

## Voluntad de verdad y confesión: sobre la continuidad del ascetismo de Nietzsche a Foucault

### Will to Truth and Confession: about the continuity of ascetism from Nietzsche to Foucault

DIEGO ANTONIO TICCHIONE-SÁEZ<sup>1</sup>

Universidad Complutense de Madrid, España

diticchi@ucm.es

Fecha de recepción: 21/04/2026

Fecha de aceptación: 03/06/2026

#### Resumen

En la obra de Foucault, la interrogación nietzscheana por la posibilidad de un conocimiento foráneo a la verdad y el error sufre una inversión, que se transforma en la pregunta por la posibilidad de una verdad que no sea del orden del conocimiento. En el presente artículo intentaré mostrar que dicha pregunta recibe una orientación ética que no abandona los planteamientos nietzscheanos sobre la vida y su relación con la verdad, sino que, por el contrario, busca ofrecer un basamento material a la historia de la voluntad de verdad, sosteniendo que este es la práctica de la confesión, y que esta debe ser entendida como una forma de relación espiritual entre *ethos* y verdad, lo que hace de la confesión una práctica ascética capaz de explicar la vigencia de la noción de voluntad de verdad

#### CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

**En APA:** Ticchione-Sáez, D. (2026). Voluntad de verdad y confesión: sobre la continuidad del ascetismo de Nietzsche a Foucault. *Resonancias Revista de Filosofía*, (21), 43-57. DOI: 10.5354/0719-790X.2026.83963

**En MLA:** Ticchione-Sáez, D. "Voluntad de verdad y confesión: sobre la continuidad del ascetismo de Nietzsche a Foucault". *Resonancias. Revista de Filosofía*, no. 21, 2026, pp. 43-57. DOI: 10.5354/0719-790X.2026.83963

**Palabras clave:** voluntad de verdad, confesión, ascesis, *ethos*, vida.

**Keywords:** Will to Truth, Confession, Askesis, Ethos, Life.

<sup>1</sup> <https://orcid.org/0000-0002-4261-3986>

## Abstract

Abstract: In Foucault's work, the Nietzschean inquiry into the possibility of a knowledge external to the truth and the error undergoes an inversion, transforming into the question concerning the possibility of a truth that does not belong to the order of knowledge. In the present article, I will attempt to demonstrate that this question receives an ethical orientation that does not abandon Nietzschean propositions regarding life and its relationship with truth; on the contrary, it seeks to provide a material foundation for the history of the will to truth, arguing that this foundation is the practice of confession, and that the latter must be understood as a form of spiritual relationship between ethos and truth, which renders confession an ascetic practice capable of explaining the currency of the notion of the will to truth.

|

*¿Hasta qué punto soporta la verdad la incorporación?  
—esa es la pregunta, ese es el experimento.*

Nietzsche. *Gaya Ciencia* §110.

Para Nietzsche (2014c), la verdad debió haber sido un producto tardío e impotente del conocimiento, que solo obtuvo su fuerza normativa y orientativa una vez que las sociedades hallaron en ella cierta utilidad, hasta haberla convertido en un valor supremo (pp. 795-796). Ahora bien, ¿qué debemos admitir para pensar a la verdad como una consecuencia del conocimiento y no como su sello distintivo?

Al respecto, Foucault (2024), en su inédito *Nietzsche*, plantea que ‘conocimiento’ y ‘verdad’ son ambas falsificaciones (*Verfälschung*), pero mientras aquel era un cúmulo de intentos del cuerpo para incorporar una realidad que le resultaba extraña, esta última se dirigió contra estos intentos, dividiendo lo que en estos había de útil e inútil para la mantención de géneros de vida, es decir, planteando cesuras entre aquello que pertenece al orden del conocimiento y aquello que precisa ser excluido de él; a saber: el cuerpo desde el que surge, por ser él un cúmulo de obstáculos para captar lo inmutable y puro, y la realidad en la que se enraíza, por ser una ilusión que es solo un derivado imperfecto de una configuración ideal perfecta (pp. 158-161). Con ello, no fue sino hasta mucho después del nacimiento del conocimiento que la verdad pudo cobrar valor al interior de las sociedades, justamente cuando estas, queriéndola, olvidaron que ella es esencialmente una falsificación que se instaura sin cesar sobre el conocimiento, volviéndolo cada vez más transparente para sí mismo, al punto de divinizarlo, para luego destruirlo (pp. 174-182).

Ciertamente, para Nietzsche (2014c), el origen de la verdad, como producto tardío, traidor e impotente del conocimiento, en principio indiferente ante lo verdadero y lo falso, tiene a la base los instintos de negación, duda y sospecha, o, en suma, el escepticismo ante los logros del conocimiento mismo. Más aún, sin estos instintos, contrarios a los que impulsaron al animal humano a conocer, no habría sido posible para occidente hacer del ‘conocimiento verdadero’ una misión sagrada, ni tampoco lo hubiese sido la figura del sabio, menos aún lo hubiese sido creer en la verdad como un elemento indispensable para la mantención de la vida (p. 796). En este sentido, el análisis nietzscheano del origen de la verdad no tiene la forma de una fundamentación interna de la verdad, sino la de un análisis de sus condiciones de emergencia al interior de la vida, entendida desde su más propia contingencia y finitud.

Ahora, más allá de que Nietzsche recurra a una fisiología *sui generis* (Lucci, 2020, pp. 11-15) para explicar y problematizar la emergencia de la verdad, desde la que esta se revela como una vía ascética para el mantenimiento —más no la superación— de determinados géneros de vida<sup>2</sup>, el alcance de su planteamiento permite justamente problematizar el porqué de su existencia, junto con el sentido que tiene al interior de la vida humana, lo que será apropiado y transformado por Foucault (2020) en lo que él llamará “la sorpresa epistémica” (p. 249):

El asombro ontológico es sin duda que hay ser y no nada; la sorpresa epistémica es que exista la verdad, y quiero decir que hay un juego de la verdad y el error, y no simplemente un juego del deseo y la aversión, el amor y el odio, lo útil y lo nocivo, lo eficaz y lo ineficaz (...) La sorpresa epistémica no se refiere a la posibilidad misma del conocimiento, sino a la existencia del juego verdadero/falso, y a la historia indefinida de ese juego que prosigue, se reinicia, se transforma, se desplaza (Foucault, 2020, pp. 249-250).

Como logra ver E. Salanskis (2025) leyendo el inédito *Nietzsche* de Foucault (2024), la sorpresa de la que nos habla el filósofo de Poitiers encuentra su núcleo actitudinal en la filosofía de Nietzsche por dos motivos: (1) porque en ella se diagnostica cuán cansada, escéptica y débil se encuentra la cultura occidental por aún creer en la verdad (Salanskis, 2025, pp. 78-79), y (2) porque, por ello mismo,

---

<sup>2</sup> Si seguimos la pista del §188 de *Más allá del bien y el mal*, en donde Nietzsche (2014e) sostiene que “toda moral es un trozo de tiranía contra la «naturaleza», también contra la «razón» y que “lo sorprendente es que todo lo que sobre la tierra existe y ha existido en materia de libertad, sutileza, audacia, baile y seguridad magistral, bien en el propio pensar, bien en el gobernar, hablar y persuadir, tanto en las artes como en las costumbres morales, se ha desarrollado solo en virtud de la «tiranía de tales leyes arbitrarias»” (p. 355), podemos sostener que ‘la verdad’ es, bien un estadio de petrificación de un sistema moral contra el cual puede erguirse una forma de vida que se tiraniza a sí misma para vivir de otro modo, bien la vía a través de la que dicha tiranía de la moral se sostiene a sí misma como real e independiente de los cuerpos en los que se vuelve real.

es posible efectuar un desplazamiento al interior de las interrogantes filosóficas tradicionales, para dejar de asumir que existe una verdad sobre la realidad y nosotros mismos, y, en cambio, desnudar los esfuerzos que hemos realizado para mantener esta creencia, señalando cómo ellos nos han transformado tanto a nosotros como a la verdad y nuestra creencia en ella, esto es, leyendo a la verdad en clave ascética (pp. 80-81).

Con todo, de acuerdo con D. Lorenzini (2025), el gesto de Foucault no constituye una continuidad de la filosofía nietzscheana, sino más bien un punto de inflexión con respecto al problema de la verdad (Lorenzini, 2025, pp. 97-98): en términos esquemáticos, si para el filósofo de Röcken, la filosofía histórica debe preguntarse por qué quiere quien sostiene tal o cual verdad, retrotrayendo la verdad sostenida a la voluntad que la sostiene, y esta al modo de vida que se esfuerza en producir (Nietzsche, 2014c, pp. 850-851), para el filósofo francés la verdad debe ser examinada a través de las relaciones de poder que instaure mediante distintos tipos de actos de habla —como la profecía, la parrhesía, la pedagogía, la adivinación, la burocracia, entre otros— (Foucault, pp. 40-42). Si llevamos esta inflexión a sus más altas consecuencias, podemos sostener que participar de la historia de la verdad no se traduce, a diferencia de Nietzsche, en un ascetismo dirigido necesariamente a la mantención de un sistema moral contrario a la vida y la animalidad que nos constituye, sino, antes bien, en formas de ascesis que hacen de la verdad un elemento diferencial con respecto a los sistemas morales; es decir, formas de vida que mantienen una oposición, manifestada en carne propia, a las normas que componen la moralidad de las costumbres de una civilización o una cultura.

Pero mientras Lorenzini considera que esto constituye una diferencia de segundo orden entre las filosofías del pensador de Poitiers y el de Röcken, parece que para ambos filósofos la inquietud por la verdad toma la forma de una morfología histórica de la voluntad de verdad, en tanto en cuanto ella ofrece indicios sobre las prácticas que han configurado las maneras en las que nos comprendemos a nosotros mismos (Nietzsche, 2014e, pp. 354-356; como se cita en Foucault, 2024, p. 365). En este sentido, a diferencia de Lorenzini, me parece pertinente preguntarnos no por las diferencias en sus modos de abordar el problema de la relación entre ascesis, verdad y lo que somos, sino, de modo distinto, examinar cómo entiende Foucault la relación que nosotros, en cuanto sujetos modernos, mantenemos con la verdad, lo que equivale a preguntarnos por los nexos entre su genealogía del sujeto moderno (Foucault, 2016, p. 43) y la historia en la que, según Nietzsche, el mundo verdadero acaba convirtiéndose en fábula (Nietzsche, 2014b, pp. 634-645).

Es sabido que el Foucault tardío, en su examen de las prácticas ascéticas de la época grecorromana, admite este tipo de prácticas no solo como objeto de

estudio, sino, antes bien, como eje o ámbito de estudio de la historicidad de la subjetividad, pero esto mismo ha generado debates sobre la coherencia de los presupuestos de la filosofía foucaultiana, que, a vuelo de pájaro, plantean el siguiente problema: si es el caso que ‘el sujeto’ es una formación histórica que debe ser entendida desde las prácticas que lo han constituido, ¿cómo admitir que el ‘sujeto’ puede relacionarse consigo mismo sin suprimir el carácter histórico de dicha posibilidad? (Han-Pile, 2002; Nusbaum, 2003; Berger, 2020; Irrera, 2025).

Frente a este problema, considero, extrapolando los planteamientos Salanskis (2025) y Lorenzini (2025), que la autorremisividad de la subjetividad —i.e. que podemos relacionarnos con nosotros mismos— debe ser leída en términos ascéticos, pero que esta lectura no debe obviar, como comenta Peters (2022), que para Foucault el problema de la verdad en la modernidad no supone una supresión de las prácticas ascéticas de lo que Lorenzini (2025) llama el “ascetismo del devenir” (pp. 93-95), sino, más bien, su ocultamiento en la presunción de que, por un lado, nos encontramos facultados para conocer la verdad y, por otro, que esta solo tiene efectos del orden del conocimiento<sup>3</sup> (Peters, 2022, pp. 1938-1940). En estos términos intentaré iluminar mostrar qué quiere decir que autorremisividad, junto con el lugar que ocupa la verdad en esta, y, con ello, su propio carácter histórico, deba ser entendida en términos ascéticos, mostrando que las asunciones de los planteamientos de Nietzsche y Foucault en cuanto lector de él desmantelan el supuesto que hacen legítima la pregunta del párrafo anterior —esto es, que existe un sujeto que puede relacionarse consigo mismo y, luego, que es ascético.

Para partir, considérese que tanto para Foucault y Nietzsche la verdad solo puede existir como resultado de ejercicios ascéticos, esto es, actividades de autoplastia de diverso orden —físico, psicológico, moral, entre otros— (Sloterdijk, 2012, p. 47), pero, a la inversa, la verdad o los discursos verdaderos funcionan como guías de comportamiento que van más allá del orden del conocimiento, incrustándose en la inmediatez de nuestra autocomprensión con el fin de procurar la conservación de nuestra cultura y nuestras formas de vida (Foucault, 2020, pp. 25-27; Nietzsche, 2014d, pp. 511-512). Con ello, la verdad misma se vuelve real, y circula a través de la cultura mediante la formación del ethos (*ἦθος*) o “sustancia ética” de cada individuo como heredero de una cultura (Foucault, 2011, pp. 32-33) o, en términos nietzscheanos, a través de la incorporación de la “camisa de fuerza”, en la que nuestros instintos se ven constreñidos a una forma de autogestión, que no es sino expresión de la incorporación de la moral que nos circunda (Nietzsche, 2014d, pp. 485-486; Lucci, 2020, pp. 91-93; Ridley, 1998, pp. 20-22).

---

<sup>3</sup> Esta presunción se encuentra incoada en lo que Foucault llamará “el momento cartesiano”. Para comprender en qué medida hay ascesis en este momento, léase Lorenzini, D. (2023). Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes’ Meditations. *Theory, Culture & Society*, 40(1-2), 139-159.

*Ethos*, o modo de vida, por tanto, es una manera de nombrar lo que somos, entendiendo que ello es siempre un proceso de autodeterminación práctico y relacional, enraizado en un entramado cultural que se ve históricamente configurado por nuestras propias costumbres. Por esto mismo, el concepto de *ethos* permite pensar en nuestra relación con la verdad, sin suponerla como una condición necesaria de las relaciones que mantenemos con la realidad y nosotros mismos, sino antes bien, como un elemento que tiene una realidad intrínsecamente ascética o, lo que es lo mismo, afirmada, sostenida y modificada en ejercicios ascéticos.

Pero pensar a la verdad en el marco de la ascesis (ἄσκησις) no es asunto nuevo para las investigaciones sobre la filosofía foucaultiana y su relación con la obra de Nietzsche: Como declaraba Foucault (2002) en su curso *La hermenéutica del sujeto*, impartido en el Collège de France entre 1981 y 1982, ya en diversas comunidades de la Grecia arcaica y, sobre todo, durante el período de sincretismo cultural entre Grecia y Roma, así como en la irrupción y lenta expansión del cristianismo, el vínculo que se comprendió entre nosotros y la verdad denotó explícitamente un carácter espiritual que resultaba decisivo para la conducción de la vida propia, i.e. suponía que debíamos llevar a cabo ciertas transformaciones para encarnarla en nuestra propia vida, lo que habría resultado soterrado una vez que acaece el “momento cartesiano” que abre paso a la modernidad (pp. 33-35). Siguiendo al Foucault (2023) de *Le discours philosophique*, este momento se habría caracterizado por la transformación de ‘el alma’, ‘dios’ y ‘el mundo’: ellos dejan de ser objetos de investigación filosófica, para pasar a ser funciones operacionales del discurso filosófico moderno, que dispensan al sujeto de tener que realizar transformaciones que no sean del orden de la pura intelección, por valerse de un sujeto discursivo que opera como principio universal capaz de organizar las operaciones del discurso filosófico mismo (Foucault, 2023, pp. 99-100; 2010, p. 247). Esto es relevante por cuanto da cuenta de que, desde el momento cartesiano, seríamos partícipes de una cultura que no solo habría marginalizado la relación entre *ethos* y verdad escondida en cada juicio moral<sup>4</sup> (Peters, 2022, p. 1937; Foucault, 2024, p. 204) —al punto de hacer aparentemente imposible la idea de un βίος ἀληθής, como *illo tempore* fue reconocida la vida del cínico antiguo (Foucault, 2010, pp. 256-257)— sino que habría dejado fuera de juego la dimensión explícitamente ascética de los discursos filosóficos.

---

<sup>4</sup> Al respecto, la propuesta nietzscheana de una tipología de los afectos, esbozada entre los párrafos §186 al §188 de *Más allá del bien y el mal* (Nietzsche, 2014e, pp. 354-356), solo es posible en la medida en que se introduzca la personalidad y la voluntad del autor de determinado juicio moral, despachando con ello la presunción de que los juicios morales, en general, puedan ser examinados con independencia de la subjetividad, o, mejor dicho, del *ethos* desde el que ha surgido.

Ahora bien, tanto de manera previa como posterior al acontecimiento del pensar cartesiano, la lectura de Foucault sobre la verdad es profundamente nietzscheana. En efecto, el problema de que la verdad sea leída en términos ascéticos no tiene que ver con los alcances que nos procura esta perspectiva de pensamiento, sino el costo con el que se las ven las distintas sociedades occidentales al organizarse en base a la creencia en la verdad. Al respecto, en su inédito Nietzsche, el filósofo francés declara lo siguiente:

La vérité est donc à l'ordre de la vie. Plus celle-ci est vigoureuse et exigeante, plus sera forte, contraignante et lourde la vérité ainsi imposée. Mais du même [coup,] plus on s'avancera dans la voie de cette falsification, de cette fraude mensonge qui emporte avec soi le « vouloir que ça ne change pas », le « vouloir que ça ne soit pas différent » propre à la volonté de la vérité. On s'enfonce donc dans cette dénégation que l'affirmation de vérité ne cesse de dénoncer ensuite et de redistribuer comme illusion, apparence, mensonge, erreur. Sous les pas de la vérité, l'erreur ne cesse de fourmiller et de s'épaissir (Foucault, 2024, p. 203)<sup>5</sup>.

Por tanto, extrapolando los planteamientos de D. Lorenzini (2021) sobre la lectura de Foucault a las meditaciones metafísicas de Descartes, podemos decir que no es cierto que estemos en una época que haya abandonado un vínculo ascético con la verdad o que, como sostiene Nietzsche (2014d), este encuentre su más alta expresión en la figura del científico que busca su propia supresión en la búsqueda de la verdad (pp. 549-556). Por el contrario, las sociedades de la actualidad, caracterizadas por apoyarse cada vez más en la producción de evidencia científica para gobernar a su población, estarían obsesionadas con producir y controlar la verdad de cada ser humano, haciendo de nosotros animales profundamente confesionales, llevados a tener que descifrar una verdad sobre nosotros mismos que nunca puede ser suficiente ni definitivamente descifrada (Foucault, 2014b, pp. 28-29). Pero, según parece, para Foucault sería justamente la confesión lo que vehicula el uso de la ciencia, y lo que, en suma, sostendría la creencia de que podemos conocer verdades acerca de nosotros mismos, de que esas verdades existen, y que intentar descubrirlas es bueno para nuestro propio florecimiento. Ahora bien, si todo esto es el caso, cabe entonces preguntarnos: ¿en qué medida la confesión nos permite entender la existencia de la verdad en términos ascéticos, y cómo ello habla también del carácter histórico del *ethos*?

<sup>5</sup> Para este pasaje, propongo la siguiente traducción: “La verdad, entonces, es del orden de la vida. Mientras más vigorosa y exigente es esta, más fuerte, vinculante y pesada será la verdad así impuesta. Pero al mismo tiempo, más avanzaremos en la vía de esta falsificación, de esta mentira fraudulenta que lleva consigo el “querer que las cosas no cambien”, el “querer que las cosas no sean diferentes”, propia a la voluntad de la verdad. Nos hundimos entonces en esta negación [de la vida] que la afirmación de verdad no deja de denunciar y redistribuir como ilusión, apariencia, mentira, error. Bajo los pasos de la verdad, el error no deja de proliferar y esparcirse”.

## II

*La confesión mantiene una extraña relación con el problema de la verdad (...)  
En cierto sentido, siempre es verdadera (si es falsa, no es una confesión).*

Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*. Conferencia inaugural.

La confesión es un acto de habla, a lo menos, curioso: quien confiesa expone algo íntimo acerca de sí mismo a alguien, pero, por lo mismo, su confesión se hace en los términos interpretativos del otro, tal que establece una asimetría de poder con dicho otro, y a ello le atribuimos la creencia de que, por haber confesado, el confesante ha sufrido una modificación en lo más profundo de su ser (Foucault, 2014b, pp. 24-27).

Esta extraña relación entre *ethos*, verdad y confesión es capital para el pensador de Poitiers por dos motivos: a nivel histórico, la confesión ha sido una práctica que, desde su expansión fuera de los centros monásticos entre los siglos VII y VIII d. C. (Foucault, 2014a, pp. 255-256) ha tenido cada vez mayor lugar en la formulación de las técnicas de gobierno, y, a nivel filosófico, pareciera ser que, más allá de las formas que tome, produce una autocomprensión que hace de su opacidad un problema y un espacio de autodesciframiento (Foucault, 2014b, pp. 27-29) que se realiza, sin embargo, a través de regímenes interpretativos que llevan al *ethos* a producirse a sí mismo en términos conceptuales (Nichols, 2014, p. 115). En este sentido, entre el desciframiento y la exposición de lo que somos, toma lugar un esforzado ejercicio destinado a mantener, en nuestro mismo *ethos*, la verdad producida sobre nosotros mismos, lo que desnuda a la confesión como una práctica ascética.

De acuerdo con Sloterdijk (2012), una práctica ascética es una actividad autoplástica que, mediante su repetición, modifica a quien lo realiza, produciendo en este la capacidad de repetir la actividad con cada vez mayores alcances (pp. 47-48). Al pensar en la confesión, el confesante es quien indaga en su propia interioridad, y es desde ella misma que debe extraer una verdad que debe ser enunciada para que la modificación de sí mismo, programada por la figura del confesor, tenga lugar, de manera tal que, si aquél se esfuerza en indagar y exponer lo que es, logra, con cada vez mayor profundidad, hacer de su propia vida un campo de observación, a la vez que hacer de sí mismo un elemento cada vez más aislado de lo que le acontece en su fuero interno (Foucault, 2014a, pp. 177-178, 354-356).

Frente a estas constataciones sostengo aquí que la centralidad de la confesión en la filosofía foucaultiana reside, justamente, en que ella es la práctica ascética mediante la que nos ejercitamos en seguir creyendo en la verdad o, para ilustrar aún mejor el punto: que la confesión es, desde un punto de vista histórico, el hilo conductor práctico, material de la voluntad de verdad que, como declarará Nietzsche (2014e) en el §1 de *Más allá del bien y el mal*, nos seguirá conduciendo a nuevos riesgos para la conservación de la vida de nuestra especie (p. 297). Pero no hay que olvidar en qué consiste nuestra voluntad, profundamente confesional, de verdad. Al respecto, en el §24 de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche (2014d) sostiene que:

«el hombre verídico, en ese sentido audaz y último que presupone la creencia en la ciencia, afirma de ese modo un mundo diferente al de la vida, la naturaleza y la historia; y en la medida en que afirma ese “otro mundo”, ¿qué? ¿no tiene precisamente por ello que — negar su contrapartida, este mundo, nuestro mundo?... Aquello sobre lo que se basa nuestra creencia en la ciencia sigue siendo una creencia metafísica, — que 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?.» (p. 553).

Para Foucault, el diagnóstico nietzscheano nos sitúa en los últimos episodios del mundo verdadero que se convierte en fábula (Nietzsche, 2014b, pp. 634-635; Foucault, 2024, pp. 206-207), es decir, entre el cansancio frente a la verdad, y la inquietud por retornar a un momento previo a la división entre ‘mundo aparente’ y ‘mundo verdadero’ efectuada por la verdad misma. Pero esto no quiere decir que el humano contemporáneo no quiera la verdad, pues su cultura la quiere y la demanda a través de ciencias —como la economía, la psicología, la medicina y la antropología— que hacen del humano una entidad abstracta y verdadera, producida para establecer un nudo cada vez más rígido entre técnicas de control, técnicas de producción de saber, y técnicas de regulación y modificación de uno sobre sí mismo (Foucault, 2016, p. 43; 2021, pp. 13-15). En último término, la verdad que queremos hoy, y por la que nos ejercitamos y nos encontramos en una situación de cansancio vital<sup>6</sup>, es la verdad científica del humano: aquella

<sup>6</sup> Esta situación es expresada por Nietzsche bajo la voz del adivino que lanza la siguiente profecía a Zaratustra: «— y vi venir una gran tristeza sobre los hombres. Los mejores entre ellos se cansaron de sus propias obras. Una doctrina se difundió y una fe corría junto a ella: “¡todo está vacío, todo es igual, todo ha pasado ya!”. Y desde todas las colinas se repetía: “todo está vacío, todo es igual, todo ha pasado ya”. Nosotros ya hemos cosechado: pero ¿por qué todos los frutos se pudrieron y se volvieron marrones? ¿Qué cayó desde la malvada Luna la noche anterior? Todo trabajo fue en vano, nuestro vino se volvió veneno, un mal de ojo quemó nuestros campos y nuestros corazones. Todos nos

que, antes que producir conocimientos objetivos, produce conocimientos indiferentes a la vida misma; es ante esta verdad que hoy nuestras confesiones toman la forma la autopublicación y la búsqueda de visibilidad.

No es de mi interés profundizar en las formas confesionales elaboradas actualmente en entornos virtuales. Antes bien, solo me interesa destacar que, ahí donde hay una relación entre *ethos* y verdad, esta última debe ser entendida como un cúmulo de ideales que, presentándose como independientes de los *ethos* de los que han surgido, buscan conservar un modo de vida a escala cultural, valiéndose de una economía de la salvación para ser puestos en ejercicio (Foucault, 2002, pp. 33-35). De allí mismo, como logra detectar Foucault leyendo el tercer tratado de la *Genealogía de la moral* (Nietzsche, 2014d), que para nosotros exista la verdad, implica la existencia de ideales que, en cuanto tal, se presentan como incondicionados frente a vidas que se ven condicionadas por ellos (Foucault, 2024, pp. 189-190), siendo este, a mi juicio, uno de los elementos decisivos en la comprensión que Foucault tiene a lo largo de la totalidad de su itinerario intelectual o, al menos, desde su experiencia como lector de Nietzsche (Peters, 2022).

Así las cosas, sostengo que la confesión, como práctica en la que *ethos* y verdad se relacionan, da cuenta de la continuidad de nuestra voluntad de verdad, entendida como una relación espiritual con la verdad, en donde se hace explícito un vínculo de lectura de Foucault a Nietzsche: quizá ya no queremos la verdad que tiene forma de conocimiento científico, gestada desde el “momento cartesiano” —en el sentido de que ya no es suficiente para la vida saberse facultada para adquirir conocimientos científicos—, pues ahora queremos otra verdad, una que no se entiende de antemano en términos cognoscitivos, sino en términos éticos, una que busca ligar la verdad a lo que desde antaño, y aún en la ciencia se asume como lo que esta debe rechazar: los elementos propios de la subjetividad, como su voluntad y su pasión (Foucault, 2024, p. 71), desacoplando del carácter ascético de la verdad su demostrabilidad en términos de conocimiento. Sin embargo, esto no quiere decir que asistamos a un retorno o reactivación de la espiritualidad tal como habría tenido lugar en la época grecorromana, pues, en términos metafóricos, haber despertado del sueño cartesiano implicaría disponer del conocimiento científico como vía de acceso a nosotros mismos, pero vernos gobernados por el impulso de protección frente a la vida que gobierna la voluntad de verdad de las ciencias, que vuelve a la vida una amenaza para sí misma.

---

secamos; y si el fuego cayera sobre nosotros, nos reduciríamos a polvo, iguales a la ceniza: — sí, hasta al fuego hemos conseguido cansar. Todos los pozos se nos secaron, y hasta el mar se retiró. ¡Todo suelo quiere rajarse, pero las profundidades no quieren devorarnos! “Ay, ¿dónde habrá un mar donde aún podamos ahogarnos?”: así suena nuestra queja — caminando sobre ciénagas poco profundas. En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir; así que continuamos velando y viviendo — ¡en cámaras mortuorias!» (Nietzsche, 2014a, p. 153).

En este sentido, considero que tanto para Nietzsche como Foucault, nuestra relación con la verdad no consiste en admitir que hay discursos que condicionan nuestro comportamiento —es decir, que los identificamos como juicios prescriptivos que nos conducen a delimitar nuestro actuar, y cuestionarnos a nosotros mismos en base a ellos, mas no a la inversa— sino en entender que el mundo en que nos desenvolvemos es esencialmente un mundo compartido que se encuentra constantemente configurado por las verdades que ejercitamos, guiando allí mismo la comprensión inmediata y teórica que podemos elaborar acerca de nosotros mismos y nuestro entorno. Esto es relevante porque nos lleva a entender que la ascesis funcionaría para estos autores como una vía de auto-capacitación de la vida, mediante la cual esta logra modificar, ampliar, especializar, profundizar el tipo de apertura a través del que se inscribe en su mundo, es decir, el modo en que articula y dinamiza el propio horizonte interpretativo que hereda. Pero ello quiere decir, además, que, por la ascesis misma, el *ethos* puede ser entendido como una expresión permanente, provisoria y dinámica de modificaciones de las fuentes desde las que se orienta —entendiendo que dichas fuentes son los discursos que sostienen un régimen de verdad.

Así las cosas, podemos decir, justamente por los modos de vida que hemos producido culturalmente a través de la confesión, obsesionados con la construcción y el descubrimiento de identidades propias, que seguimos siendo parte de la historia de la verdad, encontrándonos hoy en el nihilismo como situación cultural en la que querer refutar la verdad aún significa quererla, pero de una manera tal en la que esta ya no se vea escindida del terreno del *ethos*, sino que, de manera contraria, pueda hablar más que nunca de esta. Sin embargo, esto mismo se traduce en una proliferación de discursos disponibles para decir la verdad de nosotros mismos, y esta proliferación, a su vez, no provoca otra cosa que la desvalorización de todos los discursos; después de todo, si tantas verdades podemos afirmar sobre nosotros, ¿no es este movimiento una inflexión en la historia de la verdad como error que se convierte en fábula, justamente porque la proliferación de discursos confesionales suprime el valor de la verdad?

Ahora bien, justamente por habernos producido como entidades confesionales, hemos llegado a la creencia de que podemos hablar de lo que somos sin tener que atender al mundo en el que hemos llegado a ser lo que somos, siendo esto mismo parte de las interrogaciones críticas que se han dirigido contra el último Foucault, las cuales han acusado que la inserción de las prácticas ascéticas en sus ejes de reflexión solo ha implicado una tensión con respecto al carácter histórico de su propia genealogía. No obstante, la postura de Foucault es lo suficientemente robusta como para no tener que encargarse de este problema, incluso para eliminar los motivos por los que esto sería, en rigor, un problema filosófico:

Siguiendo a Nietzsche (2014e) en el §11 de *Más allá del bien y el mal*, solo ahí donde hemos olvidado que estamos inventando verdades sobre nosotros (pp. 610-611), podemos decir que tenemos la capacidad de descubrir verdades, y solo ahí donde hemos llegado a aceptar que estas verdades pueden y deben ser enteramente descubiertas por los mismos individuos de los que dichas verdades hablan, nos sabemos como sujetos capacitados para explicarse a sí mismos como fundamentos de sus propias verdades. Pero, de modo inverso, ahí donde nos damos cuenta de este olvido, la asunción de una subjetividad naturalmente facultada para descubrir una verdad en su interior, así como la asunción de que existe dicha verdad, caen por su propio peso, haciendo que la introspección deje de ser una vía de acceso privilegiada al autoconocimiento, para pasar a ser en una vía de ejercicio de poder de escala cultural. En última instancia, quien busque los fundamentos de la ascesis en una subjetividad trascendental, como Nussbaum (2003) o Han-Pile (2002), o escindida por naturaleza de su propio mundo, no quiere sino mantener mecanismos para refugiarse frente a la vida, mas por ello mismo solo logra empequeñecer su propio ser, al ligarlo con las verdades que funcionan como su refugio.

## Conclusiones

De acuerdo con el Nietzsche de Foucault (2024), la verdad no sería sino un movimiento de falsificación (*Verfälschung*) de la realidad, que se oculta a sí misma como verdadera a través de la instauración de lo falso. Es en este sentido que Salanskis (2025) ve que la ‘verdad’ para Foucault siempre provocaría cesuras o divisiones, entre aquello que le permite potenciarse y perdurar, y aquello que la embauca y la pone en tela de juicio. Bien conocemos estas distinciones, pues nuestra comprensión, y nuestras propias vidas, se mueven y elaboran entre ellas: verdadero-falso, normal-loco, sano-enfermo, rico-pobre, sabio-ignorante, activo-pasivo, masculino-femenino, entre múltiples otras.

Es frente a la existencia de estas cesuras, antes que a la justificación que podemos ofrecer de ellas, o incluso la fundamentación interna que estas ofrecen acerca de sí mismas, que Foucault (2020) plantea su propio asombro o, como él lo denominará, la “sorpresa epistémica” (pp. 241-248). ¿Por qué hay verdad hasta el día de hoy? ¿Qué esfuerzos hemos hecho, como cultura occidental, por mantener ‘la verdad’, qué forma tiene de acuerdo con dichos esfuerzos, y cuáles han sido los costos que hemos pagado en este prolongado acontecimiento de querer la verdad? ¿Dónde nos han llevado dichos esfuerzos, y en qué medida han protegido a ‘la verdad’ que han intentado hacer perdurar frente al devenir? Estas interrogantes, que se sitúan en una dimensión externa a la verdad misma,

nos dan cuenta de que el asombro epistémico de Foucault tiene su origen en el descubrimiento nietzscheano de que la verdad es un error que, por útil que haya sido, hoy solo lleva a la vida a su empequeñecimiento y autodestrucción.

Hablar sobre la verdad desde fuera de ella no significa, quizá, hablar desde fuera de un horizonte interpretativo, sino, antes bien, hablar sabiendo que ese horizonte se apoya en un terreno en el cual no encuentra ninguna justificación para existir, denunciando su arbitrariedad y los efectos que ha tenido sobre las vidas mismas de quienes se han visto conducidos a mantenerlo; significa asimismo enmarcar el acontecimiento que ella es al interior de la vida, y comprender esta última desde el radical devenir en el que tiene lugar, resistiendo la tentación de remitir este último a una instancia aislada de la contingencia y el azar.

Es por ello mismo que la interrogación nietzscheana, y, en consecuencia, foucaultiana, no busca cuestionar lo que declaramos como verdadero, sino el hecho mismo de que queramos mantener, en nuestras propias vidas, dichas declaraciones y, por tanto, la dirección de sus interrogaciones no será el qué es verdadero, sino los cómo queremos tales verdades, pues no sería sino en dichos movimientos de la vida que, aquello que hemos llamado ‘verdad’, tendría lugar. Pero esto supone que podemos hablar de la verdad como algo que, aun cuando antaño haya sido engendrada por la voluntad de reafirmación de diversos conocimientos útiles para la mantención y acrecentamiento de la vida, se encuentra hoy en día separada o, mejor dicho, emancipada del conocimiento y de las reglas que como humanidad hemos producido para la obtención de este; después de todo, ¿no es esto mismo lo que se piensa bajo el tan socializado concepto de ‘posverdad’?

En este sentido, lo que he intentado mostrar aquí es que para Foucault las nociones de *ethos*, ascesis y verdad, desde donde se comprende nuestra relación espiritual con la verdad, no articulan una negación de la voluntad de verdad, que ya en los inicios de su itinerario filosófico habría examinado a través de Nietzsche, sino la atestación de que seguimos aun siendo partícipes de la historia de esta noción, y que lo que nos ha conducido a través de esta historia no es sino la expansión de la confesión como una necesidad gubernamental, es decir, como una condición imprescindible para configurar nuestros modos de vida. Así, asistir a la quinta etapa del proceso en que el mundo verdadero se convierte en fábula significa que hoy nos encontramos en la época que busca negar la verdad, pero esta negación no consiste en un simple deshacerse de la verdad, sino en producirla cada vez más a través de la confesión, lo que se traduce tanto en una proliferación de discursos verdaderos, como en la radicalización de una cultura confesional, que no busca otra cosa que hacer de la opacidad de los individuos un material de explotación ascética.

Pero, justamente por encontrarnos en condiciones de constatar que la confesión funciona como el basamento material de nuestra voluntad de verdad, y

que esto lleva siendo el caso desde el cristianismo temprano, debemos preguntarnos: ¿puede leerse la historia de la confesión como la historia de la voluntad de verdad? Más aún, ¿podemos llevar la confesión más allá de lo que ella ya es?, ¿podemos hacer de nuestra interioridad un campo de mentiras con las que nos atrevamos a comprometernos? En último término, ¿podemos hacer que la confesión se convierta en una vía para una nueva forma de vida verdadera? ¿o, por el contrario, debemos inventar las vías para hacer que la confesión ya no pueda hacer nada sobre lo que somos?



## Referencias bibliográficas

- Berger, A. (2020). Foucault According to Stiegler: Techniques of the Self. En M. Faustino y G. Ferraro (Eds.), *The Late Foucault: Ethical and Political Questions* (pp. 73-87). Bloomsbury Academic.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2009). *Del gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2010). *Del gobierno de sí y de los otros II: El coraje de la verdad*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: función de la confesión en la justicia*. Curso de Lovaina, 1981. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. Curso en el Collège de France (1980-1981). Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2021). *Phénoménologie et psychologie*. Seuil.
- Foucault, M. (2023). *Le discours philosophique*. Seuil.
- Foucault, M. (2024). *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*. Seuil.
- Foucault, M. (2025). *Histoire de la vérité*. Vrin.
- Han-Pile, B. (2002). *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press.
- Irrera, O. (2025). «The Awful Difficulties of a Theory of the Will»: Foucault's Nietzschean Critique of Ideology. *Foucault Studies*, 38(38), 113-128. <https://doi.org/10.1353/fou.00017>
- Lorenzini, D. (2023). Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault's Readings of Descartes' Meditations. *Theory Culture & Society*, 40(1-2), 139-159. <https://doi.org/10.1177/0263276420980510>
- Lorenzini, D. (2025). Truth, Asceticism, and Becoming: Foucault with and against Nietzsche. *Foucault Studies* 38, 88-100. <https://dx.doi.org/10.1353/fou.00015>.
- Lucci, A. (2020). *La stella ascetica Soggettivazione e ascesi in Friedrich Nietzsche*. Inschibboleth
- Nichols, R. (2014). *The World of Freedom: Heidegger, Foucault, and the Politics of Historical Ontology*. Stanford University Press.
- Nietzsche, F. (2014a). Así habló Zaratustra. En D. Sánchez (Ed.), *F. Nietzsche, Obras completas Vol. IV. Obras de madurez II* (pp. 65-279). Tecnos.

- Nietzsche, F. (2014b). El crepúsculo de los ídolos. En D. Sánchez (Ed.), *F. Nietzsche, Obras completas Vol. IV. Obras de madurez II* (pp. 609-691). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014c). Gaya ciencia. En D. Sánchez (Ed.), *F. Nietzsche, Obras completas Vol. IV. Obras de madurez I* (pp. 703-905). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014d). La genealogía de la moral. En D. Sánchez (Ed.), *F. Nietzsche, Obras completas Vol. IV. Obras de madurez II* (pp. 439-560). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014e). Más allá del bien y el mal. En D. Sánchez (Ed.), *F. Nietzsche, Obras completas Vol. IV. Obras de madurez II* (281-437). Tecnos.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós.
- Peters, M. A. (2022). Ascetic self-cultivation, Foucault and the hermeneutics of the self. *Educational Philosophy and Theory*, 54(12), 1936—1941. <https://doi.org/10.1080/00131857.2020.1826302>
- Ridley, A. (1998). *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the Genealogy*. Cornell University Press
- Salanskis, E. (2025). The Hidden Asceticism of Knowledge: Rereading The Gay Science Genealogically with Nietzsche and Foucault. *Foucault Studies*, 38(38), 74-87. <https://doi.org/10.1353/fou.00014>
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Pre-textos.

