Foucault, como él mismo explica, para salir del *impasse* en el que se encontraba el panorama filosófico en los años 50, dominado por las teorías modernas del sujeto (Foucault, “Structuralism and Poststructuralism” 444). De este modo, es frecuente en esa primera época que Foucault se refiera a la reflexión de Nietzsche para contrastarlo con las tesis del yo cartesiano. Así, en la entrevista que Deleuze y Foucault conceden a propósito de la edición de las obras completas de Nietzsche, señalan que con Nietzsche el modo del discurso filosófico cambia significativamente. Antes de Nietzsche, ese discurso –según afirman– viene configurado por un Yo anónimo, de modo que *Las meditaciones metafísicas* tienen un carácter subjetivo. El lector puede sustituirse por Descartes. Sin embargo, –concluyen– es imposible decir “Yo” en el lugar de Nietzsche. Y por esta razón, para Deleuze y Foucault, Nietzsche sobrepasa todo el

---

1 Los trabajos, muy conocidos, a los que me refiero son: Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* de 1967; y Foucault, *Nietzsche, la genealogía y la historia*, de 1971.

2 En adelante FP.

---

**Inmaculada Hoyos Sánchez**, Universidad de Granada, e-mail: ihoyos@ugr.es

pensamiento occidental contemporáneo (“Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage” 551)<sup>3</sup>.

Ahora bien, para algunos, el enfoque de Foucault habría cambiado en los últimos años de vida, por su atención a los procesos de subjetivación y ese cambio, en consecuencia, también afectaría a la herencia nietzscheana<sup>4</sup>. No obstante, a mi modo de ver, el problema mismo que aquí se plantea tiene raíces nietzscheanas. Y así, del mismo modo que en los años 70 Foucault se pregunta, siguiendo a Nietzsche, cómo es posible una historia de la verdad sin verdad; en sus últimas reflexiones, se pregunta cómo es posible una historia del sujeto sin sujeto. Mi propósito es señalar, en este sentido, que Foucault sigue recibiendo una impronta fundamental de Nietzsche también en la etapa final de su pensamiento<sup>5</sup>. En este sentido, quisiera añadir nuevos argumentos que avalan la línea de interpretación ya iniciada por Judith Revel, Keith Ansell-Pearson, Vanessa Lemm, o A. Rosenberg, entre otros<sup>6</sup>, optando metodológicamente, en mi caso, por analizar una temática que ofrece una vía de acceso, no única, pero sí fecunda, para mostrar algunos aspectos de esa alargada herencia nietzscheana en el pensamiento del filósofo francés. La cuestión a la que me refiero atañe a los roles que juega la Antigüedad tanto en la reflexión de Nietzsche como en la de Foucault. Esta temática permite volver a reflexionar sobre uno de los problemas en los que la influencia de Nietzsche en Foucault es más pronunciada, es decir, el problema de cómo es posible una historia de la verdad sin verdad – tal y como expresa el título de la conferencia impartida por Foucault en la McGill University de Montreal en abril de 1971 –, y también cómo es posible una historia del sujeto sin sujeto.

3 En un sentido similar, véase “Michel Foucault explique son dernier livre” (775).

4 Según señala Thomas Flynn, si no fuese por el nominalismo insistente de Foucault sería fácil ver a Hegel reemplazando a Nietzsche como la inspiración para su trabajo tardío; en otras palabras, las genealogías nietzscheanas de Foucault están peligrosamente cerca de convertirse en historias hegelianas (Flynn “Truth and subjectivation in the Later Foucault”, 532, citado en: O’Leary *Foucault. The Art of Ethics*, 59).

5 El propio Foucault reconoce en 1984, sin hacer mención de Nietzsche, que ha cambiado relativamente poco desde sus primeros escritos hasta sus últimas reflexiones. Y en este sentido señala pertinentemente: “He intentado analizar cómo dominios como la locura, la sexualidad y la delincuencia pueden entrar en un cierto juego de la verdad, y cómo, por otra parte, a través de esta inserción de la práctica humana, del comportamiento, en el juego de la verdad, el propio sujeto se ve afectado. Ése era el problema de la historia de la locura, de la sexualidad” (Foucault, “Une esthétique de l’existence” 731). La traducción es mía.

6 Me refiero a los siguientes trabajos: Revel, *Expérience de la pensée: Michel Foucault*; Ansell-Pearson, “The Significance of Michel Foucault’s Reading of Nietzsche: Power, The Subject, and Political Theory”, (13–30); Lemm, “Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*) en Nietzsche” (63–81). Véase también Westfall & Rosenberg (eds.), *Foucault and Nietzsche. A critical Encounter*.

Que la herencia de Nietzsche también afecta a la noción foucaultiana de los procesos de subjetivación en la historia y, por tanto, a la cuestión del sujeto, lo reconoce el mismo Foucault en la primera versión inédita de la conferencia que imparte en Nueva York en 1981, titulada “Sexualité et solitude”. Foucault se refiere allí a los tres caminos que la filosofía tuvo que emprender para salir del impasse que supuso la Segunda Guerra Mundial. Esos tres caminos, según Foucault, son: en primer lugar, el método seguido por la filosofía analítica y el positivismo, que buscan una teoría del conocimiento objetivo; en segundo lugar, el camino del estructuralismo, con su nuevo análisis de los sistemas significantes; y, en tercer lugar, el del dominio histórico de las prácticas y los procesos en los que resituar al sujeto y sus transformaciones. Foucault afirma expresamente seguir este tercer camino. Y señala:

Me interné por este último camino. Digo por lo tanto con la claridad necesaria que no soy un estructuralista, ni, con la vergüenza del caso, un filósofo analítico. *Nobody is perfect*. Traté en consecuencia de explorar lo que podría ser una genealogía del sujeto, a la vez que sé muy bien que los historiadores prefieren la historia de los objetos y los filósofos al sujeto que no tiene historia. Lo cual no me impide sentir un parentesco empírico con los llamados historiadores de las “mentalidades” y una deuda teórica con respecto a un filósofo como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto. Lo que me interesaba, entonces, era deshacerme de los equívocos de un humanismo tan fácil en la teoría y tan temible en la realidad; también sustituir el principio de la trascendencia del ego por la búsqueda de las formas de la inmanencia del sujeto (Foucault “Sexualité et solitude”; citado en: Gros, “Situación del curso”, en: M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto* 484).

Por otra parte, no sólo en la cuestión de la historia del sujeto Foucault sigue la óptica de Nietzsche, sino que también lo hace en la cuestión de la verdad, sin que esto signifique que Foucault suscriba todos los aspectos de la filosofía de Nietzsche en lo que respecta a la verdad, la historia o el sujeto. Seguir su enfoque quiere decir que Nietzsche marca el punto de partida de la reflexión de Foucault y que éste toma a Nietzsche como un instrumento para pensar, como él mismo señala en la entrevista de 1983 titulada “Structuralism and Post-Structuralism” (446). En esta importante entrevista, en la que las alusiones explícitas a Nietzsche son constantes, Foucault afirma que su “deuda con respecto a Nietzsche es mucho mayor con sus textos del período de 1880, donde la cuestión de la verdad, tanto la historia de la verdad como la voluntad de verdad, eran centrales” (Foucault, “Structuralism and Post-Structuralism” 444). Encontramos dos buenos ejemplos de esta deuda en la “Lección sobre Nietzsche”, que Foucault pronuncia en la Universidad McGill de Montreal en 1971; y en la primera de las conferencias que imparte en la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro en 1973, titulada “Nietzsche y su crítica al conocimiento”. En ambas conferencias, Foucault destaca la idea de que

para Nietzsche el conocimiento es una invención (*Erfindung*) y que, por tanto, no tiene origen, sino historia (Foucault, “Lección sobre Nietzsche” 198).

De acuerdo con esta impronta nietzscheana, Foucault emprende el proyecto de realizar una historia de la verdad sin verdad; o mejor, una historia de las relaciones entre las formas de veridicción y los procesos de subjetivación o de construcción de uno mismo en la historia<sup>7</sup>. Foucault desarrolla dicha problemática en sus últimos cursos. Y esto le lleva, según mantengo, a prestar una atención fundamental al periodo antiguo, y según pienso, de una manera claramente nietzscheana, a considerar la Antigüedad desde el presente como una instancia para criticar nuestra cultura moderna. Por tanto, puede afirmarse que Nietzsche ha ejercido una constante influencia en el pensamiento de Foucault tanto en lo que respecta a la concepción del sujeto, como en la cuestión de la historia de la verdad y, según mantengo, también en el papel que juega la Antigüedad en esa historia de las relaciones entre subjetividad y veridicción, a la que se refiere el último Foucault.

Los argumentos fundamentales que se pueden esgrimir a favor de esta hipótesis se basan en las propias menciones que Foucault hace de Nietzsche en sus textos, conferencias, cursos y entrevistas. Si empezamos por el final, es decir, en el último de sus cursos, Foucault dedica una amplia reflexión a comentar al parágrafo 340 del libro IV de *La gaya ciencia* y así la interpretación que hace Nietzsche de las últimas palabras pronunciadas por Sócrates antes de morir. En principio, según señala Foucault en la lección del 15 de febrero de 1984, esta lectura de Nietzsche parece limitarse a decir que cuando Sócrates dice “Critón, debemos un gallo a Asclepio”, quiere decir “Oh Critón, la vida es una enfermedad”, es decir, parece que la lectura de Nietzsche se limita a señalar que Sócrates piensa que la vida es una enfermedad curada por la muerte (Foucault, *El coraje de la verdad* 113). Sin embargo, como enseguida hace notar Foucault, leyendo el parágrafo al completo, la visión que Nietzsche tiene de Sócrates es mucho más compleja, de modo que “Nietzsche comprendió pues perfectamente que entre esas palabras pronunciadas por Sócrates en los últimos momentos de su vida y todo el resto de lo que había dicho, hecho y sido a lo largo de su existencia, entre esas palabras y esta existencia, había una contradicción” (Foucault, *El coraje de la verdad* 113). Mi hipótesis es que Foucault lee todo el parágrafo 340 con la intención de subrayar

---

<sup>7</sup> También en la conferencia del 24 octubre de 1983 impartida en la Universidad de California en Berkeley, se encuentran afirmaciones similares: “Creo que hay otro problema concerniente a las relaciones entre verdad y sociedad. No es el problema de las relaciones de las sociedades con la verdad por medio de las ideologías, es el problema de lo que podemos llamar ‘aquel que dice la verdad’, el *Wahrsager*. El problema del *Wahrsager*, como sabrán, es un problema nietzscheano y hallarán su desarrollo en Nietzsche” (Foucault, *Discours et vérité* 104). La traducción es mía.

el reconocimiento positivo que hace Nietzsche del coraje socrático. A mi modo de ver Foucault insiste en este aspecto porque justamente él quiere destacarlo también en su lectura de Sócrates y, sobre todo, de los cínicos antiguos que, siendo herederos de Sócrates, van a radicalizar ese coraje llevándolo al terreno de la vida. El reconocimiento del valor socrático por parte de Nietzsche es tal que, según considero, Foucault suscribe la interpretación, clásica en esos años, de que Nietzsche es un neocínico.

De este modo, en dos ocasiones Foucault se refiere, en el contexto del interés de la filosofía alemana por las relaciones entre el cinismo antiguo y el moderno, a dos textos: uno de P. Tillich, titulado *Der Mut zum Sein (El coraje de ser)*, de 1953, “texto en el que la referencia a Nietzsche es evidente (voluntad de potencia, coraje de ser) – dice Foucault” (*El coraje de la verdad* 190); y un segundo texto, de Heinrich Niehues-Probsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus (El cinismo de Diógenes y el concepto de cinismo)*, de 1979, que Foucault recomienda, y en el que se discute el modo en el que en la historia de la filosofía se ha representado y asumido el cinismo con una mención especial a Nietzsche. “El autor – escribe Foucault- ha dado buenas indicaciones sobre la manera en la que el cinismo de Nietzsche fue percibido, criticado, en su época y un poco después, en particular, por alguien como Ludwig Stein, que escribió en 1983, sobre la *Weltanschauung* de Nietzsche y sus peligros, donde denuncia el cinismo de éste” (*El coraje de la verdad* 206). A Foucault le interesa esta imagen de Nietzsche como pensador en el que se expresa el coraje de ser uno mismo su creador, o como parresiasta al modo cínico, y en ese sentido, Foucault presenta a Nietzsche como un heredero del cinismo antiguo. Ya en el curso de 1983 el filósofo francés se había referido positivamente a la verdicción nietzscheana y sus conexiones con la parresía de los antiguos (Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* 82).

En un sentido quizá más general, también pueden encontrarse paralelismos llamativos en las corrientes antiguas que han suscitado un mayor interés en ambos pensadores. En el curso de 1982, Foucault se centra en las escuelas helenísticas y romanas subrayando su carácter antiplatónico, y mostrando un creciente interés – como ocurre en la obra de madurez de Nietzsche – por lo romano (cf. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Lo que debo a los antiguos” §1). El análisis de la parresía en la poesía trágica de Eurípides y la atención prestada al cinismo en el curso de 1984, también constituyen objetos de estudio compartidos. Todos conocemos la importancia que tiene la Grecia trágica (del siglo VI y V a. C.) en las obras de juventud de Nietzsche. Pero también las escuelas helenísticas han tenido un papel importante en obras del periodo intermedio como *Aurora*, es decir, obras con las que Foucault dice explícitamente estar en deuda. Además, en las obras de madurez, el propio Nietzsche habla de sus libros como una especie altiva y refinada que ha logrado “lo más elevado que se puede alcanzar sobre la tierra,

el cinismo” (*Ecce homo*, “Por qué escribo libros tan buenos” §3), dando cabida por tanto a una interpretación de su pensamiento en clave cínica<sup>8</sup>. Es cierto que hay una diferencia notable en la evaluación que los dos filósofos hacen del platonismo, puesto que la de Foucault es más positiva en esta última etapa de su pensamiento que la de Nietzsche<sup>9</sup>. Pero los paralelismos son muy frecuentes y se establecen en unos términos tan similares que no parece que sean casuales.

En segundo lugar, el aspecto que destaca Foucault de estas corrientes antiguas en los cursos de 1982 y de 1984, es decir, la concepción de la filosofía como arte de vivir, la modulación espiritual del saber, las diferencias cruciales entre dichas corrientes antiguas y el cristianismo, o las diferencias entre la Antigüedad y la Modernidad, así como la importante reflexión sobre las técnicas de autocreación del yo en las escuelas helenísticas, con una atención a la lectura y la escritura muy significativa, son problemas que Nietzsche ya había tratado en su lectura de la Antigüedad y, en algunos casos, como en el de la autoconstrucción de uno mismo como sujeto que dice la verdad fueron reelaboradas por el propio Nietzsche, aunque con notas originales, pero en un sentido cercano al que luego le dará Foucault.

Además, y de una manera más relevante aún, creo que el argumento fundamental que puede esgrimirse para avalar esta hipótesis, de acuerdo con la cual Foucault recibe una impronta crucial de Nietzsche en lo que respecta también a su lectura de la Antigüedad, es que la interpretación foucaultiana de las escuelas helenísticas subraya la dimensión estética de estas éticas antiguas, precisamente porque interpreta a los antiguos bajo la influencia de la visión de Nietzsche (Foucault, “Une esthétique de l’existence” 731). En los propios textos estoicos, o en los testimonios antiguos sobre los cínicos, no se enfatiza tanto la dimensión estética de las técnicas o las prácticas de subjetivación propias de estas escuelas. La tesis de que estas éticas antiguas están basadas en una estética de la existencia es algo más propiamente nietzscheano. Y una posible explicación de este desliz estético foucaultiano, criticado por especialistas como Ure (“Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self” 19–52), remite a la óptica nietzscheana con la que Foucault ve la Antigüedad.

Por otra parte, la herencia nietzscheana de Foucault se refleja claramente en la utilización de la Antigüedad como una imagen otra, a partir de la cual se puede hacer una crítica del presente. A propósito de la concepción de la filosofía como crítica del presente, existe una alusión muy interesante a Nietzsche en la lección

---

<sup>8</sup> Para un análisis de esta cuestión me permito remitir aquí a Hoyos Sánchez, “Límites de la influencia del cinismo antiguo en el *Ecce homo*” (63–78).

<sup>9</sup> Para un examen detallado de la dimensión platónica del último Foucault, véase De la Higuera, “Un Foucault platonicien” (39–48).

inicial del curso de 1983, en la que Foucault dice inscribirse en la tradición crítica nietzscheana, que él define como una ontología de nosotros mismos o de la actualidad (*El gobierno de sí y de los otros* 39). Esta ontología de la actualidad, que no se pregunta por la analítica de la verdad, es decir, por las condiciones en las que es posible el conocimiento verdadero, sino por qué es la actualidad, y cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles conecta con los griegos. Y esto porque, según Foucault, los griegos son precisamente los que representan una experiencia otra, que ha sido dada una vez en la historia y delante de la cual nosotros podemos ser libres (“Le retour de la morale” 702).

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la Antigüedad representa una alteridad radical en relación con la Modernidad y el presente. Nietzsche acentúa la alteridad, la diferencia ente la cultura antigua y la cultura moderna, por oposición a la interpretación tradicional y “continuista” de la filología clásica de su tiempo, que se esfuerza por subrayar las afinidades entre la Antigüedad y los valores modernos. En este sentido, señala en un fragmento póstumo de marzo de 1875, que:

La posición del filólogo ante la Antigüedad es *exculpatoria*, o bien la de alguien que está guiado por la intención de constatar en la Antigüedad aquello que nuestra época tiene en más alta estima. El punto de partida correcto es el inverso: esto es, partir de la comprensión del sinsentido moderno y volver la vista atrás – muchas cosas bastante chocantes de la Antigüedad aparecen entonces como fruto de una profunda necesidad. Ha de quedar claro que *nos* comportamos de modo por completo *absurdo* cuando defendemos y excusamos a la Antigüedad: ¡quiénes somos nosotros! (FP II 1ª 3[52])<sup>10</sup>.

La alteridad de la Antigüedad en relación con la Modernidad juega un papel crucial en el análisis tanto de Nietzsche como de Foucault. En ambos, la Antigüedad funciona como un espejo en el que nuestra cultura está destinada a verse y a no reconocerse. Y esto porque la imagen que se proyecta en ese espejo no es una imagen mimética, que refleje con exactitud esa supuesta realidad moderna, sino una imagen distorsionada, que remite a algo que ni siquiera está presente. En *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma:

Cuando hablamos de los griegos, hablamos involuntariamente de hoy y de ayer al mismo tiempo: conocida por todos, su historia es un espejo reluciente que refleja siempre algo que no está en el mismo espejo. Utilizamos la libertad de hablar sobre ellos para tener derecho a callar sobre otros, –a fin de que éstos espontáneamente digan algo al oído del lector reflexivo–. De este modo, los griegos facilitan al hombre moderno la comunicación de diversas cosas difíciles de comunicar e inquietantes (*Humano, demasiado humano* II “Opiniones y sentencias diversas” (18)).

---

<sup>10</sup> Véase también Siemens, “Nietzsche and the Classical: Traditional and Innovative Features of Nietzsche’s Usage, with Special Reference to Goethe” (391–410).

En un sentido similar, Foucault vuelve a utilizar la metáfora del espejo roto en relación con la alteridad radical, en este caso, de la verdadera vida cínica. Así, en la lección del 21 de marzo de 1984, señala que “el cinismo es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse. Tal es la paradoja de la vida cínica, como he intentado definirla: el cumplimiento de la verdadera vida, pero como exigencia de una vida radicalmente otra” (*El coraje de la verdad* 282). Y ésta no es la única vez que Foucault utiliza esta metáfora para referirse a los cínicos antiguos en un sentido muy afín a Nietzsche. En la clase del 14 de marzo de 1984, Foucault afirma:

El cinismo interpretaría, de alguna manera, el papel de espejo roto para la filosofía antigua. Espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser. Y al mismo tiempo, en ese espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía. Menciono todo esto con el mero objeto de decir que el cinismo fue percibido, creo, como la banalidad de la filosofía, pero su banalidad escandalosa (*El coraje de la verdad* 244).

Comprender la Antigüedad, y especialmente a los cínicos antiguos, como un espejo roto, apunta a diversas consideraciones importantes, entre ellas, a la cuestión de la verdad y la relación esencial que ésta tiene con la alteridad y la diferencia. Tanto Nietzsche como Foucault piensan en un espejo roto que ya no puede copiar fielmente la (supuesta) Realidad, al modo platónico o incluso al modo cartesiano. La reproducción, como señala el título de la pintura de R. Magritte, está prohibida<sup>11</sup>. La verdad no es ya considerada como correspondencia, copia o imitación fiel de la Realidad o el Pasado. La verdad en la que piensan tanto Nietzsche como Foucault es una invención, creación o transformación que tiene sentido solo sobre el fondo de la alteridad y nunca de lo mismo.

Esta imagen otra, esta alteridad que significa la Antigüedad en esa metáfora del espejo roto, es decisiva en el enfoque de Foucault. Tal y como recuerda F. Gros, las últimas palabras que Foucault escribe en el manuscrito del curso de 1984, y que no llega a pronunciar porque Foucault muere, hacen referencia a ese vínculo entre alteridad y verdad, en un sentido muy nietzscheano.

Para terminar, querría insistir en esto – escribe Foucault: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra. La verdad no es nunca lo mismo (Foucault, *El coraje de la verdad*; citado en: Gros, “Situación del curso” 366).

---

<sup>11</sup> Me inspiro aquí en la sugerente reflexión que Barrios Casares realiza sobre Magritte en sus *Tentativas sobre Nietzsche* (187).



## Bibliografía

- Ansell-Pearson, Keith. "The Significance of Michel Foucault's Reading of Nietzsche: Power, The Subject, and Political Theory". *Nietzsche: A Critical Reader*. Peter R. Sedgwick (ed.). Oxford, Blackwell, 1995, pp. 13–30.
- Barrios Casares, Manuel. *Tentativas sobre Nietzsche*. Madrid, Abada Editores, 2019.
- De la Higuera, Javier. "Un Foucault platonicien". *Revue internationale de philosophie*, vol. 292, no.2, 2020, pp. 39–48.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, Freud, Marx*. Traducido por A. González Troyano. Barcelona, Anagrama, 1970.
- \_\_\_\_\_. "Nietzsche y su crítica al conocimiento". En: M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*. Traducido por E. Lynch. Barcelona, Gedisa, 1980, pp. 9–34.
- \_\_\_\_\_. "Le retour de la morale" (Entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984). *Les Nouvelles littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984, pp. 36–41. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 696–706.
- \_\_\_\_\_. "Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage" (Entretien avec C. Jannoud), *Le Figaro littéraire*, n° 1065, 15 septembre 1966, p. 7. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. I. (1954–1969). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 549–552.
- \_\_\_\_\_. "Michel Foucault explique son dernier livre" (Entretien avec J. J. Brochier), *Magazine littéraire*, n° 28, avril-mai 1969, pp. 23–25. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. I. (1954–1969). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 771–779.
- \_\_\_\_\_. "Structuralism and Post-Structuralism" (Entretien avec G. Raulet). *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983. En: M. Foucault, *Dits et écrits*, Vol. IV (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 431–457.
- \_\_\_\_\_. "Une esthétique de l'existence" (Entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15–16 juillet 1984, p. IX. En: M. Foucault, *Dits et écrits*. Vol. IV (1980–1988). Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. París, Gallimard, 1994, pp. 730–734.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Traducido por J. Velázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 2000.
- \_\_\_\_\_. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982–1983)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983–1984)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970–1971)*. Edición de D. Defert, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Madrid, Akal, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Lección sobre Nietzsche. Cómo pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad". En: M. Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970–1971)*. Edición de D. Defert, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Madrid, Akal, 2015, pp. 197–214.

- \_\_\_\_\_. *Discours et vérité*. Édition et appareil critique par H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini. Introduction F. Gros. París, Vrin, 2016.
- Gros, Frédéric. “Situación del curso”. En: M. Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1982). Edición establecida por F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido por H. Pons. Madrid, Akal, 2005, pp. 467–504.
- \_\_\_\_\_. “Situación del curso”. En: M. Foucault. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983–1984)*. Edición establecida por F. Gros, bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana. Traducido H. Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 351–366.
- Hoyos Sánchez, Inmaculada. “Límites de la influencia del cinismo antiguo en el *Ecce homo*”. *Nietzsche. Les textes de 1888*. Céline Denat & Patrick Wotling (eds.). Reims, ÉPURE, 2020, pp. 63–78.
- Lemm, Vanessa. “Verdad, incorporación y probidad (*Redlichkeit*) en Nietzsche”, *Estudios Nietzsche*, no. 15, 2015, pp. 63–81.
- Nietzsche Friedrich. *Fragmentos Póstumos*. Volumen IV, (1885–1889). Traducción, introducción y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares. Madrid, Tecnos, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos póstumos*. Volumen II (1875–1882). Traducción, introducción y notas de M. Barrios y J. Aspiunza. Madrid, Tecnos, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. En : F. Nietzsche, *Obras completas*. Volumen III. Obras de madurez I. Traducción, introducción y notas de M. Parmeggiani. Madrid, Tecnos, 2014, pp. 67–466.
- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo de los ídolos*. En : F. Nietzsche, *Obras completas*. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición. Traducción, introducción y notas de J. B. Llinares. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 608–691
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*. En : F. Nietzsche, *Obras completas*. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición. Traducción, introducción y notas de M. Barrios Casares. Madrid, Tecnos, 2016, pp. 774–859.
- O’Leary, Timothy. *Foucault. The Art of Ethics*. Londres/Nueva York, Continuum, 2002.
- Revel, Judith. *Expérience de la pensée: Michel Foucault*. París, Bordas, 2005.
- Siemens, Herman. “Nietzsche and the Classical: Traditional and Innovative Features of Nietzsche’s Usage, with Special Reference to Goethe”. *Nietzsche and Antiquity*. Paul Bishop (ed.). Rochester, Boydell & Brewer, 2004, pp. 391–410.
- Ure, Michael. “Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self”. *Foucault Studies*, no. 4, 2007, pp. 19–52.
- Westfall, Joseph & Rosenberg, Alan (eds.). *Foucault and Nietzsche. A critical Encounter*. Londres, Bloomsbury, 2018.