

Crítica y ascesis: la influencia del periodo medio de Nietzsche en el último Foucault

Critique and askesis: Nietzsche's middle period influence on the later Foucault

Jorge Expósito Serrano

Universidad de Granada, España
expósito@ugr.es

Resumen: El propósito de este artículo es subrayar la influencia en el último Foucault del pensamiento desarrollado por Nietzsche en su periodo medio. Sin desdeñar la influencia de Nietzsche en la genealogía foucaultiana, este artículo se centra en la figura del espíritu libre, a la cual creo que se aproxima Foucault en su tarea filosófica. Para mostrar esta cercanía, desarrollo en detalle la idea nietzscheana de *la vida o la filosofía como ensayo*, y mantengo que para ambos autores juega un papel determinante en su método y en su propuesta filosófica. Mi hipótesis es que podemos establecer una filiación entre la crítica nietzscheana y la ontología crítica de nosotros mismos que plantea Foucault, no solo invocando su carácter genealógico, sino en tanto que ambos proyectos críticos conducen directamente a la puesta en marcha de una ascesis, a una transformación del sujeto mediante un trabajo de sí.

Palabras clave: Nietzsche; Foucault; ascesis; espíritu libre; crítica.

Abstract: The purpose of this article is to underline the influence of the thought developed by Nietzsche in his middle period on the later Foucault. Without denying Nietzsche's influence on Foucauldian genealogy, this article focuses on the figure of the free spirit, which I believe Foucault approaches in his philosophical work. To show this closeness, I develop in detail the Nietzschean idea of life as an essay, and I claim this idea plays a decisive role for both authors in their method and philosophical project. My hypothesis is that we can establish a filiation between Nietzschean critique and Foucault's critical ontology of ourselves, not only by invoking their genealogical character, but also insofar as both critical projects lead directly to the development of an askesis, to a transformation of the subject through the work of the self.

Keywords: Nietzsche; Foucault; askesis; free spirit; critique.

Fecha de recepción: 01/03/2024. Fecha de aceptación: 26/05/2024.

Este trabajo ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España mediante la concesión de un contrato de Formación de Profesorado Universitario (FPU).

Jorge Expósito Serrano es Graduado en Filosofía (UGR) y Máster Universitario en Filosofía Contemporánea (UGR). Actualmente se desempeña como contratado predoctoral FPU en el Departamento de filosofía II de la Universidad de Granada, donde prepara una tesis doctoral que pretende interpretar la filosofía de Baltasar Gracián desde la óptica foucaultiana de la historia de la subjetividad. Además de la filosofía barroca y el pensamiento de Michel Foucault, se interesa fundamentalmente por Nietzsche y su recepción contemporánea.

1. Introducción, metodología y objetivos

Al final de su vida Foucault no tiene problema en declararse «simplemente nietzscheano»:

je suis simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes !) – ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela, je le cherche bien.¹

Sin embargo, esta inspiración, por ser tan honda, no suele aparecer explicitada en los textos de Foucault, y son relativamente pocos los escritos en los que el francés se ocupa de Nietzsche, haciendo, además, diversos usos filosóficos de su obra². Por ello, la academia se ha afanado en aclarar la relación entre ambos pensadores³ —tarea que no deja de revisarse, dada la constante publicación de inéditos de Foucault, como, por ejemplo, el reciente *Le discours philosophique*, un curso impartido el año 1966 donde Nietzsche juega un papel muy destacado⁴—.

Seguramente la perspectiva mayoritaria sea la que considera la adopción del método genealógico como el gesto netamente nietzscheano de Michel Foucault⁵. Por su parte, Barzilay⁶ remonta esta línea interpretativa a los clásicos trabajos de Dreyfus y Rabinow, pero la considera insuficiente, poniendo el acento en la cuestión de la historicidad de la verdad y la ontología del devenir en la que se basa como clave transversal de la crítica foucaultiana. Por otro lado, también hay quienes han puesto de manifiesto la filiación nietzscheana de Foucault en lo relativo a la estética de la existencia que este propone en sus últimos escritos, ligados al estudio de los procesos de autoconstitución del sujeto mediante prácticas de sí⁷.

1 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*. Editions Gallimard, Paris, 1994, 701.

2 HARCOURT, Bernard E. «Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political». En *Theory, Culture & Society*, 2021, <https://doi.org/10.1177/0263276421994916>.

3 WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*. Bloomsbury Academic, 2018, 3.

4 FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. EHESS, Aubervilliers, 2023.

5 LIGHTBODY, Brian. *Philosophical Genealogy: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*. Peter Lang, 2010; KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique*. Indiana University Press, Bloomington, 2013; MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. State University of New York Press, 1992; LORENZINI, Daniele. «Genealogy as a Practice of Truth: Nietzsche, Foucault, Fanon». En GORI, Pietro; LORENZO, Serini (eds.). *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives*. Routledge, New York, 2023.

6 BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology, and Foucault's Critical Project: To Perish from Absolute Knowledge». En *Theory, Culture & Society*, 40, n.º 1-2: 203, <https://doi.org/10.1177/02632764221151128>.

7 MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault». En *Parrhesia*, 2 (1 de enero de 2007): 44-65; URE, Michael. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, n.º 4 (2007): 19-52, <https://doi.org/10.22439/FS.V014.893>; ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. «The German Enlightenment, Knowledge, and the Passion of Knowledge». En *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Wiley Blackwell, New Jersey,

Sin desdeñar la influencia de Nietzsche en la genealogía foucaultiana, este artículo se encuentra más próximo a esta última perspectiva, y pone el foco en la figura del espíritu libre y los escritos del periodo medio de Nietzsche, que creo fundamentales para entender el pensamiento del último Foucault. Esto nos permitirá establecer un nexo entre crítica y ascesis en ambos pensadores.

Así, el propósito de este artículo es destacar de qué manera encontramos en el último Foucault una gran cercanía con el Nietzsche más *positivo* del periodo medio (especialmente de *Aurora* y *La gaya ciencia*), donde entra en escena la figura del espíritu libre (*Freigeist*).

Para mostrar esto, tomo como punto de referencia la idea de la vida o la filosofía como ensayo, y mantengo que para ambos autores juega un papel determinante en su método y en su propuesta filosófica. Mi hipótesis es que podemos establecer una filiación entre la crítica nietzscheana y la ontología crítica de nosotros mismos que plantea Foucault, no solo invocando su carácter genealógico, sino en tanto que ambos proyectos críticos conducen directamente a la puesta en marcha de una ascesis, a una transformación del sujeto mediante un trabajo de sí.

Comenzaré exponiendo, en primer lugar, qué significa para Nietzsche que la vida pueda ser un experimento y un medio de conocimiento. Para ello, considero imprescindible tener en cuenta el contexto biográfico que lo conduce a perfilar la noción de espíritu libre. Tras esbozar los rasgos que caracterizan a esta figura y de qué manera se hace posible la transformación del sujeto (ascesis), me pregunto si podemos encontrar un esquema de pensamiento similar en el último Foucault, haciendo de este uno de esos espíritus libres que Nietzsche esperaba. Finalmente, en las conclusiones, se señala el alcance ético-político de esta forma de entender la filosofía, al entroncar en Foucault con su concepción de la gubernamentalidad.

2. Nietzsche y el espíritu libre en el periodo medio

La idea de que la vida puede ser *un ensayo o experimento del que conoce* aparece ligada a la figura del espíritu libre en lo que se ha llamado el periodo medio de Nietzsche⁸. Dicho periodo abarca las obras publicadas entre 1878 y 1882: *Humano, demasiado humano* (al que después añadiré como volumen segundo *El caminante y su sombra*), *Aurora* y *La gaya ciencia*.

2021, 115-140; MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «Nietzsche and Foucault: Modalities of Appropriating the World for an Art of Living». En WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche*, 99-126; URE, Michael; TESTA, Federico. «Foucault and Nietzsche: Sisyphus and Dionysus». En WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche*, 127-505.

8 La división en tres etapas del pensamiento de Nietzsche puede justificarse en las concepciones que el propio autor expresa sobre su obra, y ya aparecía recogida por Lou Andreas-Salomé en su monografía de 1894, donde se refiere a este periodo como «positivista» (ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Minúscula, Barcelona, 2005, 63.). Otros han preferido la etiqueta «ilustrado» o, simplemente, «medio».

Esta separación entre escritos de juventud, periodo medio y escritos de madurez no es arbitraria, y aunque no necesariamente demarca rupturas en su pensamiento sí que recoge adecuadamente un desarrollo intelectual y biográfico claro, del que Nietzsche deja constancia. Por ejemplo, en carta a Lou Salomé, afirma que con *La gaya ciencia* se termina «esa serie de escritos iniciada con *Humano, demasiado humano*: todos juntos deberían definir “una nueva imagen y un nuevo ideal del espíritu libre”»⁹ —un ideal de «filósofo del futuro» que acompañará a Nietzsche hasta el fin de sus días—.

Así, respecto a la cuestión de la continuidad en el pensamiento de Nietzsche, Sánchez Meca considera que la crítica desplegada en el periodo medio es un desarrollo coherente de una forma de entender la cultura que ya encontramos en sus escritos de juventud¹⁰, aun cuando se distancie de sus tesis más románticas. En relación con las obras posteriores, también podemos señalar una continuidad o, al menos, un trabajo preparatorio: la labor psicológica que Nietzsche lleva a cabo en este periodo «ilustrado» cuestionando todo idealismo es el preludio de la genealogía de la moral —como él mismo señala¹¹— y hace posible ensayar en el campo del conocimiento hipótesis como la de la voluntad de poder. Por estas razones entre otras, durante los últimos años se ha incidido en la importancia de los escritos del periodo medio en el pensamiento de Nietzsche, por ejemplo, en los trabajos de Ruth Abbey, Keith Ansell-Pearson o Rebeca Bradford¹².

En cualquier caso, la caracterización del ideal del espíritu libre en el periodo medio es de la máxima relevancia para el tema que nos ocupa. Y debemos comenzar dicha caracterización encuadrando la génesis de esta figura en la trayectoria intelectual de Nietzsche.

2.1 El gran desprendimiento

La figura del espíritu libre surge en un periodo de crisis personal e intelectual de Nietzsche, tras lo que él mismo llamará su «gran desprendimiento» (*grosse Loslösung*)¹³, un acontecimiento súbito en el que el autor se libera de los lazos que lo ataban a sus maestros, con todo lo que ello conlleva.

Encontramos el relato de este acontecimiento en el prólogo a la edición de 1886 de *Humano, demasiado humano*, así como en el capítulo de *Ecce homo* dedicado a este libro. Estos textos nos permiten ubicar el gran desprendimiento de Nietzsche en el primer Festival de Bayreuth (1876)¹⁴. Allí sufrió una profunda sensación de

9 NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia IV (Enero 1880 - Diciembre 1884)*. Trotta, 2010, 226.

10 SÁNCHEZ MECA, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche, Filosofía y ensayo*. Tecnos, Madrid, 2018, 155.

11 ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2000, 13.

12 ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*; ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Wiley Blackwell, New Jersey, 2021.

13 NIETZSCHE, Friedrich. «Humano, demasiado humano I». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014, 71.

14 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Ed. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2018, 105: «Entonces mi instinto se decidió implacablemente a que no continuasen aquel ceder ante otros,

extrañeza respecto a Wagner, que interpretará como el signo definitivo de que su proyecto filosófico y vital había dejado de pertenecerle, y era hora de replantear y de reapropiarse de su tarea filosófica.¹⁵ Inmediatamente tras abandonar Bayreuth, comenzó a redactar las notas de las que surgiría *Humano, demasiado humano*, obra que supone una inflexión en su pensamiento: en ella pone bajo sospecha todo ideal y muestra, como psicólogo, que la metafísica, la religión, la moral y el arte no hablan de la esencia de la realidad, de aquello que está más allá de los fenómenos —pues no hay nada más allá—, sino que son un conjunto de ilusiones que obedecen a intereses humanos¹⁶.

Es por ello por lo que *Humano, demasiado humano* será descrita por su autor como el «monumento» tanto de «una crisis» como de «una rigurosa cría de un *ego*»¹⁷.

La crisis tiene que ver con el alejamiento de las ideas románticas de Schopenhauer y Wagner; alejamiento que, a pesar de aparecer públicamente de forma repentina (en 1878), venía fraguándose desde hacía años¹⁸. Nietzsche excusa esta hipocresía al comienzo del prólogo a la nueva edición de 1886 de *Humano, demasiado humano*: si no se atrevió a seguir su propio camino, fue por «deber»; por el respeto, la gratitud e incluso la veneración que el discípulo tiene hacia sus maestros¹⁹.

Pues bien: de lo que se desprende uno en el gran desprendimiento es de estas ataduras. Este acontecimiento se manifiesta como una «erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación»²⁰, por la cual ese deber discipular deja paso a un mandato más fuerte: el de superar todo aquello que ya no pertenece a uno mismo, incluso aunque se desconozca por completo lo que uno es y hacia dónde se dirige. Y a pesar de que la coincidencia de una certeza y una incertidumbre como estas se experimente de forma traumática —como una crisis— el gran desprendimiento supone también cierta alegría, pues constituye una «primera victoria», un acontecimiento decisivo con el que se inicia la mencionada «rigurosa cría de un *ego*»: el cultivo de un pensar y valorar propios, unidos a un «autotratamiento antirromántico»²¹, a una ascesis que acabará por conducirlo al pesimismo trágico de su madurez.

En suma, con el gran desprendimiento se inicia un periodo errático, en el que la curiosidad y la sospecha empujan a la aventura, a la búsqueda de un camino

aquel confundirme a mí mismo con otros. [...] — todo me parecía preferible a aquel indigno «desinterés» en el que había caído primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que más tarde había permanecido aferrado por pereza, por lo que se llama «sentimiento del deber».

15 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, 103-4.

16 FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad, Madrid, 1981, 52-53.

17 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, 100 y 106.

18 En 1886 dirá Nietzsche que, cuando publica *Schopenhauer como educador* (1874): «[...] me encontraba ya, en cuanto a mi propia personalidad, en un escepticismo y disolución morales, esto es, tanto en la crítica como en la profundización de todo pesimismo habido hasta ahora —, y ya no creía «en nada», como dice el pueblo, tampoco en Schopenhauer». NIETZSCHE, Friedrich. «Humano, demasiado humano I». En *Obras completas: Vol. III*, 275.

19 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, 71.

20 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, 71.

21 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, 276.

propio. Este individuo solitario, aventurero, liberado de sus ataduras pero aún sin una meta concreta, es el *espíritu libre*.

2.2 *El espíritu libre y el hombre de conocimiento*

La figura del espíritu libre (*Freigeist*) surge en los escritos del periodo medio, como correlato de la crisis personal e intelectual que acabamos de esbozar.

Lo que caracteriza en primer lugar al espíritu libre —su virtud²²— es la honestidad (*Redlichkeit*), entendida como un rechazo de todo lo que le resulta inverosímil, esto es, todo lo ideal, en lo que no puede ya creer tras haber descubierto su carácter de ilusión²³. Pero no se trata simplemente de impugnar esos valores inverosímiles, sino de cuestionarlos, de sospechar de ellos: si no tienen un fundamento trasmundano, ¿qué significan Dios, la verdad, la virtud, la justicia o el amor al prójimo? Y más importante: ¿a quién sirven?

Esta sospecha psicológica conducirá al espíritu libre a poner de manifiesto los prejuicios que han conformado nuestra cultura, descubriendo que el fundamental —del que nacen los prejuicios metafísicos— es la creencia en un orden moral del mundo; creencia que la naturaleza y la historia no dejan de demostrar falsa e injustificada²⁴. De esta contradicción entre lo que *es* y lo que *debe* ser —entre la radical amoralidad del mundo y su presupuesto e ilusorio orden moral—, surge la invención de un mundo verdadero que *sí es* como *debe ser*, y frente a él, este mundo nuestro, el aparente, queda devaluado. Se instaura así el prejuicio que habrían heredado todos los filósofos desde Platón, según el cual la verdad tiene más valor que la apariencia²⁵.

No quiere decir esto que la verdad no tenga ningún valor. Pero debemos distinguir al menos entre dos sentidos de verdad²⁶ —una metafísica y otra perspectivista—, y, con ello, entre dos tipos opuestos —el «hombre verídico» (*Wahrhaftige*) y el «hombre de conocimiento» (*Erkennende*)—. La verdad metafísica es la que criticará Nietzsche, en tanto se basa en el olvido inconsciente de la naturaleza metafórica o ficticia del lenguaje, prejuicio por el cual se asume que existe una correspondencia absoluta entre el lenguaje y la realidad, que esta funciona como funcionan nuestros conceptos y que, por tanto, podemos comprenderla, descubrir su verdad. La creencia en la validez absoluta de esta verdad (es decir, el olvido inconsciente de su condición perspectivista) proviene de una «incondicionada *voluntad de verdad*»²⁷, una tendencia o pretensión injustificada de hacer inteligible

22 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Ed. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007, §227.

23 FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, 62.

24 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Prólogo §3, 42-6.

25 Véase, por ejemplo, NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III*, §344, 859-60; NIETZSCHE, Friedrich. «La genealogía de la moral». En *Obras completas: Vol. III*, 552.

26 ASPUNZA, Jaime. «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales». En *Estudios Nietzsche*, n.º 12 (1 de diciembre de 2012): 13-24. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi12.10551>.

27 NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III*, §344, 859.

todo lo que existe, siguiendo el prejuicio moral de que la verdad es más valiosa que la apariencia.

Esta voluntad que quiere conservar una perspectiva fija y eterna a cualquier precio domina tanto en el cristiano como en el «hombre verídico» (a veces hombre «veraz»), a los que Nietzsche opone el espíritu libre u «hombre del conocimiento»²⁸. Para él, la verdad tiene un valor distinto, pues es capaz de reconocer su carácter de perspectiva, de producción humana, y tomar como verdaderas las interpretaciones más estimulantes para la vida. Y aún más: el espíritu libre, debido a su «desenfrenada honestidad» (e incluso a cierta crueldad contra sí mismo) posee una tendencia a «tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical»²⁹, una curiosidad que lo hace aventurarse a lo prohibido, cuestionar lo incuestionable, el fundamento, la moral³⁰. En este sentido, considera Nietzsche que a la virtud de la honestidad le acompaña una «pasión nueva» que afecta al espíritu libre. Se trata de la «pasión del conocimiento» (*Leidenschaft der Erkenntnis*), esa «inquietud del descubrir y el adivinar» que «no se asusta ante ningún sacrificio», que lo lleva incluso a preferir la «desaparición de la humanidad antes que el retroceso del conocimiento»³¹. En suma, el espíritu libre se atreve a soportar cada vez más cantidad de verdad, aunque eso suponga horadar el fundamento sobre el que sostiene nuestra cultura. Este es el segundo sentido de verdad al que nos referíamos, esa verdad de la que podríamos perder³².

Esto nos lleva a una segunda característica clave del espíritu libre: su immoralismo. Nietzsche incide constantemente en una aparente paradoja: el espíritu libre es *immoralista por moralidad*. Con ello viene a señalar que la misma voluntad de verdad que atraviesa Occidente —de Platón al positivismo pasando por el cristianismo— y que hizo de la verdad el supremo valor (equiparándola al Bien y a Dios), se vuelve en el espíritu libre contra ese mismo prejuicio moral: su piedad (*Frömmigkeit*), su conciencia, en suma, su radical honestidad lo llevan a «la superación, por sí misma, de la moral», es decir, a cuestionar su fundamento, el valor de los valores, empezando por el valor de la verdad³³. Por ello la honestidad del espíritu libre es la virtud «más joven de todas»³⁴, la última que ha engendrado la historia del nihilismo europeo.

En suma, contra el prejuicio moral que señalábamos, según el cual la verdad vale más que la apariencia, Nietzsche objeta que la vida no sería posible sin la no-verdad, es más, que los juicios más engañosos son los más indispensables desde la

28 NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III*, §344, 860

29 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §§59 y 230, 107-8 y 220-3; *La gaya ciencia*, §110, 796.

30 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, prólogo, §2, 484.

31 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. §429, 651.

32 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §§39 y 227, 80-1 y 214.

33 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. §4, 46-8; «La gaya ciencia», §344, 860: «incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos nuestro fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero qué pasaría si esto se vuelve cada vez menos creíble, si nada se muestra ya divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, -si dios mismo se muestra como nuestra mentira más larga?-».

34 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. «De los trasmundanos», 76.

óptica de la vida: conceptos como causa, necesidad, ley, libertad o sujeto no dejan de ser ficciones lógicas y gramaticales, que no podemos atribuir a una realidad «en-sí»³⁵, sino que son puestas por nosotros en las cosas porque son útiles para la vida.

Precisamente esto es lo que encuentra el espíritu libre al sospechar de la moral: que todo juicio de valor expresa la perspectiva de quien valora —la perspectiva de una determinada voluntad de poder, hablando ya en términos de la óptica fisiológica que desarrollará posteriormente— y que, por ello, supone una «necesaria injusticia»³⁶ —el inevitable dominio de una voluntad (cualquiera) sobre otras—. El espíritu libre aprende, por tanto, a ser psicólogo, a ver los valores como condiciones imprescindibles para la vida y como síntomas de una voluntad de poder. Este es el problema que debe enfrentar, el «*problema de la jerarquía*»³⁷: ver dónde una voluntad de poder negativa, queriendo dominar y conservarse, ha impuesto sus valores reactivamente por encima de los valores sanos, los que estimulan el crecimiento y la expansión de la vida.

2.3 *La vida como experimento*

Las consideraciones anteriores nos permiten por fin mostrar cómo la crítica llevaba a cabo por el espíritu libre abre la puerta a la consideración de la vida como ensayo o experimento.

Liberarse de la moral y la metafísica conlleva una reconversión del ser humano y de su actitud fundamental: al hacerse consciente de que lo ideal es tan solo *humano*, descubre su libertad para explorar ideas antes reservadas al loco o al malvado, como la idea «almas mortales», que recoge el §501 de *Aurora*. Eliminada la inmortalidad del alma y la idea de que su salvación depende de nuestros actos y nuestro conocimiento, nuestra actitud vital cambia radicalmente:

[...] Hemos reconquistado el buen humor para errar, tantear, aceptar de modo provisional — ¡nada es tan importante! — y por eso mismo pueden proponerse los individuos y las generaciones hacer cosas de una grandiosidad tal que en épocas pasadas hubiesen parecido locuras o que se estaba jugando al tejo con el cielo y el infierno de verdad. ¡*Nosotros podemos hacer experimentos con nosotros mismos!* ¡La propia humanidad puede hacerlo! Aún no se han hecho los sacrificios más grandes en aras del conocimiento, — y es que en otro tiempo sólo el imaginar las ideas que ahora preceden a lo que hacemos hubiese supuesto una blasfemia, y renunciar de pleno a la salvación eterna»³⁸.

Es decir, el espíritu liberado de los prejuicios de la moral y la metafísica se encuentra ante un nuevo infinito de perspectivas abiertas. Por ejemplo, frente a la moral de la compasión, que ha debilitado tanto al ser humano, ¿qué fuerza

35 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §268.

36 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, §6, 73.

37 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, §6, 73.

38 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. §501, 671, cursivas añadidas.

nos daría el egoísmo?; frente a esa metafísica voluntad de verdad que ha querido reducir lo existente a lo inteligible, fijar la realidad para siempre, ¿a dónde nos llevaría considerar el carácter perspectivista de la existencia, la apariencia como necesaria para la vida, el devenir como lo único que permanece? Todo este tipo de cuestiones asaltan violentamente al espíritu libre, al que ha renunciado a sus viejas certezas y puede experimentar con nuevos modos de pensar y de vivir.

Y en el mejor de los casos, comprender que los valores son creaciones humanas que sirven a una voluntad determinada permite a ese espíritu hacerse responsable de sí mismo, por lo que busca o incluso crea, prueba, y selecciona aquellos valores que estimulan su crecimiento, y rechaza o destruye aquellos que lo debilitan. De ahí que Nietzsche afirme que el espíritu libre está movido por una «voluntad de salud»³⁹: el placer que produce el sentimiento de poder sobre uno mismo —el placer de sentir la propia fuerza aumentada y orientarla al crecimiento⁴⁰— guía al espíritu libre en su conquista de la salud. Pero no solo está movido por el placer. También el sufrimiento puede ser un estimulante para la vida, siempre que se tenga la fortaleza suficiente para soportarlo⁴¹. Como Mitchell subraya, el sufrimiento del espíritu libre tiene que ver tanto con la opresión que le causan los viejos ideales morales y metafísicos, como con el aislamiento y la incompreensión en la que se encuentra al explorar un camino propio⁴², pero es justo esa incomodidad lo que lo obliga a buscar la causa que lo provoca. Se revela desde esta perspectiva el aspecto positivo del sufrimiento, no solo como un mal necesario para la liberación del espíritu sino como motor o acicate en el proceso de curación⁴³.

En suma, al espíritu libre la vida misma se le presenta como un experimento, en el que puede probar —encarnar incluso— distintos modos de pensar y valorar. Este pensamiento es el que recoge el parágrafo 324 de *La gaya ciencia*, que reproducimos íntegro:

324. *In media vita*. — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un

39 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, §4, p. 72.

40 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §230, 220-3.

41 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. «Por qué soy tan sabio», §2, 32: «Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, aun menos sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más vivir».

42 MITCHELL, «How the free spirit became free: Sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 prefaces». En *British Journal for the History of Philosophy*, 21, n.º 5 (2013): 946-66, <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.805397>.

43 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Prólogo, §3, 720: «Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Solo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la gran sospecha, [...] ese dolor prolongado, lento, [...] nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última».

entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen sus sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» — con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria?⁴⁴

En este texto crucial, Nietzsche se opone al ideal de conocimiento que ha primado en Occidente hasta el romanticismo y a la consideración moral de la vida que le ha sido común. Nos dice que la vida no es un deber o una deuda, como puede pensarse desde el cristianismo. Pero tampoco una fatalidad o un engaño, como entienden diversos pesimismo (del griego al romántico pasando por el barroco). Paralelamente, el conocimiento no es la garantía de salvación del alma (un «camino hacia un lecho»), como en gran parte de la tradición platónica o cristiana. Pero aún más: el conocimiento no es él mismo un consuelo, un «lecho», como lo era aún para el joven Nietzsche, que creyó encontrar en la sabiduría silénica del arte trágico la expresión de lo dionisiaco y la redención estética del mundo. Nada de eso. Nietzsche se ha desprendido de esos prejuicios, y se encuentra con este pensamiento liberador: la vida podría ser un experimento del hombre de conocimiento. Y con él se hace posible una *gaya ciencia*, un saber alegre, que no nace del resentimiento, sino de la curiosidad, de la pasión del conocimiento, y, sobre todo, de la imposibilidad de permanecer como se estaba, de la necesidad experimentar nuevas posibilidades aun inexploradas.

Y en lo que respecta al sujeto mismo —y esto es lo que más nos interesa subrayar en este artículo— se abre la posibilidad de hacer de la vida una obra de arte, como veremos a continuación.

2.4 *La ascesis del espíritu libre*

Retomemos la valoración positiva del sufrimiento que mencionábamos, ya que resulta clave en la ascesis o transfiguración que nos presenta Nietzsche.

En dicha valoración se basa, por ejemplo, su crítica a la moral de la compasión, como una moral que alimenta lo peor del ser humano, que aumenta su debilidad. Pues esta moral, al proponerse eliminar o aliviar el sufrimiento de la vida (tarea, por lo demás, imposible) priva al ser humano de ese elemento selectivo. El sufrimiento es para Nietzsche no un argumento contra la vida, sino un estimulante y una prueba de la fortaleza de quien quiere superarse, pues la transformación de sí requiere la «dureza del martillo»: para *llegar a ser lo que uno es*, hay que soportar la disciplina que implica imponerse una ley difícil y seguirla⁴⁵. Y es que Nietzsche considera que el ser humano solo se eleva o crece cuando tiene que vencer resistencias. «*Obedecer durante mucho tiempo y en una única dirección*»: de aquí proviene todo aquello

44 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §324, 847.

45 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §225, 212-3.

por lo que merece la pena vivir (por ejemplo, la virtud, el arte, la música, la danza, la razón, la espiritualidad)⁴⁶. Por ello rechaza la compasión predicada por la moral de esclavos —la compasión por todo lo que sufre—, y a ella opone una compasión muy distinta: la compasión de los señores ante el ser humano que decae, ante el animal que, pudiendo crecer, prefiere permanecer enfermo, pequeño, débil.

Se entiende así que Nietzsche no deje de insistir en los prólogos que escribe a las nuevas ediciones (1886) de sus obras del periodo medio en la gratitud del convalciente hacia la enfermedad. El espíritu libre —a medio camino entre enfermedad y salud— comienza a experimentar la alegría de la curación, de la fuerza que se restablece tras la impotencia, de volver a tomar posesión de sí mismo y aproximarse hacia nuevas metas⁴⁷. Desde esta «embriaguez» cobran sentido los sufrimientos pasados: la soledad, la incompreensión, los caminos errados, el tiempo «perdido», etc., son transformados en algo valioso por ese «arte de transfiguración» que es la filosofía⁴⁸.

La vida como ensayo y la filosofía como arte de transfiguración o ascesis: tales son las ideas por las que creo que Foucault puede considerarse un espíritu libre, como indicaré más abajo. En Nietzsche encontramos claramente el planteamiento de una estética de la existencia, de manera paradigmática en el parágrafo 290 de *La gaya ciencia*:

290. *Una sola cosa es necesaria.* «Dar estilo» al propio carácter — jun arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. Se añade en un lado una gran masa de segunda naturaleza, se quita en otro un fragmento de naturaleza primera: — ambas cosas con un prolongado ejercicio y un trabajo cotidiano⁴⁹ [...]

La consideración de la vida como ensayo abre la puerta así a una *askesis*, un trabajo de sí sobre uno mismo que consiste en hacer de la propia vida una obra de arte, algo digno de contemplar y de lo que estar satisfecho. Y esto es necesario para la buena vida, pues Nietzsche cree que el ser humano debe aspirar a estar «conforme consigo mismo»⁵⁰. Según él, el ser humano es un «engendro sublime»⁵¹, un cuerpo que ha incorporado siglos de errores, de valores decadentes. Pero eso no lo determina: es *el animal aún no fijado*. Aun siendo criatura, — «materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos»— es también creador, en tanto todo ello puede

46 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §188, 147.

47 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Prólogo, §1, 717

48 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Prólogo, §3, 719. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. «Por qué soy tan inteligente», §9, 66: «El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos lo que se es. Desde este punto de vista tienen su sentido y valor propios incluso los desaciertos de la vida, los momentáneos caminos secundarios y errados, los retrasos, la “modestia”, la seriedad dilapidada más allá de la tarea».

49 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §290, 834.

50 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §290, 834.

51 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §62, 339.

y tiene que ser «configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado, abrasado, purificado»⁵². Con las condiciones adecuadas y con este «prolongado ejercicio y trabajo cotidiano» que recomienda en *La gaya ciencia* es posible dar un estilo al carácter. Sin embargo, este arte es «grande y poco frecuente», pues todo lo bello es difícil: es propio de las naturalezas fuertes, capaces de esa dureza a la que nos referíamos más arriba, de aceptar esa lucha con ellas mismas y con los prejuicios morales y metafísicos incorporados. La vida como experimento es un pensamiento liberador y alegre solo para quien sabe «de guerra y de victoria», como afirma en el §324 anteriormente citado.

Así, la ascesis del espíritu libre puede encuadrarse dentro una estética de la existencia o arte de vivir que tiene como base una concepción naturalista de la pasión y la virtud, que entiende que debe existir una continuidad entre ambas: la virtud, en el mejor de los casos, debe ser una espiritualización de la pasión, esto es, la dirección activa de un afecto pasivo, la configuración o refinamiento de esa inclinación o impulso de manera tal que se armonicen las fuerzas que nos constituyen⁵³. *Nuestras virtudes* —como se señala en la sección así titulada de *Más allá del bien y del mal*— deben ser buscadas en *nuestros laberintos*⁵⁴, o sea, ser coherentes con nosotros mismos, con nuestra capacidad, con esa complejidad de fuerzas e inclinaciones que somos. Consecuentemente, la virtud es siempre algo propio, y cualquier moral incondicional, que se prescriba para todo el mundo por igual, será una *contranaturalidad*, una imposición dañina⁵⁵. Inversamente, la grandeza, la aristocracia, la salud, consisten en devenir uno mismo «señor de sus virtudes»⁵⁶, aunque ello implique desviarse de la norma y ser considerado inmoral o malvado⁵⁷.

3. Foucault, espíritu libre

Quisiera comenzar atendiendo directamente al siguiente fragmento de *El uso de los placeres*, pues creo que existe una notable continuidad con las ideas que venimos recogiendo de Nietzsche.

Como es sabido, poco antes de morir, Foucault se apresura a publicar los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, que iniciara en 1976. Y abre ese segundo volumen explicando tal demora y situando su investigación en su

52 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §225. En la misma línea, un claro antecedente en *Humano, demasiado humano*. §107, 121.

53 ÁVILA, Remedios. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986, 305.

54 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Ed. cit., §214, 199-200.

55 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §221, 205-6; §228, 217.

56 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, 6, 73.

57 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. §224, 169: «El progreso espiritual de esas comunidades depende de los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas [...] Las naturalezas desviadas son de la máxima importancia dondequiera que debe producirse un progreso»

trayectoria intelectual. Así, en la introducción encontramos toda una declaración de principios, y con cierta solemnidad Foucault confiesa por qué se lanzó a estas investigaciones. El motivo, nos dice, fue «la curiosidad»,

no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si solo se hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. [...] ¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? [...] El «ensayo» —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir una «ascesis», un ejercicio de sí en el pensamiento.⁵⁸

Foucault, como Nietzsche, no considera aquí que el saber sea un entretenimiento, un lecho o una acumulación de información: es un extravío deliberado, que nace de la voluntad de perderse, de experimentar una transformación real del sujeto, una experiencia en el sentido más fuerte de la palabra. «El ensayo como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad», ese es el cuerpo vivo de la filosofía, o con Nietzsche: hacer de la vida un medio de conocimiento. La filosofía es para Foucault ese trabajo sobre sí, esa ascesis por la cual el que conoce busca alejarse de sí mismo movido por una curiosidad urgente, por la necesidad de saber si puede pensar y sentir distinto a como piensa y siente. Este devenir otro debe entenderse como la voluntad de transformar la subjetividad producida por los discursos y las prácticas que definen nuestro presente, de poner en cuestión nuestro modo de ser actual y plantear otras formas de relacionarnos con nosotros, con los otros y con el mundo. Por ejemplo, el estudio de las técnicas de sí nos muestra cómo nuestra relación con la interioridad o la necesidad de producir una verdad sobre el yo ha ido cambiando a lo largo de la historia, hasta llegar a ser monopolizada por las ciencias psi; al llevar a cabo esta problematización, Foucault sienta las bases para construir otra comprensión de nuestro ser no limitada por las categorías psicológicas que se presentan como objetivas y universales.

Así, la curiosidad que impulsa el proyecto foucaultiano puede identificarse con la pasión del conocimiento propia del espíritu libre⁵⁹ —y quizá esta pasión sea una expresión mucho más adecuada para la actitud a la que se refiere, del todo alejada

58 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. II, El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2019, 11. URE, Michael; TESTA, Federico. «Foucault and Nietzsche: Sisyphus and Dionysus», 135.

59 ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. *Nietzsche's Dawn*, 132.

de lo trivial, del conocimiento accesorio concebido como pasatiempo—. Tanto la curiosidad a la que se refiere Foucault como la pasión del conocimiento descrita por Nietzsche se oponen al supuesto desinterés del «hombre verídico», quien cree desear la verdad por ella misma, y asumen que el conocimiento implica una guerra, un encarnizamiento en el que lo que está el juego es el ser mismo del sujeto. El saber adquiere en Foucault una dimensión ética o *ethopoietica* —que crea o modifica nuestro *ethos*—, que hace que la curiosidad o la pasión del conocimiento se presenten como irrefrenables, y que el «hombre de conocimiento» no se amedrente ante la posibilidad misma de que la humanidad y él mismo dejen de ser lo que son, sino que busque activamente ese ocaso. Solo así será posible una aurora.

Es esta búsqueda incesante de la transgresión posible lo que caracteriza la ontología crítica de nosotros mismos que Foucault propone en el texto *Qué es la Ilustración*. En este escrito fundamental propone una crítica cuya finalidad genealógica reside en extraer «de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, de no pensar, por más tiempo lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos»⁶⁰. E inmediatamente se apresura a indicar que esta ontología crítica de nosotros mismos no es tan solo una empresa teórica, sino «una actitud experimental». El *ethos* filosófico propio de esta ontología es descrito así como «una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres»⁶¹.

Como apuntábamos, no hay que esperar al Nietzsche maduro de la transvaloración de todos los valores para encontrar un extraordinario antecedente de esta ontología crítica. En *Humano, demasiado humano*, ya leemos a Nietzsche evocar un «primer experimento» por el que la humanidad comienza a transformarse:

En nosotros puede seguir funcionando el hábito heredado de valorar, amar y odiar erróneamente, pero bajo el influjo de un conocimiento creciente se debilitará: un nuevo hábito de comprender, de no amar, no odiar y de mirar desde lo alto se va enraizando poco a poco en nosotros sobre el mismo terreno, y quizá dentro de miles de años será tan potente como para poder dar a la humanidad la energía de producir a la persona sabia e inocente (consciente de su inocencia) con la misma regularidad con la que ahora produce a la persona ignorante, injusta, con conciencia de culpa — *es decir, el necesario preludeo de aquella, no su contrario*.⁶²

En esta esperanza activa de que, en lo posible y gracias al conocimiento y la crítica, lleguemos a pensar y sentir de otro modo, ¿no leemos el mismo *ethos* ilustrado por el que Foucault caracteriza su proyecto filosófico? Lorenzini y Davidson⁶³ (y

60 FOUCAULT, Michel. «Qué es la Ilustración». En *Sobre la Ilustración*, 154. Tecnos, Madrid, 2007, 91-92.

61 FOUCAULT, Michel. «Qué es la Ilustración», 91-93

62 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, §107, 121.

63 LORENZINI, Daniele; DAVIDSON, Arnold. Introducción. En FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí: Sorbona, 1978, Berkeley 1983*. Siglo XXI, Madrid, 2022.

Barzilay en la misma línea⁶⁴) no dudan en considerar la pregunta por nuestro ser actual como una pregunta nietzscheana «avant-la-lettre», entendiendo que es Nietzsche quien lleva hasta sus últimas consecuencias esa otra línea crítica indicada por Kant en su respuesta a la pregunta «qué es ilustración?». Foucault sería otro eslabón en esta cadena, y en suma, un espíritu libre, impulsado por la misma honestidad e inmoralismo se ve envuelto en la tarea de socavar los fundamentos de lo que somos —de nuestros valores, del valor de la verdad, de nuestras instituciones, etc.—.

4. Foucault, lector de Nietzsche

Por tanto, es lícito señalar una conexión fuerte entre la idea de la vida como ensayo y el proyecto crítico foucaultiano. La crítica y la ascesis, la desubjetivación y la subjetivación, van de la mano. Poner en cuestión la categoría de sujeto, su supremacía y su función fundante, y, consecuentemente, poner en juego su transformación real: eso es lo que Foucault encuentra importante en su lectura de Nietzsche. Una lectura que podemos interpretar como su propio *gran desprendimiento* de juventud, un verdadero acontecimiento en su trayectoria intelectual, por el cual encuentra otro modo de hacer filosofía, distinto a las corrientes que dominaban la academia francesa en su época de estudiante. Así lo cuenta, por ejemplo, en una entrevista en 1980, donde opone la concepción de la filosofía propia de la fenomenología (como búsqueda del fundamento del sujeto) a la de Nietzsche, Bataille o Blanchot, que la entienden como experiencia de transformación:

[...] En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même.⁶⁵

Notemos que para referirse a la experiencia filosófica en estos pensadores incluso utiliza un concepto crucial de su último pensamiento, el de desubjetivación. Podemos entender por desubjetivación un primer momento «reactivo» por el cual el sujeto se libera de las formas de subjetividad que le son impuestas dentro de un régimen de verdad concreto, para abrir así la posibilidad de una subjetivación otra,

⁶⁴ BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology, and Foucault's Critical Project: To Perish from Absolute Knowledge», 215.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, 43.

es decir, para crear nuevas formas de ser, pensar, sentir⁶⁶. No parece descabellado establecer una analogía entre esta tarea crítica de desubjetivación y subjetivación y los ensayos o experimentos que el espíritu libre nietzscheano lleva a cabo para liberarse de los prejuicios y hábitos heredados, conquistando una nueva salud.

En suma, Foucault recoge el testigo de Nietzsche a la hora de pensar el conocimiento y el sujeto. Así lo expresa en varias ocasiones. Por ejemplo, en una entrevista de 1983:

Mon problème, c'est le rapport du soi à soi et du dire vrai. Mon rapport à Nietzsche, ce que je dois à Nietzsche, je le dois beaucoup plus à ses textes de la période de 1880, où la question de la vérité et l'histoire de la vérité et de la volonté de vérité étaient pour lui centrales.

Notemos además que más abajo se refiere explícitamente a *Aurora* y *La gaya ciencia*, al describir su primer encuentro con Nietzsche. Frente a sus compañeros y profesores de universidad, que se tomaban a la ligera («par-dessus la jambe»), Foucault se pregunta: ¿cuál es el máximo de «intensidad filosófica» que podemos extraer de ahí?; cuando abrimos *La gaya ciencia* o *Aurora* y nos lo tomamos en serio, ¿qué efectos filosóficos podemos sacar de esos textos?⁶⁷ Entre esos efectos filosóficos me parecen determinantes los que he destacado en este artículo: la consideración de la vida como un ensayo o experimento y la consecuente ascesis que posibilita.

5. Conclusiones

Si tenemos en cuenta los fragmentos anteriores y las declaraciones que Foucault realiza en sus últimos años en torno a Nietzsche, podemos afirmar que efectivamente los planteamientos del periodo medio del pensador alemán son cruciales para entender los últimos desarrollos de Foucault.

Foucault no solo es nietzscheano por emprender una crítica genealógica. Es nietzscheano en su cuestionamiento del sujeto, en su historización de la verdad y, en suma, en su consecuente propuesta de una ontología crítica de nosotros mismos que implica una ascesis puesta al servicio de la vida⁶⁸.

66 LORENZINI, Daniele. En CREMONESI, Luca. *Foucault and the Making of Subjects*. Rowman & Littlefield, Londres, 2016, 71.

67 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, 446: «ce n'est pas tant l'histoire même de la pensée de Nietzsche qui m'intéresse que cette espèce de défi que j'ai senti le jour, il y a très longtemps, où j'ai lu Nietzsche pour la première fois ; quand on ouvre le Gai Savoir ou Aurore alors qu'on est formé à la grande et vieille tradition universitaire. Descartes, Kant, Hegel, Husserl, et qu'on tombe sur ces textes un peu drôles, étranges et désinvoltes, on se dit : eh bien, je ne vais pas faire comme mes camarades, mes collègues ou mes professeurs, traiter ça par-dessus la jambe. Quel est le maximum d'intensité philosophique et quels sont les effets philosophiques actuels qu'on peut tirer de ces textes? Voilà ce qu'était pour moi le défi de Nietzsche».

68 MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning», 59.

Si Foucault encarna el modelo de filósofo del futuro que esperaba Nietzsche es porque recoge ese gesto experimental y creador que es indisoluble de la crítica de los valores. En este sentido, señala Germán Cano⁶⁹ que esta imagen de Nietzsche como «constructor de inmanencia», como aurora y apertura de nuevos horizontes éticos, no se ha subrayado tanto como debiera, eclipsada quizá por la radicalidad de su diagnóstico de la modernidad. Pero es precisamente esa dimensión inaugural de su reflexión la que retoman filósofos como Foucault, al tratar de pensar la subjetividad como creación, no como sustancia, y al ligar la filosofía a la transformación de sí, y no solo al conocimiento puro.

Sin embargo, debemos notar que Foucault, partiendo de esta concepción experimental y transformadora del sujeto, va un paso más allá de Nietzsche, al entrelazar de manera mucho más explícita la cuestión ética y la cuestión política a través del concepto de gubernamentalidad. En efecto, a lo largo de sus cursos, Foucault muestra cómo están entrelazadas las relaciones de poder, el gobierno de sí y de los otros y la relación de sí consigo, por lo que la resistencia al poder político no puede darse si no se configura simultáneamente una ética de sí, que se ocupe de la transformación de nuestra subjetividad⁷⁰. Esto no quiere decir que la relación de sí consigo sea el único punto de resistencia: no se trata de una posición individualista que renuncia a la organización colectiva y la praxis. Antes bien, se trata de enfocar correctamente las luchas, de reconocer que las técnicas de dominación y las técnicas de sí —dada la configuración biopolítica que caracteriza nuestro presente— operan sobre un mismo campo de batalla —el de la subjetividad—, en el juego que se da entre el ser gobernados o conducidos de cierto modo y nuestra voluntad (o «actitud crítica») de no ser gobernados y conducidos de tal forma, reservándonos la prerrogativa de ensayar libremente otros modos de ser, desembarazándonos con ello de las subjetividades que —siendo contingentes, azarosas, históricas— se nos presentan como esenciales o universales.

La búsqueda experimental y tentativa de la transformación de la relación de uno consigo, con los otros y con el mundo está pues en el corazón del militante foucaultiano. Y debemos insistir en el carácter tentativo de semejante proyecto, que renuncia a establecer metas emancipatorias universales del mismo modo que renuncia a universales antropológicos. En cambio, se trata de confrontar a cada paso lo que pensamos y decimos con lo que hacemos y somos⁷¹.

En suma, junto a la voluntad de salud del espíritu libre nietzscheano, que le hace insostenible seguir viviendo con los valores enfermos de una cultura nihilista, podemos situar el inconformismo y la apasionada curiosidad de Michel Foucault, que hacen del suyo un proyecto de extrañamiento, un ensayo para llegar a ser lo que *aún no* se es.

69 CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, 36.

70 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005, 241.

71 LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hador, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2015, 239.

6. Bibliografía

- ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Minúscula, Barcelona, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Wiley Blackwell, New Jersey, 2021.
- ASPIUNZA, Jaime. «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales». En *Estudios Nietzsche*, n.º 12, 1 de diciembre de 2012, 13-24. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi12.10551>.
- ÁVILA CRESPO, Remedios. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986.
- BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology, and Foucault's Critical Project: To Perish from Absolute Knowledge». En *Theory, Culture & Society*, vol. 40, n.º 1-2, 27 de enero de 2023, 201-18. <https://doi.org/10.1177/02632764221151128>.
- CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- CREMONESI, Laura. *Foucault and the Making of Subjects*. 2016.
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Editado por Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*. Editions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. II, El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. EHESS, Aubervilliers, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica?: seguido de La cultura de sí: Sorbona, 1978, Berkeley 1983*. Siglo XXI, Madrid, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «Qué es la Ilustración». En *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid, 2007, 154.
- HARCOURT, Bernard E. «Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic

- and Political». En *Theory, Culture & Society*, 2021. <https://doi.org/10.1177/0263276421994916>.
- KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique*. Indiana University Press, Bloomington, 2013.
- LIGHTBODY, Brian. *Philosophical Genealogy: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*. Peter Lang, 2010.
- LORENZINI, Daniele. «Genealogy as a Practice of Truth: Nietzsche, Foucault, Fanon». En Serini, Lorenzo; Gori, Pietro (eds.). *Practices of Truth in Philosophy*. Routledge, New York, 2023.
- LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2015.
- MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. State University of New York Press, 1992.
- MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault». En *Parrhesia*, n.º 2, 1 de enero de 2007, 44-65.
- MITCHELL, David. «How the free spirit became free: Sickness and romanticism in nietzsche's 1886 prefaces». En *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, n.º 5, 2013, 946-66. <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.805397>.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia IV (Enero 1880 - Diciembre 1884)*. Trotta, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, Madrid, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. «Humano, demasiado humano». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. «La genealogía de la moral». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- SÁNCHEZ MECA, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche. Filosofía y ensayo*. Tecnos, Madrid, 2018.

- SERINI, Lorenzo; GORI, Pietro (eds.). *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives*. Routledge, New York, 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003273493>.
- URE, Michael. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, vol. 4, 19-52. <https://doi.org/10.22439/FS.V0I4.893>.
- WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*. Bloomsbury Academic, 2018.