

Filología y hermenéutica: el arte de leer (bien) la espiritualidad según Nietzsche y Foucault

Philology and Hermeneutics: The Art of Reading (Well) Spirituality According to Nietzsche and Foucault

INMACULADA HOYOS SÁNCHEZ

Departamento de Filosofía II
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Granada
Campus de Cartuja, s/n. Granada, 18071
ihoyos@ugr.es
<https://orcid.org/0000-0001-9358-7848>

RECIBIDO: 27 DE FEBRERO DE 2023
ACEPTADO: 20 DE JUNIO DE 2023

Resumen: El objetivo del artículo es analizar la metodología propuesta por Friedrich Nietzsche y Michel Foucault para estudiar la espiritualidad antigua y su herencia en la cultura moderna y contemporánea. Esa metodología, según la hipótesis que se explora en el artículo, atribuye un papel clave a la filología o el arte de leer bien, que los lleva a ambos a elaborar una hermenéutica crítica y retroactiva, especialmente fecunda cuando se trata de entender las distintas emergencias de la espiritualidad en la historia de la cultura occidental.

Palabras clave: Filología. Hermenéutica. Genealogía. Espiritualidad. Friedrich Nietzsche. Michel Foucault.

Abstract: The aim of the article is to analyse the methodology proposed by Friedrich Nietzsche and Michel Foucault to study ancient spirituality and its inheritance in modern and contemporary culture. This methodology, according to the hypothesis explored in the paper, attributes a key role to philology or the art of reading well, which leads them both to elaborate a critical and retroactive hermeneutics, especially fruitful when it comes to understanding the different emergences of spirituality in the history of Western culture.

Keywords: Philology. Hermeneutics. Genealogy. Spirituality. Friedrich Nietzsche. Michel Foucault.

* Este trabajo es resultado de los proyectos de investigación «Procesos de subjetivación: biopolítica y política de la literatura. la herencia del primer Foucault» del Ministerio de Economía y Competitividad (PID2019-107240GB-I00) y «Políticas de la literatura en la era postsecular» financiado por Fondos FEDER y la Junta de Andalucía (A-HUM-732-UGR20).

EL GIRO FILOLÓGICO EN LA *NIETZSCHE-FORSCHUNG*

En la investigación actual especializada en el campo de los estudios sobre F. Nietzsche hace ya algunos años que los trabajos filológicos del filólogo alemán se han revalorizado. Una de las razones de esta revalorización obedece al importante trabajo de traducción realizado, en el ámbito hispano, por parte del equipo de investigación dirigido por D. Sánchez Meca, encargado de la edición de las obras completas y los fragmentos póstumos de Nietzsche (2006–2016). Especialmente relevante, en este sentido, es el volumen 2 de las *Obras completas* (2013), dedicado a sus escritos filológicos, ya que además del aparato crítico que aporta, incorpora traducciones íntegras de algunos escritos de Nietzsche, que hasta la fecha no se habían traducido a otra lengua distinta del original en alemán, como es el caso de *La introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, a cargo de M. Barrios Casares (2013). También es relevante el trabajo de edición y traducción de los fragmentos póstumos, ya que Nietzsche dejó una serie de materiales muy relevantes en sus cuadernos, como los apuntes de la que iba a ser su cuarta Intempestiva, *No-sotros, filólogos*, y que sólo conservamos en el legado póstumo (véase Barrios Casares 2008, 17).

Pero no sólo el trabajo de edición y traducción ha sido crucial en este giro filológico de la *Nietzsche-Forschung*, sino que también la propia investigación especializada en este campo ha ido dando sus resultados desde que, a partir de los años 70 del siglo pasado, tal y como ha señalado Sánchez Meca (2018, 75), se recuperase el valor de la concepción nietzscheana de la filología, como una ciencia crítica aplicada al presente, que la alejaba de la visión tan negativa que tenían los filólogos clásicos de la época de Nietzsche, condicionados por las objeciones que Wilamowitz-Möllendorf lanzó contra *El nacimiento de la tragedia* tras su publicación. Este cambio y revalorización de la filología nietzscheana comienza, según muestra Sánchez Meca, con la atención que los estudiosos franceses del lenguaje, como Ph. Lacoue-Labarthe, prestaron al *Curso de Retórica* de Nietzsche. Esta línea de trabajo fue luego incorporada también por Paul de Man a la Escuela de Yale, generalizándose, en los últimos años, el interés por todos los escritos filológicos de Nietzsche y no sólo por su *Curso de Retórica* (véase Sánchez Meca 2018, 75). Fruto de este interés general aparecieron posteriormente los trabajos de A. Schrift (1987) sobre las conexiones entre la filología y la genealogía en Nietzsche; o más recientemente la monografía de J. I. Porter (2002) sobre la relación entre la filología y la subjetividad en Nietzsche. En esta misma dirección destaca, en

el ámbito hispano, la propia obra de Sánchez Meca, en la que se argumenta a favor de la importancia que los escritos filológicos tienen «para comprender muchos de los motivos filosóficos del Nietzsche posterior y el sentido de conjunto de su pensamiento» (2018, 100). Este especialista destaca particularmente la lectura crítica como rasgo capital de la filología nietzscheana, y eje sobre el cual se elaborará su método genealógico (2018, 100). En esta misma dirección, R. Carrión (2020) publica posteriormente su estudio sobre la repercusión de la *Historia de la literatura griega* en la configuración de la genealogía de Nietzsche.

Pues bien, este artículo se inscribe en esta ya desarrollada línea de investigación, analizando particularmente el impacto que ha tenido la concepción nietzscheana de la filología en pensadores contemporáneos como Michel Foucault. En este sentido, el propósito de este estudio es explorar la noción de filología que Nietzsche elabora a partir de *Humano, demasiado humano*, es decir, en aquellas obras que, según afirma expresamente Foucault, han tenido más eco en su pensamiento (véase Foucault [1983] 1994f, 444). Por otra parte, la idea de que la práctica filológica de Nietzsche ha sido heredada por Foucault ya ha sido examinada por otros especialistas como A. Schrift (1995) o más recientemente por J. Westfall (2018). El trabajo de este último es particularmente relevante para mi objetivo puesto que Westfall mantiene que Foucault ve fundamentalmente a Nietzsche como un filólogo, y a su obra como propiamente filosófica, en la medida en que es filológica en un sentido amplio (2018, 25). Estoy de acuerdo con la tesis de Westfall, así como con una segunda idea presente en su trabajo, según la cual el nietzscheanismo de Foucault ha de ser entendido también como fruto de la propia labor filológica de Foucault, entendida ésta en un sentido nietzscheano (2008, 25). El trabajo de Westfall ofrece una óptica de conjunto de modo que su enfoque es general. En el caso del estudio que aquí presento, quisiera analizar particularmente esta herencia de la filología nietzscheana en Foucault en lo que se refiere al carácter hermenéutico *retroactivo* (véase González Blanco 2019, en referencia al planteamiento de J. Butler) que tiene la filología para ambos, especialmente fecunda si se utiliza para comprender, como ambos proponen, la historia de la espiritualidad occidental en toda su complejidad.¹

1. Para otras reflexiones interesantes sobre el eco del pensamiento de Nietzsche en los enfoques actuales de teoría de la literatura y, en concreto, en su utilidad para comprender los cambios en el modelo de narratividad que predomina hoy, véase Barrios Casares (2021).

LA FILOLOGÍA A PARTIR DE *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*:
UNA HERMENÉUTICA INTEMPESTIVA Y HONESTAMENTE CRÍTICA

Nietzsche publica la primera edición de *Humano, demasiado humano* en 1878, aunque desde 1876 hay apuntes preparatorios pertinentes para comprender la noción de filología que fragua en este periodo. Así, en el fragmento póstumo de octubre-diciembre de 1876 encontramos una afirmación muy significativa: «La filología es el arte de aprender y enseñar a leer en una época en la que se lee demasiado. Solamente el filólogo lee despacio y medita acerca de seis líneas durante una media hora. No su resultado, sino este hábito suyo es su mérito» (*Fragmentos póstumos* [FP] II 1.^a, 19 [1]). Este arte de leer bien, en el que consiste la filología, es una conquista que, según señala en *Humano, demasiado humano*, ha permitido a todas las ciencias progresar (I § 270).

La idea de la lectura lenta vuelve a aparecer en otra de las obras que más impacto ha tenido en el pensamiento de Foucault. Nietzsche se autodefine a sí mismo como filólogo en el prólogo de *Aurora* y afirma, de un modo similar a como luego lo hará en *Más allá del bien y del mal*, que gracias a su formación filológica ha sido capaz de leer, pensar y escribir lentamente, es decir, de una manera que le ha permitido detenerse lo suficiente en los textos como para poder interpretarlos adecuadamente. Nietzsche señala que la orfebrería de la palabra en la que consiste la filología es intempestiva, pues nos fuerza a adquirir una perspectiva que no es la del tiempo moderno de la prisa cuyo objetivo es producir y acabar todo rápidamente. Lentitud y cuidado, unidos a una cierta dosis de *malicia y sensibilidad en la mirada y en el tacto*, son los requisitos de un buen lector para Nietzsche (*Aurora*, Prólogo 5; cursiva mía). Pero si hay un rasgo que caracteriza a la filología como arte de leer bien es la honestidad o probidad (*Redlichkeit*).

En un importante fragmento póstumo de otoño de 1880 Nietzsche escribe: «Alabanza de la filología: en cuanto estudio de la sinceridad [*Redlichkeit*]. Por su decadencia pereció la Antigüedad» (FP II 2.^a, 6 [240]).² La propia honestidad es definida por el filólogo como una pulsión (FP II 2.^a, 6 [67]); y otras veces como una virtud, ni socrática ni cristiana, sino propiamente nietzscheana y todavía en desarrollo (*Aurora* § 456), pero con un carácter crítico y autocrítico muy marcado (*Aurora* § 370). Así, el combate crítico contra toda forma de fal-

2. Incluyo la referencia al término alemán *Redlichkeit* que aparece en el texto original y que es traducido en la ed. Sánchez Meca, como «honestidad», «probidad» o «sinceridad».

sificación o engaño acompaña a la probidad del filólogo *al leer un texto o examinar un suceso histórico* (FP IV 14 [57]; cursiva mía). Al contrario, la ausencia de crítica y autocrítica, que da lugar a lecturas dogmáticas, es lo típico de la mala filología. Y como ejemplo de esta mala filología Nietzsche se refiere al arte de leer mal propio del cristianismo. Así, por ejemplo, en *Aurora* Nietzsche objeta al cristianismo enseñar muy poco interés por la honestidad y la justicia. Esto se deduce –según argumenta– del carácter de los escritos de sus eruditos:

Formulan sus hipótesis con el mismo descaro con que lo harían si se tratara de dogmas, y rara vez se ven honestamente en aprietos a la hora de interpretar un pasaje de la Biblia. Dicen una y otra vez «tengo razón, puesto que está escrito», y a eso le sigue una interpretación tan caprichosa y desvergonzada que el filólogo que la escucha se queda suspenso entre la risa y la ira, y no puede dejar de preguntarse: ¿será posible!, ¿va en serio?, ¿es al menos honrado? (§ 84)

En *El Anticristo* esta incapacidad para la filología la extiende Nietzsche a toda teología. Pues la filología es aquí concebida como un arte de leer bien en el sentido de «poder leer los hechos *sin* falsearlos con la interpretación, *sin* perder, por deseo de entenderlos, la precaución, la paciencia, la sutileza. La filología como *ephexis* [suspensión de juicio] en la interpretación: trátense de libros, de noticias del periódico, de destinos o de hechos de la meteorología –por no hablar de la “salvación del alma”–» (§ 52). No obstante, las malas técnicas de interpretación no son sólo propias de los teólogos. Las malas lecturas alegóricas y místicas, que presuponen un doble sentido en lugar de comprender sencillamente lo que el texto quiere decir, se han extendido también entre los metafísicos que tratan de explicar la escritura de la naturaleza *pneumáticamente* (*Humano, demasiado humano* I, 8; véase también *Más allá del bien y del mal* § 22). Todos estos ejemplos de mala filología muestran que para Nietzsche el arte de leer bien busca honestamente deshacer críticamente toda interpretación que falsifica, por diferentes razones, el texto.

Uno de los motivos más habituales para esta mala comprensión consiste en suponer que hay un texto u hecho original, cuya verdad en sí se trataría de descubrir. Sin embargo, en un importante fragmento póstumo de 1886, Nietzsche niega esta posibilidad. Los cambios en el concepto de verdad con los que va asociada esta nueva perspectiva filológica de Nietzsche muestran que no hay ningún texto original que interpretar y que incluso la verdad misma es una suerte de interpretación. La propia razón es entendida por Nietzsche como

una potencia que piensa en tanto que fabula o crea artísticamente (*Aurora* § 119). Y la filología también tiene este carácter interpretativo o fabulado asociado a lo racional para Nietzsche (*La gaya ciencia* § 107). Y así, afirma:

Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno «sólo hay hechos», yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* «en sí»: quizás sea un absurdo querer algo así. «Todo es subjetivo», decís vosotros: pero ya eso es *interpretación*, el «sujeto» no es algo dado sino algo inventado y añadido, algo puesto por detrás. ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención, hipótesis. (FP IV 7 [60])

Por tanto, no hay, como luego señalará Foucault, ningún texto original que interpretar, ni tan siquiera un sujeto dado que interprete. En realidad, según aclara Nietzsche en ese mismo fragmento póstumo, son nuestras necesidades las que interpretan el mundo: nuestros impulsos y sus pros y sus contras (FP IV 7 [60]). Es, por tanto, desde aquello que llamamos *cuerpo*, es decir, un conjunto de impulsos o fuerzas que luchan entre sí, modulado histórica y culturalmente, desde donde surgen las interpretaciones. Por eso Nietzsche insiste en que «la interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿Quién interpreta? – Nuestros afectos» (FP IV 2 [190]). El segundo prejuicio que combate la filología honesta es, por tanto, que haya un sujeto dado que puede leer el texto desde unas condiciones neutras que le permitan descubrir la verdad en sí del texto.

Y es que si las interpretaciones surgen del cuerpo modulado históricamente, el siguiente paso del buen filólogo debe consistir en leer ese cuerpo modulado históricamente. La filología o arte de leer bien realiza, por tanto, un movimiento circular. Leemos desde el cuerpo y tenemos que leer el cuerpo. La filología como arte de leer lenta, intempestiva, crítica y honestamente se convierte entonces en una forma de hermenéutica retroactiva (véase González Blanco 2019). Hay que leer el propio cuerpo entendido como texto porque es desde ahí que surgen nuestros juicios y estimaciones de valor, es decir, nuestras interpretaciones. Se entiende entonces que la filología se oriente, como han puesto de manifiesto otros especialistas (Schrift 1987; Sánchez Meca 2018) a la genealogía, es decir, al estudio histórico de las condiciones de emergencia de las distintas interpretaciones.

Es el propio Nietzsche quien se refiere a la importancia de su formación histórica y filológica para dejar de lado la pregunta teológica sobre el origen

del mal, y asumir, al contrario, la pregunta genealógica por las condiciones en las que los seres humanos inventan los juicios de valor que llamamos «bueno» y «malo» (*La genealogía de la moral* Prólogo 3). Esa labor genealógica, que surge de la práctica filológica, tiene importantes precedentes en *Humano, demasiado humano*, donde ya se investigaba la doble prehistoria de los conceptos morales y la procedencia y el valor de la moral ascética (*La genealogía de la moral* Prólogo 4), así como en *Aurora*, donde Nietzsche descubre –como él mismo señala– la «espiritualización y divinización siempre creciente de la crueldad que atraviesa la historia entera de la cultura» (*La genealogía de la moral* II, 6). Lo que me interesa destacar es que esta manera de entender la filología por parte de Nietzsche conlleva una práctica hermenéutica y genealógica que el propio Foucault hereda y que es especialmente fecunda cuando se trata de determinar las condiciones de la emergencia y desaparición de la espiritualidad en la historia de la cultura occidental.

DE LA FILOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA VUELTA SOBRE SÍ

Foucault aprecia la concepción nietzscheana de la filología y considera que ésta ha realizado un papel fundamental para generar muchas de las temáticas y líneas metodológicas que asume el pensamiento contemporáneo. En 1963 Foucault presenta ya la que será una tesis dominante en su lectura de Nietzsche, a saber, que Nietzsche, gracias a su trabajo filológico, ha podido cambiar el lenguaje filosófico para abrirlo a la actualidad (Foucault 1994d, 239 y 242). Algunos años después, y en relación con la edición francesa de las *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche por la editorial Gallimard, en la que tanto Foucault como Deleuze están implicados, ambos vuelven a insistir sobre la relevancia de la formación filológica de Nietzsche, excepcional entre los filósofos, y su repercusión para cambiar el modo del discurso filosófico habitual hasta ese momento.

La aparición de Nietzsche en la historia del pensamiento –indican– constituye una cesura. El modo del discurso filosófico ha cambiado con él. Antes ese discurso estaba basado en un «yo» anónimo. Así las *Meditaciones metafísicas* tienen un carácter subjetivo. El lector podría sustituirse por Descartes. Sin embargo, es imposible decir «yo» en el lugar de Nietzsche. De ahí que Nietzsche sobresalga por encima del pensamiento occidental contemporáneo. (Foucault/Deleuze [1966] 1994c, 551; la traducción es mía)

Deleuze y Foucault encuentran en Nietzsche nuevas técnicas de expresión filosófica, como el fragmento voluntario, el aformismo largo o la ópera-bufo-

nesca (Foucault/Deleuze [1967] 1994a). Pero es sobre todo en tres textos de Foucault en los que se destaca el valor de la filología de Nietzsche en el contexto de las nuevas líneas hermenéuticas que surgen en el siglo XIX, que es el aspecto que particularmente quisiera explorar. Me refiero a *Las palabras y las cosas* de 1966; *Nietzsche, Freud y Marx*, que aunque se publica en 1967 ya había sido elaborado por Foucault para el Congreso de Royaumont en 1964; y *Nietzsche, la genealogía y la historia*, publicado en un volumen colectivo de homenaje a Jean Hyppolite en 1971. En los tres casos Foucault entiende que la filología de Nietzsche tiene un carácter crítico y hermenéutico muy destacado.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault afirma:

La filología como análisis de lo que se dice en la profundidad del discurso se ha convertido en la forma moderna de la crítica. Allí donde, a fines del siglo XVIII, se trataba de fijar los límites del conocimiento, se tratará ahora de devolver las palabras al lado de todo aquello que se dice a través de ellas y a pesar de ellas. (1971, 291)

Todo el pensamiento de Nietzsche, según Foucault, puede entenderse como una crítica filológica de consecuencias inmensas para la filosofía contemporánea. Esa crítica filológica permite comprender la muerte de Dios como la muerte del Hombre mismo. Pero lo que es vencimiento, según señala Foucault, se convierte en la promesa del Superhombre y el descubrimiento del Retorno (1971, 332; véase también Westfall 2018). Las posibilidades que abre esa filología crítica nietzscheana para el pensamiento contemporáneo, por tanto, son casi infinitas.

Algunas de esas posibilidades las extrae el propio Foucault en *Nietzsche, Freud y Marx*. La tesis de Foucault es que estos tres pensadores abren un nuevo marco que cambia la historia de las teorías de la interpretación, inaugurando una nueva hermenéutica que deja de lado la semiología (1970, 42).³ En primer lugar, los tres pensadores han cambiado el modo en el que se entiende la naturaleza del signo, diferenciando y abriendo el espacio en el que los signos pueden ser signos. A ese espacio lo llama Foucault «exterioridad» (1970, 29). Y sobre la naturaleza del signo, insiste en que, tras la reflexión de Nietzsche, Freud y Marx, el signo no puede concebirse ya como una marca original, sis-

3. Para un análisis de la problemática hermenéutica que recorre el siglo XX, desde una clave hasta cierto punto distinta de la de Foucault, pero con la que es posible establecer una relación, véase Ávila Crespo (1992).

temática y coherente, que se da a la interpretación, sino que el signo es siempre algo ambiguo, de carácter doble, puesto que no es otra cosa sino interpretación (1970, 39).

Por otra parte, al asumir que los signos son sólo interpretaciones y que no hay ningún texto original que interpretar, Nietzsche, Freud y Marx entienden la interpretación como una tarea infinita (1970, 32). Pero lo interesante es que Foucault vincula esta nueva comprensión de la hermenéutica, en el caso de Nietzsche, con su labor filológica y su propia noción de la filología. Y así, afirma:

También en Nietzsche, está claro que la interpretación permanece siempre sin acabar. ¿Qué es para él la filosofía, sino una especie de filología siempre en suspenso, una filología sin término, desarrollada cada vez más, una filología que nunca habría de ser absolutamente fijada? (1970, 34)

A partir de aquí, Foucault dilucida una segunda consecuencia importante que remite al *quién* de la interpretación. En el caso de Nietzsche, este *quién* apunta al cuerpo, como conjunto de impulsos modulado histórica y culturalmente, desde donde emerge y se impone una interpretación. Nietzsche –señala Foucault– utiliza a veces el término «psicología» para referirse a esta cuestión (1970, 40). Pero esta idea sugiere, tal y como la articula Nietzsche en el primer tratado de *La genealogía de la moral* en relación con la etimología de *agathos*, «que las palabras fueron inventadas por las clases superiores», lo cual indica –concluye Foucault– que la interpretación tiene como cometido no descifrar un significado original, sino determinar quién impone una interpretación (1970, 37).

En tercer lugar, y de un modo aún más destacado para la temática que aquí abordo, Foucault insiste en que, sin texto original, esta nueva hermenéutica, tal y como es entendida por Nietzsche, tiene que volver sobre sí, de modo que el tiempo de la interpretación es circular (1970, 40). «Este tiempo está obligado a volver a pasar –concluye Foucault– por donde ya pasó» (41). Y de ahí, según la hipótesis que mantengo, que tanto para Nietzsche como para Foucault sea primordial volver a leer a los antiguos. Retomaré esta cuestión al final del estudio. Antes, sin embargo, quisiera subrayar que esta idea de filología como una hermenéutica infinita y vuelta sobre sí, que podemos calificar de hermenéutica retroactiva, siguiendo el análisis que González Blanco (2019) aplica a J. Butler, también está presente en el último de los textos que Foucault dedica a Nietzsche de un modo más explícito y desarrollado.

En *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Foucault realiza un ejercicio filológico *à la Nietzsche* con los términos *Ursprung* (origen), *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia). Su objetivo es mostrar que la genealogía, tal y como la entienden tanto Nietzsche como él mismo, no tiene por objeto el origen, como lugar de la verdad en sí, sino la procedencia y la emergencia (2000, 21). De este modo, leyendo *La genealogía de la moral* y las obras que la preceden, como *Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*, además de la Segunda Consideración Intempestiva, que a Foucault le interesa porque el método genealógico tiene importantes repercusiones para la comprensión de la historia, vuelve a elaborar la misma idea, es decir, que la hermenéutica de Nietzsche analiza no el origen (*Ursprung*) sino la procedencia y la emergencia de una interpretación, y, en este sentido, esta hermenéutica se entiende como genealogía.

La procedencia (*Herkunft*), según indica Foucault, hay que buscarla en la articulación del cuerpo y de la historia. La genealogía «debe mostrar –insiste Foucault– el cuerpo totalmente impregnado de historia, y a la historia arruinando al cuerpo» (2000, 32). Y aquí encontramos una importante precisión que introduce Foucault en su lectura de Nietzsche. También Nietzsche remite al cuerpo como al *quién* de la interpretación. Pero este cuerpo, como conjunto de fuerzas o impulsos que se relacionan entre sí tratando de imponerse, está modulado histórica y culturalmente. Nietzsche señala que «las culturas no son más que una delgada piel de manzana sobre un caos incandescente» (FP III 9 [48]). Ese caos que articula la cultura es el conjunto de nuestros impulsos. El cuerpo no es concebido como un nuevo sujeto dado que interpreta. El cuerpo no es concebido por Nietzsche como una entidad estática, cerrada y dada. Es, al contrario, un fenómeno dinámico, que la cultura y la historia van modulando. Y así Nietzsche se pregunta en *Humano, demasiado humano*:

¿Qué es más transitorio, el espíritu o el cuerpo? – En las cosas jurídicas, morales y religiosas tiene mayor duración el elemento más exterior, más intuitivo, es decir, la usanza, el gesto, la ceremonia: ellos son el cuerpo, al que se le añade un alma siempre nueva. El culto, como un texto de palabras fijo, es interpretado una y otra vez; los conceptos y sentimientos son lo fluido, las costumbres lo sólido. (Humano, demasiado humano II 2.^a, 77)

Insisto en esta idea porque no creo, como propone B. Lighbody (2011; 2018), que la diferencia entre la genealogía de Nietzsche y la de Foucault se base en

esta «cosificación del cuerpo» que no admitiría Foucault y sí Nietzsche.⁴ Pues el mismo Foucault subraya la idea de que la genealogía muestra «al cuerpo impregnado de historia y la historia como destructor del cuerpo» en su lectura de Nietzsche (2000, 32).

Mientras que la procedencia –explica Foucault– designa la cualidad de un instinto, es decir su fuerza o debilidad y la marca que el instinto deja en el cuerpo, la emergencia (*Entstehung*) remite al intersticio en el que los instintos juegan o luchan unos con otros tratando de imponerse (2000, 24). La conclusión de Foucault, especialmente relevante para la concepción de la filología como hermenéutica infinita y vuelta sobre sí, es la siguiente:

Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética, como emergencia de diferentes interpretaciones. (2000, 41-42)

A esa historia de la vida ascética se referirá Foucault en el curso de 1984 sobre *El coraje de la verdad*. Y lo hará precisamente mencionando a Nietzsche. Y es que, como mantengo, esa hermenéutica retroactiva de raíz filológica en la que consiste la genealogía insta a Nietzsche y al propio Foucault a volver a leer a los antiguos. El propio Foucault señala ya en *Nietzsche, la genealogía y la historia* que el método genealógico entiende la historia de un modo antiplatónico (2000, 62). Y la repercusión que tiene para Foucault dicho método nietzscheano y antiplatónico para la comprensión de la historia es tal que él mismo señala que abandonó precisamente las posiciones historicistas y hegelianas que eran dominantes en su época tras la lectura de Nietzsche (Foucault [1967] 1994e, 612-13). Pero lo que me interesa destacar de esa herencia nietzscheana en Foucault es que le conduce a reinterpretar a los antiguos, *volviendo a pasar por donde ya se ha pasado*.

4. Para una crítica detallada a la obra de B. Lighbody, véase la reseña crítica de Tuomo Tiisala (2018).

VOLVER A LEER (BIEN) A LOS ANTIGUOS: HISTORIA DEL ASCETISMO Y LA ESPIRITUALIDAD OCCIDENTAL

Uno de los hilos conductores que atraviesan la inmensa obra de Nietzsche desde su juventud hasta sus últimos trabajos es el análisis de la cultura antigua como base para realizar una crítica de la cultura moderna de procedencia cristiana y cartesiana. Sirva como ejemplo la reflexión que aparece en *Aurora*, es decir, en esta obra en la que el propio Nietzsche se define a sí mismo como un filólogo, a propósito de la diferente comprensión del dolor que encontramos en el *espíritu* de la Antigüedad y la cultura moderna. Para los antiguos, según explica Nietzsche, el dolor es algo innecesario e incluso despreciable; mientras que los modernos interpretan el dolor como algo noble que les es necesario (*Aurora* § 157). También en *Aurora* Nietzsche aplica su método filológico para mostrar la diferente concepción de la relación entre desgracia y culpa que hay en la Antigüedad y la que tiene el cristianismo, con su arte de leer mal (§ 78). Y es que, en realidad, pueden encontrarse observaciones muy significativas sobre el contraste entre lo antiguo y lo cristiano, y entre lo antiguo y lo moderno, en muchas de las páginas que redacta el filósofo alemán. Refiriéndose al carácter honesto de la filología propia de los cínicos antiguos, a diferencia del arte de leer mal que asume el cristianismo, Nietzsche alaba la espiritualidad antigua en *Más allá del bien y del mal* (§ 26).

A mi modo de ver, Foucault también hereda de Nietzsche este interés por los antiguos. Y aunque en algunas ocasiones se refiere críticamente a algunos aspectos de la lectura de Nietzsche, asume su misma perspectiva metodológica. De este modo, en el último curso que imparte en el Collège de France, en 1984, encontramos una referencia explícita a Nietzsche muy importante para esta cuestión. En el contexto de la reinterpretación de la historia del ascetismo que inicia Nietzsche, Foucault señala que este se equivocó al radicar la diferencia entre el ascetismo antiguo y el cristiano en el dualismo propio de este último (2010, 332). En su lugar, Foucault encuentra esa diferencia en el tipo singular de relación consigo mismo y de régimen de verdad que sigue el cristiano y que no se encuentra como tal en la Antigüedad. La confesión y la renuncia de sí, que permite acceder al otro mundo, así como el principio de obediencia al otro, que es a la vez obediencia a Dios y a los hombres que lo representan –según aclara Foucault– es lo que distingue la forma cristiana del ascetismo de su modo antiguo (2010, 332). No obstante, y a pe-

sar, o mejor, gracias a esta referencia crítica,⁵ puede defenderse que Foucault elige como interlocutor en esta temática a Nietzsche, porque hereda de él su misma metodología filológica, hermenéutica y genealógica y, por tanto, también la conciencia de lo importante que es contrastar la Antigüedad con otras formas de interpretación, cristianas, modernas, que se han dado en la historia a propósito de la verdad, el sujeto, o la espiritualidad.

Y uno de los mejores ejemplos que encuentro para avalar esta hipótesis es que Foucault, leyendo a Nietzsche precisamente, piensa no sólo en esta diferencia entre la forma de espiritualidad propia de la antigüedad y la propia del cristianismo, como acabo de señalar, sino también en la diferencia, clave para él, entre la espiritualidad antigua y la pérdida de esa modulación espiritual del saber a partir de lo que él denomina, con muchas comillas como él mismo advierte, «el momento cartesiano» de la filosofía moderna (2005, 29).

El análisis de las modalidades en las que se ha expresado o concebido la espiritualidad occidental es una tarea especialmente relevante para Foucault, puesto que en esos modos de la espiritualidad están implicadas distintas interpretaciones de la verdad y el sujeto, y sobre todo, distintas lecturas de cómo se relacionan ambos. En *La hermenéutica del sujeto* Foucault alude a los distintos modelos de saber, en relación con el cuidado de sí, que se han dado en la historia antes de la irrupción de la Modernidad, es decir, el modelo platónico, el helenístico y el cristiano (2005, 26). Pero lo que le interesa subrayar es que esa modulación espiritual del saber, en sus diferentes expresiones antiguas y cristianas, se pierde con la imposición de la interpretación cartesiana moderna de lo que significa la verdad, entendida ahora como una cuestión meramente epistemológica y lógica, es decir que sólo refiere a un acto de conocimiento, y que no exige ningún trabajo de transformación del ser mismo del sujeto. Foucault afirma:

Si se define la espiritualidad como la forma de prácticas que postulan que tal y como es, el sujeto no es capaz de verdad pero que ésta, tal y como es, es capaz de transfigurarle y salvarlo, diremos que la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad, pero que ésta, tal y como es, no es capaz de salvarlo. (2005, 35)

5. No hay que olvidar que, según reconoce Foucault, ser nietzscheano significa para él utilizar el pensamiento de Nietzsche incluso para realizar una crítica de algunas de sus tesis ([1984] 1994b, 703-04).

La modulación espiritual del saber, en cambio, entiende la verdad como una práctica estética, ética y política, que requiere un trabajo de modificación que el sujeto tiene que realizar sobre sí para que este pueda *inventarse*, si lo decimos a la manera de Nietzsche, de un modo concreto o propio. Además, esa verdad a la que el sujeto puede acceder sólo si realiza dicho trabajo de transformación, es una verdad que tiene efectos, que Foucault califica de «contragolpe» sobre el sujeto (2005, 31). Dichos efectos no son una mera recompensa que se da al sujeto por su acto de conocimiento, sino que implican una cierta salvación para él. El propio Foucault señala que la verdad, según este componente espiritual, ilumina al sujeto, le da la bienaventuranza o la tranquilidad del alma (2005, 31). Por supuesto, como el filósofo francés subraya, todo esto tiene lugar cuando el sujeto asume responsablemente el precio de poner en juego su propio ser, es decir, cuando el sujeto se convierte, «en cierta medida y hasta cierto punto, *en distinto de sí mismo* para tener derecho al acceso a la verdad» (2005, 31; cursiva mía).

Quisiera incidir en esta frase porque creo que en ella se encierra una de las claves de la lectura de Foucault. Para el filósofo francés, como ha indicado ya pertinentemente De la Higuera (2020), la espiritualidad antigua está indisolublemente unida con la alteridad, lo cual le llevará en el curso de 1984 a explorar la práctica del cumplimiento de la verdadera vida en el cinismo antiguo como vida radicalmente otra (Foucault 2010, 282). También en el curso de 1982, y a pesar de las diferencias que pueden encontrarse con el curso de 1984 (De la Higuera 2020; Hoyos Sánchez 2020), Foucault explora este trabajo de transformación de sí a través de los ejercicios de la lectura y la escritura en Séneca y de un modo que, según sostengo, recuerda mucho a la propia reflexión de Nietzsche sobre el arte de leer bien, tal y como la he caracterizado en secciones anteriores, y el ejercicio de la escritura, por ejemplo, en el *Ecce homo*. De hecho, el mismo Foucault afirma explícitamente, aunque sin desarrollarlo exhaustivamente, que Nietzsche, al igual que casi todos los pensadores del siglo XIX, retomará esta reflexión sobre las exigencias de la espiritualidad para el saber y la preocupación por el cuidado de sí, situándose en una óptica alejada del cartesianismo y su comprensión de la verdad accesible al sujeto por un mero acto de conocimiento (2005, 40).

CONCLUSIONES

La herencia de la concepción nietzscheana de la filología como una hermenéutica crítica, vinculada a un proyecto genealógico de lectura del texto/cuerpo modulado históricamente, es palpable en el planteamiento de Foucault en

sus textos, conferencias y entrevistas de la década de los 60 y 70, pero también en los últimos cursos que imparte en el Collège de France. Tal y como se ha mostrado, Foucault admite, a veces incluso explícitamente, que la comprensión que Nietzsche tiene de la filología y su propia práctica como filólogo jugaron un papel clave en el desarrollo de la filosofía nietzscheana y de lo que esta supuso para el nacimiento del pensamiento contemporáneo. En concreto, he querido subrayar en este estudio que esa labor filológica que el propio Foucault asume como herencia nietzscheana lo lleva a poner en práctica su propia hermenéutica sobre la historia de la espiritualidad occidental. Además, de un modo similar a como lo hace Nietzsche en el siglo XIX, también Foucault muestra tanto la dificultad como la pertinencia de reinterpretar hoy este conjunto de prácticas éticas, estéticas y políticas que conforman la espiritualidad occidental. Ésta es, según afirma Foucault, una «tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es verdad que después de todo no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político más que en la relación de sí a sí» (2005, 240).

Que el pensamiento de Foucault hereda esta metodología filológica, hermenéutica y genealógica de Nietzsche lo reconoce el mismo Foucault en una de sus últimas entrevistas. Foucault, señala allí, que a lo largo de los años ha cambiado poco en su orientación filosófica. Y ante la sugerencia de A. Fontana, confiesa que, sin la solemnidad del título y la marca grandiosa que le da Nietzsche, también él a su manera ha tratado de realizar una nueva genealogía de la moral ([1984] 1994g, 731). Una nueva genealogía de la moral que, según propongo, remite al análisis filológico y hermenéutico de las distintas formas de espiritualidad y de su ausencia en la historia discontinua de la cultura occidental.

OBRAS CITADAS

- Ávila Crespo, Remedios. 1992. «Sentido y hermenéutica: hacia una ontología inacabada». *Logos: anales del Seminario de Metafísica*, n.º extraordinario 1: 407-22.
- Barrios Casares, Manuel. 2008. «Introducción». En F. Nietzsche, *Fragments póstumos*, vol. 2, ed. Diego Sánchez Meca, trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, 11-30. Madrid: Tecnos.
- Barrios Casares, Manuel. 2013. «Prefacio. Introducción, traducción y notas». En F. Nietzsche, *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón*, ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos.

- Barrios Casares, Manuel. 2021. «Teoría, Crítica y Modernidad intempestiva en la estela de Hölderlin y Nietzsche». *Theory Now: Journal of Literature, Critique and Thought* 4(1): 112-28.
- Carrión Arias, Rafael. 2020. *Historia de la literatura griega: los orígenes del método genealógico en F. Nietzsche*. Nueva York: Peter Lang.
- De la Higuera, Javier. 2020. «Militantismo filosófico y espiritualidad política en Foucault», *Pensamiento* 76: 597-618.
- Foucault, Michel, y Gilles Deleuze. (1967). 1994a. «Introduction générale aux *Œuvres philosophiques complètes* de F. Nietzsche, Paris, Gallimard, 1967, t. v: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes* (1881-1882), hors-texte, pp. I-IV». En Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1 (1954-1969), ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 561-64. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1984). 1994b. «Le retour de la morale (entretien avec G. Barbedette et A. Scala)». En Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 696-707. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1966). 1994c. «Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage (entretien avec J. Jannoud)». En Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. 1, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 549-52. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1963). 1994d. «Préface à la transgression, *Critique*, n.º 195-196: Hommage à G. Bataille, août-septembre 1963, 751-69». En Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 233-50. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1967). 1994e. «Qui êtes-vous, professeur Foucault? (entretien avec P. Caruso; trad. C. Lazzeri), *La Fiera letteraria*, année XLII, n.º 39, 28 septembre 1967, pp. 11-15». En Michel Foucault, *Dits et Écrits*, vol. 1, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 601-20. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1983). 1994f. «Structuralisme et poststructuralisme: entretien avec G. Raulet. *Telos*, vol. XVI, n.º 55, printemps 1983». En Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4, ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 431-58. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1984). 1994g. «Une esthétique de l'existence (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, p. IX». En Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 4 (1980-1988), ed. D. Defert, F. Ewald y J. Lagrange, 730-35. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (1966). 1971. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Elsa Cecilia Frost. 3.ª ed. México: Siglo XXI.

- Foucault, Michel. (1967). 1970. *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Alberto González Troyano. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel. (1971). 2000. *Nietzsche, la genealogía y la historia*, trad. José Vázquez Pérez. 4.ª ed. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel. 2005. *La hermenéutica del sujeto (Curso del Collège de France 1982)*, ed. Frédéric Gros, trad. Horacio Pons. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 2010. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II (Curso en el Collège de France 1983-1984)*, ed. Frédéric Gros, trad. Horacio Pons. Buenos Aires: FCE.
- González Blanco, Azucena. 2019. «Sentidos del sujeto: la hermenéutica retroactiva de Judith Butler». *Rilce* 35(1): 85-100.
- Hoyos Sánchez, Inmaculada. 2020. «*Vraie vie* y *pathos*: la insuficiencia del estoicismo en el último Foucault». *Pensamiento* 76: 567-79.
- Lightbody, Brian. 2011. *Philosophical Genealogy I: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*. Nueva York: Peter Lang.
- Lightbody, Brian. 2018. «Twice Removed: Foucault's Critique of Nietzsche's Genealogical Method». En *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, ed. Alan Rosenberg y Joseph Westfall, 167-82. London: Bloomsbury.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Fragmentos póstumos*, vol. 4 (1885-1889), ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Juan Luis Vermal y Joan Bautista Llinares. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2008. *Fragmentos póstumos*, vol. 2 (1875-1882), ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. *Fragmentos póstumos*, vol. 3 (1882-1885), ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2013. *Obras completas, 2: escritos filológicos*, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Manuel Barrios Casares, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis E. De Santiago Guervós y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. *Aurora*. En Friedrich Nietzsche. *Obras completas, 3*, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Jaime Aspiunza, 483-694. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. *Humano, demasiado humano*. En Friedrich Nietzsche. *Obras completas, 3*, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Marco Parmeggiani, 69-466. Madrid: Tecnos.

- Nietzsche, Friedrich. 2014. *La gaya ciencia*. En Friedrich Nietzsche. *Obras completas*, 3, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Juan Luis Verma, 717-905. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *El Anticristo*. En Friedrich Nietzsche. *Obras completas*, 4, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Joan Bautista Llinares, 703-72. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *La genealogía de la moral*. En Friedrich Nietzsche. *Obras completas*, 4, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Jaime Aspiunza, 295-437. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *Más allá del bien y del mal*. En Friedrich Nietzsche. *Obras completas*, 4, ed. Diego Sánchez Meca, trad., intr. y notas Kilian Lavernia. Madrid: Tecnos.
- Porter, James I. 2002. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford UP.
- Sánchez Meca, Diego. 2018. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Schrift, Alan D. 1987. «Between Perspectivism and Philology: Genealogy as Hermeneutics». *Nietzsche-Studien* 16: 91-111.
- Schrift, Alan D. 1995. *Nietzsche's French Legacy*. London: Routledge.
- Tiisala, Tuomo. 2018. «Review of: Alan Rosenberg and Joseph Westfall, eds., *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*». *Notre Dame Philosophical Reviews* 8. <https://ndpr.nd.edu/reviews/foucault-and-nietzsche-a-critical-encounter/>.
- Westfall, Joseph. 2018. «Foucault, Nietzsche, and the Promise-threat of Philology». *Philosophy and Social Criticism* 44(1): 24-40.