

PLATÓN EN BASILEA DIMENSIONES DE LA INTERPRETACIÓN DEL PLATONISMO EN NIETZSCHE Y FOUCAULT

Plato in Basel. Dimensions of the interpretation of Platonism in
Nietzsche and Foucault

Manuel Barrios Casares

Universidad de Sevilla

Emmanuel Chamorro

Universidad Complutense de Madrid – Universidad de Sevilla

RESUMEN: En los últimos años hemos asistido a un aumento del interés por la lectura cruzada de la obra de Nietzsche y Foucault alrededor de los temas convergentes de la estética de la existencia, la parresía y el cuidado de sí, que se articulan a través de sus respectivos acercamientos al mundo grecorromano. Este nuevo nudo de la relación entre ambos autores permite desarrollar determinadas intuiciones que conforman sus análisis genealógicos de nuestra cultura, pero no habían ocupado la atención de los especialistas. En el presente trabajo no pretendemos dar cuenta en profundidad de todos estos controvertidos asuntos, pero sí arrojar algo de luz sobre ellos a partir del examen de un aspecto específico relacionado con este tipo de aproximaciones a la obra de Nietzsche y Foucault: el tratamiento que ambos dan a la figura de Platón a propósito de cuestiones tales como las de la vida filosófica, la voluntad de verdad o la ética del cuidado de sí. Así, volver a las lecciones que el joven Nietzsche imparte en Basilea y a los cursos y escritos del último Foucault nos permite reconocer la complejizar su reconstrucción del platonismo más allá del tópico que identifica a Platón como el fundador de la metafísica.

Palabras clave: Nietzsche - Platón - Foucault - parresía - cuidado de sí

ABSTRACT: In recent years, we have witnessed a growing interest in the cross-reading of the work of Nietzsche and Foucault around the common topics of the aesthetics of existence,

ESTUDIOS NIETZSCHE, 24 (2024), pp. 11-36. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 25-10-2023 Aceptado: 18-12-2023

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

parrhesia and self-care, which are structured through their respective approaches to the Greco-Roman world. This new connection between the two authors allows the development of certain intuitions that define their genealogical analyses of our culture, but which had not captured the attention of specialists. In this paper, we do not try to provide an exhaustive description of all these controversial issues, but to clarify them by examining a specific aspect related to this type of approach to the work of Nietzsche and Foucault: the treatment that both authors offer of the figure of Plato in relation to questions such as the philosophical life, the will to truth, or the ethics of self-care. Thus, revisiting the lessons given by the young Nietzsche in Basel and the courses and writings of the late Foucault allows us to make his reconstruction of Platonism more complex, going beyond the cliché that identifies Plato as the founder of metaphysics.

Keywords: Nietzsche - Plato - Foucault - Parrhesia - Care of the Self

En los estudios comparados de la literatura especializada más reciente sobre Nietzsche y Foucault ha resultado cada vez más habitual poner en relación a ambos autores a partir de nociones como las de *parresía* y cuidado de sí, ampliamente analizadas por el pensador francés en los cursos y escritos de su última época, y desplegar a partir de ellas temas como los de la verdad, el poder o la crítica de la subjetividad, que poseen un tratamiento explícito reconocible en la obra del primero. Salvando las reticencias que siempre puede suscitar el leer las inquietudes y motivaciones filosóficas de un autor a partir de las de otro, hay que reconocer que esta línea de análisis ha tenido la virtud de hacer aflorar una serie de cuestiones bien presentes en el pensamiento nietzscheano, que, sin embargo, habían permanecido en segundo plano hasta hace relativamente poco tiempo por falta de la debida atención. Persiste, no obstante, la duda de si el modo en que se suelen abordar en estos casos las ideas de Nietzsche, cuando se las hace girar en torno a una genealogía de la verdad y del sujeto, no lo hace tratando de responder a demandas teóricas que provienen de planteamientos que cabría considerar más foucaultianos que nietzscheanos, y de si esto no enturbia, más que clarifica, la relación entre sus respectivos posicionamientos filosóficos. Así que conviene ir con cautela. Y no se trata tan sólo de evitar la tentación de emparentarlos sin más distingos; también aquellas interpretaciones que extreman su contraste hasta convertirlos en severos antagonistas acaban coagulando su propio esfuerzo exegético: bien porque se tiende a hacer del último Foucault un converso a la causa ilustrada para oponerlo al sesgo anti-ilustrado del Nietzsche más furibundo objetor de las ideas modernas, bien porque se defiende al filósofo alemán de una lectura demasiado posmoderna, atribuida entre otros a Foucault, en la que terminaría diluyéndose por completo toda distinción entre la verdad y la creencia en la

misma¹. De igual modo, la radicalización de la tesis nietzscheana de que no existe algo así como un yo-fundamento con carácter sustantivo parece que lleva a poner en serio aprieto el proyecto foucaultiano de los últimos años, orientado al examen de los modos en que un sujeto se auto-cultiva y da forma a su existencia².

Por nuestra parte, no pretendemos dirimir aquí todos estos controvertidos asuntos, pero sí nos parece posible arrojar una luz distinta sobre ellos a partir del examen de un aspecto específico relacionado con este tipo de aproximaciones a la obra de Nietzsche y Foucault centradas en las nociones de *parresía* y cuidado de sí. Nos referimos al tratamiento que uno y otro autor dan a la figura de Platón a propósito de cuestiones tales como las de la vida filosófica, la voluntad de verdad o la ética del cuidado de sí.

En principio, se diría que este enfoque ha de conducirnos por fuerza al terreno de la confrontación entre dos modos bien diferenciados de leer a Platón: por una parte, la caracterización más positiva que Foucault realiza del despliegue de una *parresía* filosófica en el contexto de la obra platónica, tal como podemos hallarla en algunos textos de los años ochenta y especialmente en las lecciones que componen el curso impartido en 1983 en el Collège de France, editado póstumamente con el título de *El gobierno de sí y de los otros*, así como en las conferencias dictadas en el otoño de ese mismo año en la Universidad de California en Berkeley; y, por otra, el negativo dictamen nietzscheano sobre el platonismo como primera gran expresión filosófica del dualismo metafísico y la manía ascética de transmundos, i. e., como inicio del proceso de creación de un falso mundo verdadero, distinto del sensible y sustancialmente separado de él, que vendría a infectar de nihilismo a la

1 Éste último es el caso del libro de Jacques Bouveresse. Cf. J. Bouveresse, *Nietzsche contra Foucault: sobre la verdad, el conocimiento y el poder*, Madrid: Ediciones del Subsuelo, 2020.

2 Hace unos años, la monografía de Beatrice Han acusaba ya con severidad a Foucault de confundir de forma sistemática los planos empírico y trascendental con el concepto nunca suficientemente esclarecido de «a priori histórico», empleado en su etapa arqueológica, y de haber recaído en una comprensión pseudo-transcendental de la subjetividad con el retorno al sujeto de su última época. Han presupone que toda noción de gobierno de sí implica una subjetividad fuerte y autónoma en sentido idealista, cuando Foucault comprende más bien estas prácticas como un ejercicio de resistencia frente a la codificación de sistemas de saber-poder imperantes. Cf. B. Han, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, California: Stanford University Press, 2002. De hecho, la autora vincula este giro del pensamiento foucaultiano al existencialismo sartreano, mientras Foucault lo entiende expresamente en deuda con su lectura de los textos de Nietzsche del periodo de 1880, «donde la cuestión de la verdad, tanto de la historia de la verdad como de la voluntad de verdad, eran centrales para él». M. Foucault, «Estructuralismo y postestructuralismo», en M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona: Paidós, 2014, p. 963.

cultura occidental³. Planteada así la discordancia, un intento de resolverla que se limite a consignar que se trata de dos órdenes de cuestiones heterogéneos los abordados por Nietzsche y Foucault apenas clarifica nada. De entrada, deja de lado un detalle bien significativo y que puede servir de hilo conductor para construir un análisis más esclarecedor del Platón bifronte que aquí se nos presenta: y es que ambos autores están interesados en deslindar lo que supuso el cultivo de la actividad filosófica en Grecia de lo que fue esa deriva posterior que el cristianismo introdujo en las prácticas de subjetivación, al convertir el gobierno de sí en un ejercicio ascético de autoculpabilización mediante la confesión de las faltas cometidas y la mortificación de la carne como pasos previos a la redención. En sus escritos de madurez, Nietzsche carga las tintas sobre aquellos elementos del platonismo que posibilitan dicha derivación —la teoría de las ideas, el ideal de purificación del alma— mientras que Foucault insiste en aquello que lo distingue de la práctica parresiástica cristiana⁴. Ahora bien, ni Foucault deja de reconocer que durante aquel preciso momento de la prolongada evolución de la *parresía* antigua se produce cierto punto de inflexión, que desgarrar el modelo precedente⁵, ni tampoco Nietzsche niega que dentro del complejo carácter de Platón convivan la dinámica de una activa voluntad de poder —ésta que trata de plasmarse en sus compromisos políticos y pedagógicos— y una creciente tendencia a la condena y el rechazo absolutos del mundo. Justo en esta coyuntura resulta especialmente lúcida la acotación foucaultiana de que lo más propio de la cultura griega se revela ahí donde la tarea del gobierno de los otros sólo se entiende posibilitada por el gobierno de uno mismo. Así, aun cuando la *parresía* específicamente filosófica —tal como despunta en ese momento socrático-platónico— se constituye a partir de una posición donde el coraje de la verdad se opone críticamente al poder, en puridad, el problema del gobierno de sí no se reduce a ninguno de esos

3 Lugares destacados de este juicio desaprobatorio son los fragmentos póstumos de la última época, al hilo de obras como *Crepúsculo de los ídolos* o *De la genealogía de la moral*, donde Nietzsche censura el fanatismo moral de Platón, su cobardía ante la realidad o su rechazo del arte.

4 Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal, 2011, pp. 295-309.

5 Ya en la primera lección del curso de 1983, Foucault habla de «deslizamiento y, en fin, de inversión casi de un polo a otro de la noción de *parresía*» cuando ésta se aplica al campo de la experiencia y la temática religiosas (cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 51). En la clase del 9 de febrero de 1983, a propósito del relato de Plutarco sobre la vida de Dión (donde se narra el enfrentamiento de Platón con el tirano Dionisio el Joven), se remonta a la problematización de la práctica de la *parresía* en la cultura helénica de la primera mitad del siglo IV a. C., convertida entonces en un problema general de todos los regímenes políticos, democráticos o no. A su juicio, ahí comienza a «desdoblarse en un problema que podría calificarse de propiamente político y un problema de técnica psicagógica», siendo ese contexto el de maduración y diferenciación de la *parresía* filosófica respecto a la política. *Ibid.*, p. 173

dos ámbitos: ni al epistémico ni al político⁶. Por el contrario, supone más bien un saludable desplazamiento, que propicia tanto una terapéutica de la ciudad como del sí mismo⁷. Hasta el punto de que cabría afirmar que ahí donde se acentúa en exceso la independencia de una ascética del yo respecto de la escena política, comienza la disgregación de las fuerzas y la decadencia de la cultura griega. En ese sentido, quizá las versiones contrastadas que sobre el episodio platónico lanzan Foucault y Nietzsche no resulten tan antagónicas en su orientación última, por más que cada una de ellas ilumine un costado distinto.

De hecho, también Foucault subraya, aunque sea en otro sentido, una tensión constitutiva del platonismo, que podemos vincular con la emergencia de dos formas claramente diferenciadas de concebir la filosofía. A su juicio, Platón —o, más bien, ese conjunto conformado por el pensamiento y la vida de Platón y Sócrates—⁸ viene a evidenciar la crisis de la *parrhesía* política

6 Sobre todos estos detalles puede verse también la versión resumida que ofrece Foucault de la *parrhesía* filosófica y, más concretamente, de la socrática en las conferencias impartidas en Berkeley. Cf. M. Foucault, *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2022, pp. 173 y ss. En esta misma línea, en *El coraje de la verdad* Foucault argumentará que lo propio de la filosofía —como discurso y también como práctica—, consiste en una determinada manera de articular esas tres dimensiones —política (*politeia*), ética (*ethos*) y epistémica (*alétheia*)— a las que, sin embargo, aquella es irreductible. Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros, II: curso en el Collège de France (1983-1984)*, Madrid: Akal, 2014, pp. 69-72.

7 En relación con este desplazamiento particularmente en Platón, Foucault señala: «La *parrhesía* se ejercía con respecto a la ciudad entera y en un campo que tenía un carácter político directo. Ahora bien, a través de los textos de Jenofonte, Isócrates y sobre todo de Platón, vemos que la *parrhesía* se asigna una doble tarea en cuanto debe dirigirse al menos tanto a los individuos como a la colectividad, la *polis*, etc. Y para ella la cuestión pasa por llevar a cabo una tarea consistente en mostrar a los individuos que, para gobernar como corresponde la ciudad, [trátense] de ciudadanos que tienen que dar su opinión o [de] un soberano que tiene que imponer sus decisiones, de todas formas, unos y otros, uno y otro [deben] gobernarse. Y la *parrhesía*, en vez de limitarse a ser una opinión dada a la ciudad para que se gobierne como corresponde, aparece ahora como una actividad consistente en dirigirse al alma de quienes deben gobernar, a fin de que se gobiernen como corresponde y, de resultas, también la ciudad sea gobernada como es debido. Ese desdoblamiento o, si se quiere, desplazamiento del blanco, del objetivo de la *parrhesía* —del gobierno al cual interpelaría directamente al gobierno de sí para gobernar a los otros— constituye a mi juicio un desplazamiento importante en la historia misma de esta noción. Y, a partir de ahí, la *parrhesía* va a ser a la vez una noción política —que plantea el problema de saber cómo se puede disponer dentro de un gobierno cualquiera, democrático o monárquico, de un lugar para ese decir veraz— y un problema filosófico moral». M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, *op. cit.*, p. 265.

8 Es necesario puntualizar a este respecto que el análisis foucaultiano refleja esa relativa indeterminación entre ambas figuras que, por otro lado, ha caracterizado tradicionalmente la hermenéutica de los textos platónicos: Foucault remite indistintamente a Sócrates o Platón para referirse al contenido de los diálogos —empleando en no pocas ocasiones la fórmula «socrático platónico»—, en algún momento incluso confunde sus nombres (Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, *op. cit.*, p. 101 [nota *]) y, por fin, de un modo más explícito en las conferencias de Berkeley llega a hablar de «Platón, [...]

clásica, frente a la cual instituye una nueva forma del decir veraz como *epimeleia heautou* —cuidado de sí—. Con ello, y extendiendo el imperativo délfico del «conócete a ti mismo», la mirada parresiástica se orientará, ya no a la polis, sino primeramente al sujeto. Foucault encontrará en los propios escritos platónicos dos declinaciones de este cuidado de sí, que se dirigen respectivamente al alma y al *bios*. En primer lugar, alrededor del *Alcibiades* el antiguo problema del ocuparse de sí se anuda fundamentalmente en torno al cuidado del alma y se traduce en un mandato de autoconocimiento que acaba conectando al sujeto con la divinidad. Foucault describe así esta primera declinación platónica del cuidado de sí que conecta verdad, sujeto, alma y divinidad: «Conocerse, conocer lo divino, reconocer lo divino que hay en uno mismo: creo que esto es fundamental en la forma platónica y neoplatónica de inquietud de sí».⁹ Por otro lado, a partir del análisis del *Laques* desplegado en las conferencias de Berkeley de 1983 y, sobre todo en el curso de 1984, Foucault subraya una variación importante respecto a la *epimeleia heautou* del *Alcibiades*: el objeto del cuidado de sí no será, entonces, tanto el alma, como la vida (*bios*); el modo de vivir.¹⁰ Esa variación —que ilumina desde otra perspectiva las tensiones en el interior de la filosofía platónica— constituye, en opinión de Foucault, el punto de inicio de dos caminos diferentes, si bien no antagónicos, que conforman la historia de la filosofía en Occidente: el de la ontología del yo y el de la vida como objeto de un arte de sí; es decir, «la filosofía como aquello que, al inclinar, al incitar a los hombres a ocuparse de sí mismos, los lleva hacia una realidad metafísica que es la del alma, y la filosofía como una prueba de vida, una prueba de la existencia y la elaboración de cierta forma y modalidad de vida».¹¹ De este modo, Foucault da cuenta de la dimensión metafísica de la *epimeleia* platónico-socrática volcada sobre el cuidado del alma, que, a la sazón, será «matriz del ascetismo cristiano»¹²; pero también de esa otra dimensión experiencial del cuidado de sí que constituirá «el punto de partida de toda una práctica y toda una actividad filosófica cuyo ejemplo primero es [...] el cinismo»¹³ y que va a reaparecer en el impulso crítico de la modernidad. Por todo ello, en ese esfuerzo por vincular *parresía* y *bios* que encontramos en el interior del platonismo emerge una posibilidad,

o lo que sabemos de Sócrates a través de Platón» (M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 199).

9 M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1982)*, Madrid: Akal, 2021, p. 84.

10 Cf. M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 122.

11 *Idem*.

12 M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 25.

13 M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 123.

que no será ya la de la metafísica y el otro mundo, sino «*la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida como vida otra*».¹⁴

Así pues, ambos autores despliegan su análisis del platonismo a partir de la constatación de las hondas tensiones que le son inherentes. Mas con estos considerandos ya estamos asumiendo la incorporación de una serie de matices dentro de la interpretación nietzscheana de Platón que no suelen tenerse muy en cuenta y cuya inobservancia lastra las aproximaciones habituales, circunscritas a esa imagen convencional del platonismo a la que antes aludimos, como una especie de antecedente exquisito del cristianismo¹⁵. En realidad, no es tanto que Nietzsche caricature al Platón histórico al retratarlo como un idealista metafísico y un moralista, según nos indica Christian Niemeyer¹⁶, cuanto que, con fines polémicos, tiende a ceñirse a la tónica dominante dentro de su historia efectual, a la recepción de la filosofía platónica que ha dominado en el Occidente cristiano-medieval y ha seguido ejerciendo luego una influencia preponderante en la cultura moderna. Tal es, en efecto, la imagen que abunda en los libros publicados por Nietzsche durante su última etapa; pero se trata indudablemente de una imagen que posee una cierta modulación en los escritos del periodo intermedio, y que se compadece con un repertorio de tonos mucho más amplio en los cursos dedicados al filósofo ateniense por el joven catedrático de filología clásica de la Universidad de Basilea, donde éste deja constancia, por cierto, de su exhaustivo conocimiento del conjunto de la obra platónica, así como de la literatura secundaria de su época. Por lo demás, hace tiempo que la investigación especializada sobre Nietzsche, a partir del avance y culminación de los trabajos de edición de sus obras completas emprendidos por Giorgio Colli y Mazzino Montinari en la década de los sesenta del siglo pasado, nos viene brindando la posibilidad de atender a la integridad de estos cursos universitarios de Basilea, impartidos en los semestres de invierno de 1871/72 y 1873/74, en el semestre de verano de 1876 y en el de invierno de 1878/79. Por eso conviene detenerse brevemente en el contenido de todo este material, publicado bajo el título de *Introducción al estudio de los Diálogos*

14 M. Foucault, *El coraje de la verdad*, op. cit., p. 228.

15 Cf. Prólogo de *Más allá del Bien y del Mal*.

16 Cf. Ch. Niemeyer (ed.), *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 420. De hecho, es el propio Nietzsche quien así lo reconoce en un fragmento póstumo de 1887: «Toda sociedad tiene tendencia a rebajar a sus adversarios hasta la caricatura y, por así decirlo, hacerlos morir de hambre, —por lo menos en su representación. Una caricatura así es, p. ej., nuestro ‘criminal’. En medio del orden de valores romano aristocrático, el judío estaba reducido a caricatura. Entre los artistas, el ‘hombre formal y burgués’ se vuelve caricatura; entre los devotos, el ateo; entre los aristócratas, el hombre del pueblo. Entre los inmoralistas, será el moralista: Platón, por ejemplo, se vuelve en mí una caricatura». FP IV, pp. 334-5, 10 [112].

de Platón, que puede ayudar a entender mejor los matices y ambivalencias en la caracterización nietzscheana de Platón a los que venimos refiriéndonos¹⁷.

* * *

Que en las lecciones de Basilea estamos ante un retrato de Platón de mayor riqueza y mejor perfilado que el del mero tópico, que lo reduce al papel de fundador de la metafísica, queda puesto de relieve desde el inicio mismo del curso, donde Nietzsche comienza presentando a Platón como a un ser humano aún más raro y «más singular (*merkwürdiger*) que sus libros»¹⁸, alguien fuertemente marcado tanto por tensiones internas cuanto derivadas de los conflictos políticos, sociales y educativos de la compleja coyuntura histórica que le tocó vivir. Así, nos dice, Platón «ofrece la *imagen* paradójica de una naturaleza filosófica *desbordante*, capacitada tanto para las grandiosas visiones *intuitivas* de conjunto como para el trabajo dialéctico del concepto»¹⁹. De ahí que, discutiendo a fondo con la literatura platónica reciente, Nietzsche se niegue a resolver su personalidad de forma unilateral, ya sea haciendo de él una especie de «*profesor universitario* provisto de su sistema»²⁰, a la manera de la exégesis de Tennemann, o bien valorándolo sólo como artista y escritor, en la estela de Schleiermacher. Y se niega, entre otras razones, porque capta con perspicacia la complejidad del nexo existente entre la exuberancia de su genio y las concretas circunstancias históricas en que se desenvuelve su pensamiento, situando su análisis en un marco que compartirá la exploración foucaultiana. En el preámbulo de estas lecciones, Nietzsche lo explica apuntando rasgos del temperamento de Platón que lo vinculan directamente con el estilo de la filosofía más antigua y alimentan en él una actitud muy crítica hacia su tiempo. Por eso escribe: «Pensemos que, si hubiéramos perdido a Platón y comenzáramos la filosofía con Aristóteles, de ningún modo podríamos imaginarnos a ese *filósofo* más antiguo que, al mismo tiempo, es un *artista*. No tendríamos ningún ejemplo de cuán lejos llegó el idealismo griego en plena época clásica; no comprenderíamos en absoluto la honda y enteramente nueva conmoción surgida con Sócrates, quien se enfrentó al mundo existente en política, ética y arte con un radicalismo increíble. Platón

17 Nos remitimos en lo que sigue a nuestra versión en castellano de F. Nietzsche, *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* (= IDP), edición, traducción y notas de Manuel Barrios Casares, Madrid: Tecnos, 2019.

18 IDP, p. 38.

19 *Idem*.

20 *Ibid.*, p. 45.

es el único griego que, situado al final de la época clásica, se dispone a ejercer una crítica»²¹.

Esta actitud crítica posee rasgos fundamentales de lo que Foucault señala como definitorio de la *parresía*. Se trata, sin duda, de «decirlo todo» —etimológicamente el término procede de *πᾶν*, «todo», y *ῥῆσις / ῥῆμα*, «discurso»—, pero no de cualquier manera, ya que la buena *parresía* es aquella a cuya verdad queda atado el propio sujeto de la enunciación: *parresía* concebida, entonces, como *logos* étimos, un decir directo y comprometido con la verdad, que no se reduce a la mera demostración, rechaza los ornamentos y artificios de la retórica y conecta indefectiblemente la verdad (*alétheia*) con la fe de quien la enuncia (*pistis*)²². Sin embargo, desde esta perspectiva, no todo decir veraz con el que el sujeto se compromete representa un acto parresiástico; es necesario que haya una diferencia de fuerzas respecto al otro, una relación de disimetría en el espacio de la enunciación que implique un riesgo para el parresiasta. Consecuentemente, en puridad, solo los desposeídos pueden poner en práctica el coraje de la verdad frente a los poderosos: «La *parresia* viene “de abajo” y se dirige hacia “arriba”»²³. Así lo hará Creúsa ante Apolo, Sócrates ante el tribunal que lo ha acusado y Platón ante el tirano de Siracusa. De este modo, la *parresía* que surge del compromiso del sujeto con la verdad rompe los límites de lo *ético* y *adquiere necesariamente una significación política*. Su función será, entonces, crítica y constituirá un pilar fundamental en el buen gobierno de la polis. Para que los poderosos puedan gobernar con justicia la ciudad —como el *Ión* de Eurípides evidencia—, será imprescindible que los débiles puedan desafiarlos con el coraje de la verdad, ya que «la función de la parrhesía es justamente limitar el poder de los amos»²⁴. Este decir veraz es, así, palabra arriesgada, perturbadora, que no se conforma con la teorización (*logos*), sino que involucra una actividad (*ergon*) que pone en obra el deber de la verdad, y que busca, finalmente, extender el cuidado de uno mismo al espacio público²⁵.

21 *Ibid.*, p. 39.

22 Cf. M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., pp. 275-276.

23 M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 83.

24 M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 144. Esto genera un problema con la identificación de Sócrates con el decir veraz más allá de esos momentos particulares, recuperados por Foucault, en los que se opone a seguir los dictados de los mandatarios de la polis en situaciones que considera injustas. De este modo, como ha argumentado Carol Attack, no resulta sencillo atribuir a Sócrates una debilidad estructural respecto al poder en los diálogos platónicos, sino que, más bien al contrario —por haber sido señalado por los dioses—, esa disimetría parece inclinarse a su favor. Cf. C. Attack, «Plato, Foucault and the conceptualization of parrhesia», en *History of Political Thought*, nº 40, 2019, pp. 23-48.

25 Son cualidades que Nietzsche aprecia especialmente y que formarán parte de la virtud más elevada del espíritu libre, la *Redlichkeit*, término que puede servir para verter al alemán el vocablo griego *parresía*, y que suele traducirse como «honestidad», «probidad» o «franqueza». El término

Desde la perspectiva nietzscheana, el encuentro con Sócrates complica sin embargo el vínculo platónico con la filosofía precedente, lo desvía de su orientación primera. Si quisiéramos expresarlo por vía paradójica, podríamos decir que la singularidad que Nietzsche registra en Platón es la de ser un presocrático imposibilitado por Sócrates, un pensador que pretendió mantener el estilo de la filosofía más antigua, pero que devino, a la postre, una superfetación del socratismo. El significado de esta posición de encrucijada, detonante de una profunda inflexión dentro de la historia de la filosofía, se entiende mejor si nos remitimos a un fragmento póstumo de 1875, en el que podemos leer lo siguiente:

Cabe presentar a estos filósofos más antiguos como a aquellos que sienten la atmósfera y las costumbres griegas como *exilio y limitación* [...]. Los concibo como los precursores de una REFORMA DE LOS GRIEGOS: pero no como precursores de Sócrates. Sólo que su reforma no llegó a producirse, y en Pitágoras se mantuvo restringida a nivel de una secta. [...]. No han encontrado a su filósofo y reformador; considérese a Platón: fue desviado por Sócrates. Tentativa de caracterización de Platón *sin* Sócrates. Tragedia — concepción profunda del amor — Naturaleza pura — nada de conversiones fanáticas: es evidente que los griegos estuvieron *a punto* de hallar *un tipo* de hombre *aún más elevado* que los anteriores; pero que entonces se produjo una fractura.²⁶

Conforme a estas premisas, las lecciones universitarias de Basilea muestran a Platón como a un pensador que, tratando de recoger el testigo de lo que fue de modo eminente la filosofía presocrática, i.e., una «filosofía de genuinos estadistas»²⁷, aspiró a desarrollar un papel activo en la agenda política de su tiempo y no se conformó con ser tan sólo «un sistemático *in vita umbratica*»²⁸. La figura del «filósofo-artista» creador de nuevas tablas de valores, según vendrán a esbozarla los escritos nietzscheanos de los años

abunda en los fragmentos póstumos de 1880 y en obras como *Aurora*, *La gaya ciencia* o *Más allá del Bien y del Mal*. Nietzsche la entiende como una posición de «justicia para con las cosas» (FP II, p. 616, 6 [67], de otoño de 1880) que no se deja engañar por lo más próximo, que atiende también a lo lejano, le hace sitio y asume así la pluralidad de perspectivas, lo que permite dar cuenta más plena de un fenómeno (v.g., la pluralidad de pulsiones que conforman al yo, cuando, por el contrario, lo habitual es reducirlo a lo más próximo que de él nos llega en cada momento, despreciando lo más distante: cf. *Idem*, 6 [70]). En tal medida, se opone a la fijación dogmática de un en sí de las cosas y a sus mixtificaciones idealistas (*ibid.*, p. 617, 6 [71]). Resulta interesante, en esta misma línea, subrayar el hecho de que Foucault —en una referencia poco velada a Derrida— absolverá a Platón de la acusación de haber sido responsable del «advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental». M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, op. cit., p. 223.

26 FP II, 110, 6 [18].

27 FP II, 109, 6 [14], ¿de verano? de 1875.

28 IDP, p. 40.

ochenta, encuentra así un nítido antecedente en este filósofo-rey que Platón se empeñó en reivindicar, cuando ya la época de su posible realización había pasado²⁹. Agitador político, reformador fracasado en la estela de los presocráticos, Platón representa por ello, a ojos de Nietzsche, un «filósofo mixto»³⁰, «impuro», en el que la pulsión especulativa pugna con la artística y produce un extraño y genial cortocircuito del saber. Tratemos de explicar en qué sentido, ya que en este punto la exposición se vuelve un tanto oscura, haciéndose preciso interpretar qué es lo que puede estar sugiriendo.

Tengamos ante todo presente, por tanto, que Nietzsche reconstruye el tejido de la vida y la obra de Platón a partir de los citados presupuestos: lucha interna entre impulsos dispares y conflicto con su tiempo definen al personaje, que acaba renegando de buena parte de sus inclinaciones artísticas y subordinándolas a una exigencia moral. Un *pathos* afín al de los presocráticos le impulsa inicialmente a dar forma a una nueva política, pero sus vicisitudes personales y las condiciones de la época frustran una y otra vez dicha pretensión. Platón no se contenta entonces con una salida estética, no se circunscribe al papel de virtuoso maestro literario que vuelca toda su ambición en sus escritos, sino que busca el poder por otros medios; y, dado que también los saberes establecidos y sus métodos de enseñanza le resultan insatisfactorios, se aplica a una imponente mutación del ejercicio del *logos*, confiriéndole nueva significación. La controversia con la imagen del filósofo ateniense difundida por Schleiermacher unas décadas antes, de bastante peso en el momento en que se dictan las lecciones de Basilea, resulta notoria a lo largo de este preámbulo, así como a lo largo del capítulo dedicado a la literatura platónica más reciente. Y reiterada, pues Nietzsche insiste una y otra vez en dicho aspecto: Platón es un prosista dotado como pocos, sí, pero desconfía de la escritura, no cree que sea en ella donde pueda depositarse esencialmente la verdad que el maestro procura transmitir a sus discípulos, y por eso anda siempre a la caza del momento en el que la vía de los *mathémata* (esos conocimientos bien fundados, conocidos y transmisibles del modo

29 Charles Andler fue uno de los estudiosos de Nietzsche que subrayó en fecha temprana su profunda afinidad con Platón, hasta considerarlo su genuino modelo filosófico, mucho más que Schopenhauer, y cifrar una parte importante de esta afinidad en la dimensión político-cultural de su pensamiento. Cf. Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris: Gallimard, 1958, pp. 111-117.

30 Así, en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Nietzsche afirma: «Con Platón comienza algo completamente nuevo; o, como puede decirse con el mismo derecho, desde Platón le falta al filósofo algo esencial, si lo comparamos con aquella república de pensadores geniales desde Tales a Sócrates. Quien quiera pronunciarse desfavorablemente sobre esos maestros más antiguos, podría llamarlos unilaterales y a sus epígonos, con Platón a la cabeza, polifacéticos. Sería más justo e imparcial si considerásemos a estos últimos como caracteres filosóficos mixtos y a los primeros como tipos puros. El mismo Platón constituye el primer gran carácter mixto: y como tal se expresa tanto en su filosofía como en su personalidad». OC I, p. 576.

convencional) queda superada por una dimensión experiencial donde la verdad encarna y se hace efectiva para quien emprende el aprendizaje de la filosofía. Esta es la clave de la dialéctica, la cual, en opinión de Nietzsche, no responde propiamente a la faceta artística de la filosofía platónica, pero tampoco —y esto es importante resaltarlo— a la lógico-conceptual³¹. Lo dialéctico surge más bien allí donde, conjurado el impulso estético, se supera también la dimensión estrictamente teórica. De ahí que sólo se alcance de veras en el punto álgido del camino ascensional que lleva al alma, por medio de eros, hasta una iluminación capaz de transformarla y hacer que todo lo real se vea de manera radicalmente distinta, poniendo en cuestión los saberes constituidos y la manera en que éstos se comunican. Así se completa el camino formativo del filósofo³². Si nos fijamos, Nietzsche parece sugerir aquí sutilmente una cierta coincidencia entre el punto de partida y el punto de llegada de este itinerario, que recrea idealmente el proceso de maduración intelectual seguido por el propio Platón. Y es que la mentada plasticidad de la visión eidética hereda algo del dinamismo de lo real sostenido por los heraclíteos, en cuyas enseñanzas se inició el joven ateniense. Lo que ocurre es que el encuentro con Sócrates viene a sacudir y conmover por entero esta orientación primera de su filosofía. Para completar su reconstrucción de la génesis del pensamiento platónico en el segundo capítulo de sus lecciones, Nietzsche acude entonces como fuente autorizada al testimonio de Aristóteles, complementado por los estudios coetáneos de Paul Robert Schuster sobre Heráclito y su escuela³³. De ese modo postula que la desconfianza respecto a la posibilidad del conocimiento, debido al continuo mudar de las cosas sensibles —huella del heraclitismo radicalizado de Crátilo³⁴— se habría agudizado en Platón al combinarse con la pretensión socrática de un criterio moral incontrovertible, hasta desembocar en una crisis profunda, acentuada por la traumática experiencia de la muerte de Sócrates. De esa crisis el filósofo sólo habría acertado a salir recurriendo a la creencia pitagórica en la preexistencia del alma en otro mundo. Será, pues, esta doctrina de corte ascético la que suministre la pieza fundamental para su teoría de las ideas, permitiéndole explicar el conocimiento racional de esas formas sustanciales, inmutables y arquetípicas como un ejercicio de rememoración de lo visto por el alma en una existencia anterior. Con ello, el repudio de la sensibilidad inculcado por Sócrates acabará extremándose en Platón y lo enemistará con el mundo en unos términos mucho más drásticos que los de su maestro, otorgando a su dualismo metafísico su conformación

31 Cf. v.g., IDP, p. 47.

32 Para todo esto, vid. también el final del segundo epígrafe de la primera parte, «La vida de Platón».

33 Cf. *Ibid.*, pp. 200-202.

34 Cf. *Ibid.*, pp. 202-203.

más severa, ésa que Nietzsche reprueba por su menosprecio último de la realidad y de los hombres³⁵.

Como puede observarse, no es que las líneas maestras de la crítica nietzscheana al platonismo —diferenciación tajante entre un mundo verdadero y un mundo aparente, postulación de un orden de realidad suprasensible, eterno e inmutable— no aparezcan bien definidas en estas lecciones de Basilea. Lo que sucede es que Nietzsche las expone con una cantidad tal de precisiones, que necesariamente hay que colegir lo ambivalente que resulta su valoración de Platón. Para empezar, está la cuestión de las llamadas *ágrapha dógmata*, de las doctrinas no escritas, que permite distinguir entre una filosofía platónica de carácter divulgativo y otra de carácter esotérico, comunicada sólo de manera directa a los discípulos mediante las enseñanzas orales de la Academia. Nietzsche no comparte al respecto algunas de las presuposiciones de Schleiermacher³⁶. Así, por ejemplo, considera un anacronismo hablar aquí de «escritos de juventud», como si Platón hubiera estado dedicado toda su vida a la redacción de los diálogos, e imaginar que el corpus platónico pudo ir formándose según el modelo de una «época literaria» como la moderna; pero sí que tiene bien presente que esta obra se desarrolla en un momento de la cultura griega en que se agudiza el tránsito de la oralidad a la literatura escrita, y que el valor concedido por el filósofo ateniense a lo escrito es muy relativo. De tal manera que lo realmente importante no sería tanto el contenido teórico específico de una determinada doctrina cuanto la ejercitación en la filosofía, en la medida en que ésta enseña a cuestionar lo aprendido y a buscar la verdad por cuenta propia. Siendo así, cabe pensar que el carácter más propio de esta ejercitación radica en el estilo de vida que hay que adoptar para poder llegar a enunciarla, y es lo que Nietzsche llega a elogiar de algunos pasajes de los *Diálogos*. Desde luego, para Platón, ambos aspectos acaban confluyendo en el dominio dialéctico de las abstracciones. Nietzsche, empero, distingue lo que es el éthos socrático, con su búsqueda de criterios morales firmes, del elemento pitagórico introducido ulteriormente en la teoría de las ideas, que es el que les confiere a éstas rango de entidades transcendentales y tiende a hacer de aquel proyecto platónico inicial de reforma de la polis una empresa de salvación del alma de índole ascética y religiosa.

Con todo y con eso, cercano ya al cierre del apartado de sus lecciones dedicado al comentario de los distintos diálogos, Nietzsche introduce un giro inesperado dentro de su exposición del curso del pensamiento platónico, con motivo de su referencia a los llamados diálogos aporéticos. Oponiéndose

35 *Ibid.*, pp. 203 y ss. Nótese, con todo, que Nietzsche no deja de insistir en que Platón no ha sido nunca un «auténtico socrático» (*Ibid.*, p. 34), afirmando que el pitagorismo representa «la influencia más esencial» en el proceso de constitución de la filosofía platónica de madurez.

36 Cf. *Ibid.*, pp. 40-48.

a tesis como la de Hermann, que los considera diálogos tempranos, o a la de Ueberweg, que pone en tela de juicio la autenticidad del *Parménides*, Nietzsche sostiene que estos diálogos representan otra etapa en la evolución del pensamiento de Platón, una etapa en la que éste, al final de su vida, se habría confrontado críticamente con su propia teoría de las ideas hasta acabar inclinándose hacia una posición escéptica o, en todo caso, según observa a propósito del *Sofista*, hasta acabar sugiriendo un modo bien distinto de concebir las formas inteligibles: «como fuerzas que producen movimientos y móviles a su vez, provistas de alma y espíritu, así pues, vivientes y pensantes, fuerzas que se encuentran en medio del hacer y del padecer: [ya que,] de lo contrario, serían siempre esencias inmóviles, inmutables sólo idénticas a sí mismas»³⁷. Nietzsche no desarrolla *in extenso* esta apreciación, que podría haberle llevado a imaginar un retorno del viejo Platón al heraclitismo de juventud, pero sin duda devuelve su filosofía al terreno del debate con el escepticismo, que es donde mayor interés y jugo especulativo cobra la polémica con los sofistas. En cualquier caso, es curioso observar cómo este Platón, más amigo de la verdad que de las Ideas, anticipa aspectos de la crítica nietzscheana al *egipticismo* del mundo verdadero de la metafísica.

Por su parte, Foucault va a situar también la propuesta platónica en el marco de las tensiones políticas, sociales e intelectuales de su tiempo, pero lo hará desde las coordenadas de una genealogía del cuidado de sí. De nuevo, una perspectiva diferente permite iluminar elementos que permanecían velados. Esa historia del cuidado de sí identifica su primer hito en la *parresía* democrática que se articula en el siglo V a. n. e., fundamentalmente alrededor de la figura de Pericles, y va a verse enormemente tensionada con la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso. En la edad de oro de la Atenas de Pericles, democracia y *parresía* aparecen como dos caras de la misma moneda: no hay democracia sin *parresía*, ni *parresía* sin democracia³⁸. La corrosión de las estructuras políticas que sostenían ese círculo virtuoso va a constituir un factor determinante en esa doble crisis que Platón diagnostica: de la democracia y de la *parresía*. Platón, como Isócrates o Demóstenes, aducirá que la democracia ateniense ha expulsado la *parresía* de la polis porque su propia estructura institucional —su *politeia*— resulta incompatible con el decir veraz. Esa degradación de la democracia evidencia, a ojos de sus críticos,

37 IDP, p. 186.

38 Jorge Álvarez Yáguez introduce, sin embargo, respecto a este particular un matiz importante: en el contexto de la *parresía* política esta se encuentra inequívocamente vinculada a la democracia, pero también entre ambas emerge una tensión estructural y por tanto irresoluble, ya que el *parresiasta* adquiere —mediante su «diferenciación ética»— un ascendiente sobre los demás, que introduce una dinámica no igualitaria en el *demos*. Cf. J. Álvarez Yáguez, «Introducción», en M. Foucault, *La parrêsia*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, p. 58-59.

los límites de una *isegoría* que habría permitido la imposición de la injusticia en el ágora a causa del embrutecimiento de los muchos (*hoi polloi*)³⁹. Así, Foucault describe cómo en torno a las figuras de Sócrates y Platón se produce un desdoblamiento de la *parresía*, la cual, por un lado, se va a desvincular de la democracia y, por otro, dejará de dirigirse a la polis para volcarse sobre el sujeto. Nos encontramos, pues, ante la emergencia de una forma de decir veraz inaudita hasta entonces en el mundo antiguo: una *parresía* ética que sitúa en el centro el problema del cuidado de sí. Esto no significa que Sócrates y Platón rechacen la dimensión política del coraje de la verdad, pero la supeditan a la ética, de manera que «el problema de la *parresía* aparece cada vez más claramente ligado al problema de la calidad personal, a la actitud personal, a la elección de existencia, al problema del *bios*». ⁴⁰ Gobierno de sí y gobierno de los otros quedan, de este modo, inextricablemente vinculados en la *parresía* platónico-socrática: «La *epimeleia heautou*, la aplicación a uno mismo, que es una condición previa para poder ocuparse de los demás y dirigirlos, no sólo implica la necesidad de conocer (de conocer lo que se ignora, de conocer que se es ignorante, de conocer lo que se es), sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse uno mismo y transformarse»⁴¹.

Debido a esta ruptura con la democracia que la investía en sus orígenes, la *parresía* va adaptándose a formas de gobierno aristocráticas y monárquicas. Así, en coherencia con la preocupación por el cuidado de sí, el pacto parresiástico se individualiza y el «alma del príncipe» comienza a aparecer como su objeto político por antonomasia. Habrá *parresía* en tanto sus consejeros o su corte puedan hablar francamente al príncipe y éste tenga el valor de escucharlos. El Platón que describe Plutarco en sus *Vidas paralelas* encarna ejemplarmente, en sus viajes a Siracusa, esta nueva forma de *parresía* ética en su dimensión política. Como había señalado Nietzsche, Platón es más que un mero pensador y Foucault no solo recupera sus reflexiones sobre el sentido de la *parresía*, sino que atiende también a su faceta como parresiasta. Sin embargo, su lectura de la inserción del platonismo en la trama del pensamiento griego, como vemos, resulta diferente en puntos sustantivos: no hay ruptura con Sócrates, sino una continuidad tal que las dos figuras se hacen indistinguibles; y no hay prosecución del pensamiento presocrático, sino alejamiento de las formas

39 En esta reivindicación del decir veraz frente a la retórica que impera en la polis democrática podemos encontrar, como argumenta Nuria Sánchez Madrid, «la sombra de una cierta aristocracia epistémica» en la que convergen —a pesar de sus diferencias— Platón y Nietzsche. N. Sánchez Madrid, «La parresía como eje de la gubernamentalidad antigua: *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1982)», en J. L. Moreno Pestaña (ed.), *Ir a clase con Foucault*, Madrid: Siglo XXI, 2021, p. 291.

40 M. Foucault, *Discurso y verdad*, op. cit., p. 181.

41 M. Foucault, *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*, Madrid: Siglo XXI, 2019, p. 71.

parresiásticas previas e introducción de la preocupación socrática por el cuidado de sí en el corazón de la filosofía. En este sentido, es interesante subrayar que semejante enfoque permite considerar el conflicto con los sofistas no ya desde el punto de vista de un saber vinculado a las Ideas y el alma, sino desde la perspectiva de la práctica, del riesgo del decir veraz, del coraje de exponerse uno mismo en la enunciación de una verdad indistinguible de su propia existencia. No nos encontramos ya, entonces, ante un conflicto entre relativismo y realismo, sino entre la adulación y la *parresía*; un conflicto a la vez ético y político.

Haciendo balance de este recorrido por las lecciones de Basilea, es posible concluir, por consiguiente, que el Platón metafísico, objeto de los consabidos reproches nietzscheanos, se ve aquí acompañado de otros muchos registros: artista, educador, pensador ético-político, reformador frustrado, artífice de una nueva praxis filosófica abierta al juego dialéctico... El Nietzsche de Basilea ve en Platón a una criatura híbrida, atravesada por pulsiones contrapuestas, de cuya tensión nacen tanto elementos estimables cuanto rechazables, todo ello dentro de un nuevo régimen de relaciones entre el conocimiento y el aprendizaje filosófico, la vida, el *logos* y el poder. Especialmente atractiva le resulta, en este sentido, su faceta de crítico de las costumbres⁴², rebelde ante el mundo, que practica un corte profundo en los usos retóricos y epistemológicos de su tiempo, a fin de hacer visible la posibilidad de otro trato con la verdad. En cambio, lamenta que, para lograr esa liberación de la realidad inmediata requerida por la actividad filosófica, no halle mejor camino que la desviación hacia un misticismo cuasi religioso, al igual que deplora su necesidad de remitirse a un trasmundo para dar fundamento firme a sus convicciones. Lo que debía haber seguido dirimiéndose en el espacio político de la ciudad se traslada así, por impotencia sublimada, al ámbito de la existencia incorpórea del alma en un mundo superior⁴³. Y el sujeto cognoscente, convertido en trasunto de un alma en pena, separada del cuerpo, se va alejando cada vez más de un estilo de praxis filosófica que aspiraba a transformar la polis tanto como la vida del individuo. Como veremos más adelante, Foucault recoge todos estos problemas y los rearticula sobre la base de una genealogía algo diferente.

Contemplado bajo este prisma, Nietzsche no sería, sin más, un anti-platónico, sino un pensador que sigue el rastro de los elementos activos del

42 Sobre esta faceta volverá a hablar de forma positiva en sus primeras obras de madurez, así en el aforismo 496 de *Aurora*. Cf. OC III, p. 669.

43 Cf. epígrafe 19 del segundo capítulo de las lecciones de Basilea, titulado «La doctrina pitagórica de la inmortalidad». IDP, pp. 219-220.

platonismo para replicar con ellos a la deriva decadente que habría acabado primando en esta filosofía y, sobre todo, en la popularización cristiana de su legado. En ese sentido, el gran proyecto nietzscheano de una transvaloración de los valores puede leerse como el intento de culminar, en el suelo de la modernidad, aquella reforma a la que aspiraron los griegos: una reforma que se obtuvo en Platón, pero que, no lo olvidemos, ya antes incluso, con Pitágoras, había quedado restringida al nivel de una secta. Lo cual supone tanto como decir que, desde su origen mismo, la filosofía ha vivido sumida en una enorme tensión —reflejo del conflicto existente en el seno de la cultura griega— entre un discurso que procura articular una visión crítica de lo real como condición de una existencia libre, lúcida, despierta, y la recaída en fórmulas tradicionales de corte ascético-religioso, tendentes a reificar la teoría e investirla de solemnidad trascendente. Mientras los griegos pudieron controlar dicha tensión, descargaron su violencia al exterior, sublimándola en términos de una cultura agonística, que se sobrepujaba a sí misma mediante el contraste y la rivalidad. Cuando ese instinto agonal empezó a decaer, la violencia se volvió al interior y no pudo producir ya sino una disgregación enfermiza de las fuerzas. La filosofía trató entonces de remediarlo, sin éxito. Con su constructo de un alma puramente racional, desarraigada del cuerpo porque ya no puede con sus instintos, la filosofía platónica acaba siendo síntoma y expresión de esa misma decadencia que ansió conjurar.

En los escritos que marcan el comienzo de su etapa de madurez —*Humano, demasiado humano*, *Aurora* o *La gaya ciencia*—, Nietzsche glosará a menudo los perniciosos efectos de esta disociación para la forja de la civilización cristiano-europea, prefigurando el tipo de historia de la subjetividad articulada por Foucault alrededor de las cuestiones del saber y el poder⁴⁴. Si se atiende a esta línea argumental, se comprende mejor en qué sentido puede negar Nietzsche la existencia de un yo concebido como una identidad sustancial, fundamento de la subjetividad, y proponer al mismo tiempo un «cuidado de sí» compatible con el de los escritos foucaultianos de la última época. No existe aquí la presunta contradicción que algunos intérpretes señalan, pues Nietzsche no pretende —como tampoco Foucault— liquidar por completo toda noción de sujeto, sino tomar en cuenta la multiplicidad de fuerzas que componen al yo y respecto a las cuales éste no representa más que un efecto

44 Así lo reconoce el pensador francés en su ensayo «Nietzsche, la genealogía, la historia» (Valencia: Pre-Textos, 1988), en el que destaca esos aforismos de *Humano, demasiado humano* consagrados al surgimiento de la moralidad, de la ascesis, de la justicia y del castigo, y examina la contraposición existente en Nietzsche entre la búsqueda metafísica del origen (*Ursprung*), con su pretensión de llegar a la esencia exacta de la cosa, y la pregunta genealógica por la procedencia (*Herkunft*), que desvela cómo las cosas se construyen a partir de instancias que en principio resultaban extrañas a ellas.

de superficie, un resultado siempre susceptible de cambio y transformación⁴⁵. Para ambos no hay sujeto entendido como una instancia fija, fundante, última, ni independiente de todo un complejo pulsional, sino subjetivación, procesos de construcción de las identidades a partir de la estructuración y jerarquización de esos impulsos. Estos procesos son en gran medida inconscientes, no responden a una decisión voluntaria ni se producen de manera autárquica, encapsulada. De ellos forman parte las relaciones de absorción, incorporación, sometimiento o dominio que se establecen con el entorno, con la cultura, con códigos de valores y estructuras sociales. El sujeto nace de estas relaciones y de una dinámica pre-subjetiva, y eso es lo que Nietzsche quiere recordarnos para evitar mixtificaciones. Pero el perfil desestructurante de su genealogía del sujeto no conduce sin más a un resultado negativo: es la condición de posibilidad para dejarse engañar lo menos posible por los impulsos⁴⁶, en primer lugar y ante todo por unos impulsos ascéticos que acaban haciéndonos creer que nuestra subjetividad reside en una roca inamovible distinta a nuestro cuerpo. En esto consiste la virtud de la *Redlichkeit* que Nietzsche reclama de nosotros: en decir de veras lo que somos y, aceptándolo, asumir la tarea de dar forma a nuestra vida.⁴⁷ La ética del transgresor cuidado de sí preconizada por él nace de la impugnación de cualquier lastre moral-metafísico que contradiga el sentido afirmativo y el vitalismo trágico de dicha tarea⁴⁸. En esa línea comenta

45 En esa línea escribe Nietzsche en un fragmento de otoño de 1880: «El yo no es la posición de una esencia frente a varias (pulsiones, pensamientos, etc.), sino que el *ego* es una pluralidad de fuerzas de tipo personal de las cuales unas veces una, otras veces otra aparece en primer plano en cuanto *ego* y atiende a las demás, tal como un sujeto atiende al mundo exterior que le influye y lo determina. El sujeto anda saltando, dando vueltas, probablemente sentimos el grado de las fuerzas y las pulsiones, cuán cerca y cuán lejos, y nos interpretamos como un territorio y una llanura, que en realidad es una multiplicidad de grados cuantitativos. Es lo más próximo, antes que lo más distante, lo que para nosotros significa 'yo', y, habituados a esa imprecisa denominación [...], instintivamente hacemos de lo que en el momento *prevalece* el *ego completo* y las pulsiones más débiles las situamos, según la perspectiva, más lejos, haciendo de ellas un *tú completo* o un 'ello'» (FP II, p. 616, 6 [70]). Cf. También F. Nietzsche, *Aurora*, OC III, aforismos 115 (*Lo que se suele llamar el «yo»*) y 116 (*El desconocido mundo del «sujeto»*).

46 Cf. FP II, p. 627, 6 [130], otoño de 1880.

47 Así pues, se trata, por una parte, de ser justo con las cosas, de acoger con liberalidad tanto las próximas como las lejanas; y, por otra, de «entender el egoísmo» no tanto como expresión de ego hipertrofiado, sino como un ejercicio de resistencia, «como *medio* de esa libertad de espíritu, (...) como algo necesario para no resultar engullido por las cosas», «como vínculo y apoyo» para tener «la fuerza de acoger y asumir dentro de sí cada vez más cosas», sin diluirse por completo en ellas (FP III, p. 34, 1 [42], de julio-agosto de 1882). Nietzsche describe ahí mismo la *Redlichkeit* como «la capacidad de ser justo con todo, al margen de simpatías y animadversiones», «incluso como lo opuesto al idealismo y a la religiosidad». Y concluye: «La libertad de espíritu es entonces, en relación al yo y al egoísmo, una lucha de dos contrarios, algo inacabado, incompleto, ningún estado: *es comprensión por parte de la moralidad que sólo en virtud de su contrario se mantiene en la existencia y el desarrollo*».

48 Una tarea, recalquémoslo, que no sólo involucra al individuo, sino al conjunto de la cultura.

en *Más allá del Bien y del Mal* que lo que la filosofía moderna lleva a cabo con su crítica del concepto de sujeto es, en el fondo, «un atentado contra el viejo concepto de alma [...] — es decir, contra el presupuesto fundamental de la doctrina cristiana»⁴⁹. Nietzsche se siente heredero de esta filosofía moderna; un heredero que, poniendo el «hilo conductor del cuerpo» en lugar del *cogito* cartesiano, la radicaliza. Si, como dice Foucault, con Kant se inaugura un nuevo territorio para el ejercicio del pensamiento, por cuanto éste abandona la vieja aspiración a constituir un discurso válido sobre la infinitud y se sitúa en los límites de lo finito,⁵⁰ es Nietzsche quien extrae las consecuencias decisivas de semejante reubicación, subrayando las marcas de su modernidad: nadie como él se asoma con tanto arrojo a las monstruosidades de este mundo, asociando el cometido del pensar a la exploración del otro lado de la razón. De ese modo anticipa la idea de que no hay sino prácticas contingentes de constitución del sujeto. Textos como el de *Aurora* suponen así todo un programa de indagación de los prejuicios morales que han conferido su fisonomía más propia a nuestra cultura⁵¹. Y al abordar la genealogía de cómo el hombre europeo ha podido llegar a ser lo que es, debilitando sus instintos más saludables con la asunción de unas prácticas ascéticas contrarias a la vida, ciertamente localiza uno de los motivos en la separación tajante entre alma y cuerpo, pero no menos lo hace en la pérdida de aquella cuestión que ocupó a los maestros de verdad de la antigua Grecia — la de cómo articular el cuidado de uno mismo y el de la ciudad — paulatinamente desplazada por el problema de la salvación personal.

Resulta muy interesante comprobar cómo las lecturas del tránsito del mundo griego al cristiano por parte de Nietzsche y Foucault reflejan evidentes

Para esta cuestión, cf. la segunda parte del excelente estudio de Diego Sánchez Meca, *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo* (Madrid: Tecnos, 2005), que lleva por título «Transformar Europa: un experimento con la ‘verdad’».

49 JGB, § 54 = OC IV, p. 333.

50 Cf. M. Foucault, «Philosophie et psychologie», en M. Foucault, *Dits et écrits I: 1954-1969*, Paris: Gallimard, 1994, p. 446.

51 Con términos empleados por Foucault, puede decirse que *Aurora* deja de lado la «hipótesis Reich» —la idea de que el poder se ejerce fundamentalmente de modo represivo— y adopta ya desde el prólogo un enfoque más ambicioso: «la moral dispone no sólo de todo tipo de recursos disuasorios para evitar que le alcance la mano de la crítica con sus instrumentos de tortura: su seguridad radica más bien en cierto arte del hechizo que maneja a la perfección — sabe entusiasmar» (OC III, p. 485). *La gaya ciencia* amplía este examen genealógico de los diferentes «climas morales» e incluso sugiere posibles desarrollos futuros, como en el caso del aforismo séptimo, *Algo para los laboriosos* («¿dónde hay acaso una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia moral, de la piedad, de la crueldad? Falta incluso por completo una historia comparada del derecho, o aunque sólo sea de las penas. ¿Se han hecho ya objeto de investigación las diferentes divisiones del día, las consecuencias de una fijación regular del trabajo, la fiesta y el descanso? ¿Se conocen los efectos morales de los alimentos?»): OC III, p. 744). El aforismo acaba planteando la necesidad de superar el resultado puramente negativo de esta crítica de los valores precedentes mediante la experimentación de nuevos valores.

concomitancias a este respecto. Foucault toma nota tanto de la escisión creciente entre la plaza pública y el alma del príncipe en el espacio de la *parresía* antigua, como de la mutación esencial provocada por el ascetismo cristiano, al convertir posteriormente el libre despliegue de la palabra veraz en obligación de hablar de sí para salvarse. Por su parte, Nietzsche señala los efectos más negativos de esta interiorización represiva de los instintos, que no hallan cauce natural de desahogo, y de su acentuado repudio de lo sensible: se desprecian las cosas cotidianas, se consideran pequeñas e insignificantes, no se les presta atención y, de ese modo, el cuidado del alma se va tornando desconocimiento y descuido de uno mismo. En consecuencia, advierte en los primeros aforismos de *El caminante y su sombra*, «curas y profesores», al igual que «médicos, maestros y curanderos del alma», se erigen en *expertos* en tales asuntos, manteniendo a los hombres en «una humillante dependencia y falta de libertad»⁵². Despojados de orgullo y confianza en sí mismos, los individuos se someten entonces con gusto a esta dominación, sintiéndola de manera errónea como expresión de su libre albedrío. Nietzsche, especialmente sagaz a la hora de desenmascarar los factores de normalización, disciplina y domesticación implicados en dicho proceso, quiere romper con esta minoría de edad autoculpabilizadora que repite el circuito ascético de pecado, confesión y penitencia incluso ahí donde menos cabría esperarse: en la entrega desinteresada al progreso de la ciencia, en el servicio al Estado, en la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción de la sociedad capitalista, etcétera. La máxima sofisticación se alcanza ahí donde, negándose, el individuo se siente realizado. Esta sería para Nietzsche la gran farsa del individualismo moderno, tal y como hoy la descreída subjetividad posmoderna compra su presunta satisfacción narcisista en el mercado del enriquecimiento personal y la autoyuda.

No hace falta insistir en la convergencia de estos planteamientos con el análisis desplegado por Foucault alrededor de la noción de gubernamentalidad desde el curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, y con el nuevo rumbo emprendido en los primeros años de la década de los ochenta⁵³. Lejos

52 F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, OC III, p. 374. Coincidimos en este punto con la lectura que propone Keith Ansell-Pearson de los «escritos nietzscheanos del periodo intermedio». Cf. K. Ansell-Pearson, *Nietzsche's Search for Philosophy on the Middle Writings*, New York: Bloomsbury, 2018, (especialmente el capítulo «A philosophy of Modesty: Ethics and the Search for a Care of Self», pp. 87-112). Sobre la reconciliación con el sentido de la tierra y el cambio de mentalidad promovido por Nietzsche, que lleva a atender a las cosas consideradas hasta ahora insignificantes —tema que hemos abordado en trabajos anteriores, de *La voluntad de poder como amor* (Madrid: Arena Libros, 2007) a *Tentativas sobre Nietzsche* (Madrid: Abada, 2019), así como en el prólogo a nuestra edición del *Ecce Homo* (Madrid: Tecnos, 2017)— cf. R. Abbey, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

53 No obstante, en nuestro trabajo «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana

de la imagen que en ocasiones se ha proyectado de este «último Foucault», a nuestro juicio no cabe encontrar algo parecido a un corte radical o un repliegue impolítico en ese momento en que la pregunta por el sujeto —la pregunta ética— comienza a situarse en el centro de sus investigaciones. La preocupación por las tecnologías del yo nace en el interior de una reflexión política y nunca rompe con ella, entre otras cosas porque, aunque el compromiso militante de Foucault adquiriera nuevas tonalidades, lo va a acompañar hasta el final de sus días, evidenciando una preocupación permanente por los problemas políticos y sociales de su tiempo. En nuestra opinión, su creciente interés por el mundo grecorromano responde, por un lado, al desplazamiento del propio campo filosófico de la Francia de la época y, por otro, a las aporías —teóricas y también políticas— a las que había conducido el modelo bélico-disciplinario desarrollado años atrás, pero en ningún caso debe leerse como un gesto de nostalgia. Muy al contrario —y aquí la coincidencia con Nietzsche es plena— la genealogía foucaultiana del mundo antiguo pretende poner en evidencia que nuestro horizonte vital no puede nunca clausurarse por completo y, consecuentemente, es posible siempre inventar nuevas formas de vida. «Debemos superar incluso a los griegos»⁵⁴, concluirá *La gaya ciencia* en un mandato que Foucault recoge en el curso de 1984.

En un sentido coincidente con estas reflexiones, también Nietzsche alude con frecuencia a las escuelas helenísticas en sus escritos de primera madurez, rastreando en aquellas prácticas tardías del cuidado de sí los restos del significado liberador que llegaron a poseer en la antigua Grecia, frente al formato cada vez más impositivo de la ascética posterior. La conversión fanática inducirá luego de forma sistemática una mala filología, se escudará en la fatua pretensión de que por su boca habla el Absoluto con el fin de anular al otro y gobernarlo, imponiendo su poder pastoral sobre todas las almas. Frente a toda esta mala praxis, Nietzsche reivindica la probidad filológica, entendida como reconocimiento de los límites de nuestra donación de sentido y valor a las cosas, la honestidad de quien asume el carácter interpretativo del propio punto de vista:

Hasta qué punto ama el pensador a su enemigo. ¡Jamás reprimir o callar algo que pueda ser pensado en contra de tus ideas! ¡Prométetelo! Forma parte de

de la modernidad (1973-1975)» (*Revista de Estudios Sociales*, 75, 2021, pp. 2-14) hemos tratado de mostrar que la obra desarrollada por Foucault durante la primera mitad de la década de 1970 emprende ya una investigación análoga en algunos aspectos importantes, a pesar de las evidentes diferencias. En este sentido, la tesis que late en nuestra lectura del análisis foucaultiano del poder disciplinario es que este prefigura toda la tematización del problema de la gubernamentalidad y, con ello, la forma que tomará la pregunta por el sujeto.

⁵⁴ M. Foucault, *El coraje de la verdad*, *op. cit.*, p. 97.

la honestidad (*Redlichkeit*) fundamental del pensar. Debes hacer todos los días campaña contra ti mismo⁵⁵.

Asumir esta finitud tiene que ver con el coraje de una verdad que se sabe filtrada por los afectos, por los juicios de valor incorporados, y no se pretende única. Precisamente por ello no cabe postular un ideal de transparencia plena del alma ni una extensión omnímoda de su estilo de ejercitación moral. En esto concuerdan una vez más Nietzsche y Foucault, destacando que tales formas del cuidado de uno mismo no pueden consistir en una mera técnica: mucho menos, en algo así como el conjunto de recetas que venden los libros de autoayuda. Algo irreductible, «que no se puede enseñar, un granito de *fatum* espiritual»⁵⁶, se alberga en lo profundo de nuestro ser, nos dice Nietzsche. Por eso la *parresía* tiene que ver más con la experiencia que hacemos con la verdad que con la apelación a un fundamento teórico incommovible. De ahí el carácter ensayístico, de experimentación —de puesta en riesgo también en este sentido— que posee para ambos autores.

Como bien ha sabido acotar Inmaculada Hoyos en un oportuno trabajo sobre esta cuestión, aquí despunta una vez más la faceta agonística de la *parresía* y nos devuelve a la lectura que de Platón hacen tanto Nietzsche como Foucault⁵⁷. El pensador francés ve operante este rasgo agonista en la manera en que la veridicción platónica discute con el poder, o en cómo problematiza algunas de las bases tradicionales de la *paideia*. Por su parte, Nietzsche vuelve a mostrarse aquí ambivalente. Si el elemento dialéctico quedaba reducido en *El nacimiento de la tragedia* a un recurso silogístico del hombre teórico catalogado de optimista y superficial, en cambio, en las lecciones de Basilea hay destellos de su potencial crítico. Pero la sugerencia queda ahí tan sólo esbozada, sin mayor precisión. Ahora bien: que se trata de un reconocimiento de la vertiente agonística de la dialéctica platónica parece corroborarlo el aforismo 544 de *Aurora*, donde se habla del «júbilo permanente que atraviesa cada réplica y contrarréplica en los diálogos de Platón», y se describe en términos positivos cómo se combina en ellos «el sobrio y riguroso juego de los conceptos» con un nuevo sentimiento de «embriaguez». ¿A qué tipo de *Rausch* puede estar refiriéndose aquí Nietzsche? En un fragmento póstumo del cuaderno de apuntes fechado entre otoño de 1885 y otoño de 1886 leemos: «*Embriaguez de la dialéctica*, como conciencia de ejercer con ella un dominio de sí — como instrumento de la voluntad de poder»⁵⁸. El argumento

55 F. Nietzsche, *Aurora*, OC III, p. 639.

56 JGB, § 231 = OC IV, p. 392.

57 I. Hoyos, «Estéticas y políticas de la existencia en la literatura antigua: las lecturas de Foucault y Nietzsche», en *Badebec* (2017), vol. 7, nº 13, pp. 260-278.

58 FP IV, p. 107, 2 [104], de otoño de 1885-otoño de 1886.

se completa, curiosamente, en una obra de madurez como *Crepúsculo de los ídolos*. Pese a dedicar todo un apartado a contar cómo el resentimiento plebeyo de Sócrates acabó arrastrando a Platón a la decadencia, en otro pasaje Nietzsche reconoce dentro del estilo de la filosofía platónica algo «que tendría que definirse más bien como una competición erótica, como una prosecución e interiorización de la antigua gimnasia agonal y de sus *presupuestos...* ¿Qué surgió finalmente de esta erótica filosófica de Platón? Una nueva forma artística del *agón* griego, la dialéctica...»⁵⁹.

Así, al final del desciframiento nietzscheano del platonismo resurge el *monstruum* — como también ocurría, aunque en otro sentido, en la lectura foucaultiana—, esa rara hibridación que se resiste a resolverse en un único sentido. Nietzsche detecta en la dialéctica la pervivencia crepuscular del componente agonístico de rivalidad, de deseo de conquista y superación, que ofreció los mejores frutos de la cultura griega; pero observa asimismo cómo el pulso dialéctico acaba cediendo a su lado menos noble, a la quiebra de toda armonización entre razón e instinto, consumada con la proclamación de un mundo trascendente donde habitan las verdades eternas: *Incipit metafísica*. O, al menos, eso nos cuenta el famoso capítulo de *Crepúsculo de los ídolos* titulado «Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en fabula». En realidad, Nietzsche ya había referido años atrás este proceso de fabulación que lleva al ser humano a una delirante entronización («Yo, Platón, soy la verdad»). Lo había hecho en las primeras líneas de su ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, concediendo al relato «filosófico-universal» de esos animales fabuladores que somos una cierta dimensión cósmica, pero, sobre todo, una rotunda dimensión cómica, al comparar nuestros afanes con los de un mosquito que, consciente de sí, se sintiera por unos instantes «el centro volante del universo»⁶⁰. Por eso Nietzsche prefirió marcar distancias y no quiso confesar del todo la afinidad que sentía con aquel extraño filósofo griego: la percibió en sus ambiciones, en sus tentativas, en sus momentos de exploración, en ciertos registros de su *pathos* de la verdad o en los rasgos agonísticos del ejercicio dialéctico. Pero nunca en el contenido de su teoría de las ideas.

Foucault fue acaso más sutil a propósito de esta dimensión del platonismo y supo hallar, en su confluencia con la *parresía* socrática, una vía de encuentro con el carácter abierto de su propia labor. Puede que leyera con especial provecho lo que en un pasaje de *El político* —ese diálogo situado tras aquellos que cuestionan la teoría de las ideas— el extranjero que dialoga

59 F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, OC IV, pp. 666.

60 Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, OC I, p. 609. Merece la pena recordar que este inicio de este ensayo está tomado del escrito «Sobre el *pathos* de la verdad» (cf. OC I, p. 547).

con Sócrates comenta sobre el etnocentrismo de los griegos, quienes, por una mala aplicación del método de la *diaíresis*, dividen precipitadamente en dos a todo el género humano, «al igual que quizás haría cualquier animal que pudiéramos figurarnos dotado de razón, como, por ejemplo, una grulla»⁶¹; puede que viese en esa grulla con tan alto concepto de sí invocada por Platón una prefiguración de aquel mosquito de ego hipertrofiado mencionado por Nietzsche. En lugar de entender la búsqueda del *eidōs* como una apetencia de cierre epistémico en torno a un fundamento firme de verdad, Foucault quiso interpretarla como un desplazamiento y un enrarecimiento de las respuestas consabidas. Frente a la completa codificación de una moral como la imperante en el mundo clásico griego, que instruía de modo minucioso acerca de a quién amar, en qué posición, con qué frecuencia, a qué edad, etc., percibió hasta qué punto la pregunta socrático-platónica acerca del amor contribuye a desbaratar la normalización de la *doxa* y la arroja al vértigo de un no saber ya de qué se estaba hablando. Llegado a ese punto, el discurso que pretenda decir la verdad ya sólo podrá hacerlo desde una íntima ligazón con la propia vida, con el estilo de vida adoptado; pues de lo que se trata no es de sentar cátedra, sino de dar a la propia existencia una forma que haga que merezca la pena vivirla y, llegado el caso, estar dispuesto a morir por ella⁶².

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBEY, R., *Nietzsche's Middle Period*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
 ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., «Introducción», en M. Foucault, *La parrésia*, edición y traducción de Jorge Álvarez Yágüez, Madrid: Biblioteca Nueva, 2017, pp. 25-92.
 ANDLER, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris: Gallimard, 1958.
 ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche's Search for Philosophy on the Middle Writings*, New York: Bloomsbury, 2018.
 ATACK, C. «Plato, Foucault and the conceptualization of parrhesia», en *History of Political Thought*, nº 40, 2019, pp. 23-48.
 BARRIOS CASARES, M., *La voluntad de poder como amor*, Madrid: Arena Libros, 2007.
 BARRIOS CASARES, M., *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid: Abada, 2019.

61 Platón, *El político*, en Platón, *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988, p. 513, 263d.

62 Así leyó también Foucault — en franca controversia con Nietzsche — las últimas palabras de Sócrates, entendiéndolo *el gallo debido a Asclepio* invocado por el pensador griego en el trance de la muerte no como pago al dios por permitirle alcanzar la verdadera vida en el más allá, sino como agradecimiento por haber propiciado que mantuviera la salud de ánimo y el coraje suficientes para no desertar de su postura ética, para vivir una vida de verdad hasta sus últimas consecuencias, aceptando finalmente beber la cicuta. Sobre este tema, Marta Larrauri escribió hace años un precioso artículo, que sigue siendo de referencia: M. Larrauri, «La vida eterna», en *Er, revista de filosofía*, nº 16, 1994, pp. 73-84.

- BARRIOS CASARES, M., «Prefacio» a *Ecce Homo*, en F. Nietzsche, *Obras completas volumen IV: escritos de madurez II y complementos a la edición* (=OC IV), edición dirigida por Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos, 2016, pp. 775-780.
- BOUVERESSE, J., *Nietzsche contra Foucault: sobre la verdad, el conocimiento y el poder*, Madrid: Ediciones del Subsuelo, 2020.
- CHAMORRO, E., «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)», en *Revista de Estudios Sociales*, 75, 2021, pp. 2-14.
- FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 1988.
- FOUCAULT, M., «Philosophie et psychologie», en M. Foucault, *Dits et écrits I: 1954-1969*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris: Gallimard, 1994, pp. 438-448.
- FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France (1982-1983)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, Madrid: Akal, 2011.
- FOUCAULT, M., «Estructuralismo y postestructuralismo», en M. Foucault, *Obras esenciales*, trad. Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, 2014, pp. 951-974.
- FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros, II: curso en el Collège de France (1983-1984)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, Madrid: Akal, 2014.
- FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*, Madrid: Siglo XXI, 2019.
- FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France (1982)*, edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, Madrid: Akal, 2021.
- FOUCAULT, M., *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo Grenoble, 1982 / Brekeley, 1983*, edición y aparato crítico de Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, introducción de Frédéric Gros, edición en español al cuidado de Edgardo Castro, Buenos Aires: Siglo XXI, 2022.
- HAN, B., *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, California: Stanford University Press, 2002.
- HOYOS, I., «Estéticas y políticas de la existencia en la literatura antigua: las lecturas de Foucault y Nietzsche», en *Badebec*, vol. 7, n° 13, 2017, pp. 260-278.
- LARRAURI, M., «La vida eterna», en *Er, revista de filosofía*, n° 16, 1994, pp. 73-84.
- NIEMEYER, Ch. (ed.), *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*, edición española de Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos póstumos* (=FP), 4 vol., Madrid: Tecnos, 2006-2010.
- NIETZSCHE, F., *Obras completas*, (=OC), 4 vol., Madrid: Tecnos, 2011-2016.
- NIETZSCHE, F., *Introducción al estudio de los Diálogos de Platón* (= IDP), edición, traducción y notas de Manuel Barrios Casares, Madrid: Tecnos, 2019 (recogida también en OC II, 2013).
- PLATÓN, *El político*, en Platón, *Diálogos V*, Madrid: Gredos, 1988, pp. 483-617.

- SÁNCHEZ MADRID, N., «La parresía como eje de la gubernamentalidad antigua: *El gobierno de sí y de los otros (1982-1982)*», en J. L. Moreno Pestaña (ed.), *Ir a clase con Foucault*, Madrid: Siglo XXI, 2021, pp. 289-309.
- SÁNCHEZ MECA, D., *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid: Tecnos, 2005.