



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Miente, mente, que algo queda: un escrito acerca del discurso como herramienta del poder

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Natalia Andrea Bravo Jiménez

Profesor guía: Raúl Armando Villarroel Soto

Santiago 2021

Tabla de contenido

<i>Agradecimientos</i>	2
<i>Resumen</i>	3
<i>1. Introducción</i>	5
<i>2. Descripción del concepto de poder en Foucault y Deleuze: fuerza y resistencia</i>	8
2.1 Entre óleos y brochas: la analítica del poder en Michel Foucault.....	9
2.2 Tensión entre fuerzas: la recepción deleuzeana del poder en Foucault.....	13
2.3 ¿Qué es la voluntad de poder?	18
<i>3. El discurso y la retórica en su relación con el poder.</i>	22
3.1 Breve reconstrucción de las teorías acerca de la retórica	23
3.2 Cómo discurso y poder convergen: el caso del Príncipe en Maquiavelo	26
3.3 El lenguaje es retórica.....	29
3.4 Ética y retórica	33
<i>4. No nos conocemos: acerca del poder de la interpretación</i>	36
4.1 ¿Qué entendemos por «hermenéutica»?.....	37
4.2 Voluntad de poder e interpretación	40
4.3 Hacia una historia del presente: el análisis interpretivo como método genealógico	42
<i>5. Conclusión</i>	46
<i>6. Bibliografía</i>	48

Agradecimientos

Esta tesis no habría sido posible sin la ayuda de mis padres, quienes siempre me han incentivado a aprender y seguir mis pasiones. Este escrito final, culmine de mis estudios, es la máxima expresión de agradecimiento que puedo darles. Considerando las circunstancias en que fue escrita esta tesis, ellos construyeron el hogar en el cual comenzó a redactarse este escrito, desde sus primeras intuiciones hasta sus últimas oraciones.

A mi hermana, a quien tuve la suerte de tener como compañera de tantas reflexiones e ideas. Ha sido ella la que me ha enseñado a mirar el mundo con amor, aunque cueste, y cuánto podemos aportar desde las humanidades. A su lado me he ido forjando como pensadora y se que las dos tenemos algo valioso que entregar.

A mi querida abuelita, quien nunca entendió muy bien lo que yo estudiaba, algo de pensar le decía a sus amigas. Semana a semana nos compraba los libros de filosofía que venían en *Las Últimas Noticias* y sagradamente se encargaba de que llegaran a nuestra casa.

A Nicolás, quien desde nuestro primer seminario juntos creyó en mi y me brindó las herramientas para seguir perfeccionándome como investigadora. Muchas gracias por la paciencia y dedicación.

Al profesor Raúl Villarroel, quien fue mi profesor guía, me inspiró en primer año para incursionarme en el mundo de la ética y las problemáticas actuales las cuales fueron el origen de mi interés por la filosofía. Fue un honor trabajar junto a él.

Finalmente, a mis amigos y amigas, a mis primos y primas, tíos y tías, quienes escucharon mis pensamientos, me escucharon desde sus áreas y me aconsejaron para poder enriquecer este trabajo, así como también para poder hacer de este proceso algo mucho más ameno.

A todos y todas ustedes muchas gracias.

Resumen

«Miente, miente, que algo queda», es una frase que engloba una serie de variaciones dichas por diversos personajes a lo largo de la historia. La intención se mantiene fija: cuanto más repitas una mentira, más real ella se vuelve. Dicha frase ilustra lo poderoso que puede llegar a ser el lenguaje. Es tan potente, que tiene la capacidad de hacer realidad aquello que antes no lo era.

Frente a semejante panorama, podría pensarse que cualquiera es capaz de mentir lo suficiente hasta que ello se transforme en verdad. Sin embargo, la historia nos ha demostrado que hay algunas mentiras más fuertes que otras, incluso tan fuertes, que han tenido desenlaces tremendos para la humanidad.

Esta no es una investigación acerca de las mentiras *per se*, pero sí pretende analizar como es que una disciplina, que muchas veces se ha acusado por su falta de veracidad, permite realizar cambios en los sujetos, a saber, la retórica. Ella, desde Platón, ha sido apuntada como la disciplina de la pura ornamentación, donde la verdad ocupa un lugar optativo en ella. Frente a este temprano rechazo de dicha disciplina hay quienes comprenden que para ser escuchado, debemos disponer de las mejores armas. No son armas físicas, sino armas del lenguaje. Cicerón era de esta opinión al tratar de educar al orador perfecto y es Maquiavelo quien nos muestra en la práctica como la retórica ha de operar con *El Príncipe*.

Discurso y poder, ambos elementos intrínsecamente ligados. Afirmamos que todo discurso es poder. Tener la posibilidad de hablar frente a otros es estar haciendo uso de su palabra para expresar la propia opinión. Si discurso es poder, entonces ¿dónde queda la resistencia? ¿podemos dejar de estar seducidos por estas palabras que tienen el poder de transformar aquello que creíamos era verdad, incluso acerca de nosotros mismos?

Esta investigación se sitúa, primero, en la concepción foucaultiana del poder. El poder está en todos lados, por lo que no hay esquina libre de él. Contrariamente a lo que podría pensarse, la resistencia es posible, pero para ello, debemos considerar el poder al nivel que lo pone tanto Nietzsche, como posteriormente Deleuze: como una fuerza. Las fuerzas en tensión manifiestan esta resistencia que los individuos oponen a los agentes externos.

Ahora bien, ¿cómo se ve en la práctica esa resistencia? El modo escogido es el del lenguaje, por lo mismo habremos de comprender qué ha sido la retórica y cómo afecta a nuestra

realidad. Veremos que algunos discursos prevalecen por sobre otros, como mencionamos al comienzo: algunas mentiras son más fuertes. Ello se traduce en lo que Nietzsche entiende por «voluntad de poder», aquí entra la sección final de nuestra investigación.

La voluntad de poder que implica la victoria de una fuerza por sobre otra, o más bien, la asimilación de una fuerza por sobre otra, lo cual pone el acento en la interpretación. Por medio de esta última, somos capaces de comprender cómo o de qué calidad son estas fuerzas que nos atraviesan. La hermenéutica, el arte de la interpretación, en su origen fue concebida como un método utilizado para la comprensión de los textos. Luego, hacia comienzos del siglo XX se transformó, con Heidegger, en una interpretación de la vida. Nosotros nos situaremos entre ambas, entendiendo que los discursos son sobre la vida y la vida está atravesada por los discursos. Por lo tanto, desembocará en un método interpretativo que busca el origen de los valores en quienes fueron sus creadores, no un ente metafísico ni mucho menos Dios, sino en la misma historia humana, que ha sido encargada de definir lo que consideramos como bien y mal. A este método le llamamos genealogía. Es mediante la pregunta por la procedencia, y no la del origen, como nos volvemos más sospechosos de lo que se nos quiere hacer creer como verdad, y que culmina en un mejor conocimiento de quienes somos y que nos permite aportar desde nuestra propia vereda, en donde todos tenemos una historia que contar.

1. Introducción

El lenguaje ha sido esencial a lo largo de la historia de la humanidad. Por medio de él hemos logrado organizarnos, transmitir emociones y pensamientos, mandarnos, hasta crear relatos literarios, crear poesía, entre otros. Ha sido una herramienta que sin duda nos ha distinguido de los otros seres que habitan nuestro planeta, sin embargo, el dominio de esta herramienta nos ha llevado a diversos desenlaces. Para bien o para mal, el lenguaje, o bien los discursos, representan el vehículo por medio del cual viajan todo tipo de intenciones.

Como el tema de los discursos es un tema sumamente amplio, se hace necesario delimitar qué aspecto en específico es el que pretendemos abordar en este escrito. Diversos estudios de Michel Foucault han puesto en evidencia como es que discurso y poder están estrechamente ligados: ya sea en la prisión, en los gobiernos, en la locura, en la sexualidad.

En efecto, han existido diversas situaciones a lo largo de la historia, en donde el humano ha inventado una narrativa acerca de sí mismo, la cual implica una autoimposición de cómo puede o no llegar a ser: “Queréis crear todavía el mundo ante el que podéis arrodillaros: es vuestra última esperanza y última embriaguez” (Nietzsche, 2012, p. 262). Nuestro lenguaje nos ha permitido crear un mundo para nosotros, lo cual responde a una necesidad de ordenar lo desconocido, de crear categorías en las cuales podamos clasificar lo que nos rodea para así obtener una sensación de control.

El lenguaje nos ha permitido hacer muchas cosas como humanidad, mas la comodidad que este nos brinda, nos ha conducido a una indiferencia con respecto a nuestro propio origen. Se nos olvida que en un comienzo, las palabras con las cuales nos regimos o nos ordenamos, fueron designadas de manera arbitraria. Lo cual implica que no tienen su origen en un mundo metafísico, esto es, un mundo al que tratamos de acceder por medio de diversas abstracciones de la mente, al contrario, se trata de aceptar que aquello que podemos conocer, está en nosotros mismos.

Los discursos cuentan historias, y en la medida en que estos son poderosos, pueden contar las historias de otros contra de su voluntad. Este acto de violencia se ha repetido muchas

veces: lo que es normal, por oposición a lo que no es normal, lo que es puro, por oposición a lo impuro, lo antinatural, lo bárbaro, etc. Todas esas palabras se han utilizado para categorizar a grupos de personas, esas categorías algunas veces condujeron a la exterminación de grupos humanos, de nuevo, por palabras que nosotros mismos hemos inventado.

Frente a la arbitrariedad en la que opera el lenguaje, esta investigación pretende destacar el vínculo del poder y el discurso. Como revisaremos más adelante, el discurso no es un medio para tomar el poder: él es poder en sí mismo. Ello inevitablemente nos lleva a la pregunta acerca de la resistencia. Si el lenguaje media todas las cosas en nuestra vida: lo social, lo político, lo privado, etc. y el lenguaje mismo es poder, ¿cómo es posible entonces la resistencia?

Esta investigación consta de tres partes:

En primer lugar se centra en qué entendemos por poder. Rápidamente se evidencia que la postura que tomamos acerca del poder es la foucaultiana, en donde el poder no se tiene, sino que está en todos lados. Esto último, hará que el capítulo deba hacerse cargo de la posibilidad de resistencia frente a un poder omnipresente. La respuesta que encontraremos frente a esta encrucijada es que la resistencia es posible y que, de hecho, porque el poder es omnipresente, ella misma es posible. La lectura de autores como Gilles Deleuze, quien fue contemporáneo de Foucault e influenciado por Friedrich Nietzsche, nos permitirá situar el poder en una dimensión física comprendiéndolo como una fuerza.

En el segundo capítulo, se abordará la dimensión de los discursos y el poder. Primero describiendo lo que es la retórica, haciendo un recorrido por los exponentes clásicos y luego ejemplificando por medio de Nicolás Maquiavelo cómo es que poder y retórica, y por ende con el lenguaje, tienen esta unión que permite transformar la realidad de las personas.

En el tercer capítulo, explicaremos qué es la hermenéutica. La hermenéutica como el arte de interpretar, nos permitirá concluir en nuestra investigación que una manera de resistir frente a los discursos que se han escrito acerca de nosotros mismos es entender cuál es su origen (o procedencia como habremos de ver) y cómo es que dichos términos han llegado hasta lo que

son el día de hoy. La genealogía, como concluye dicho capítulo, es la vía por la cual desmembramos los discursos para ver cómo ellos operan sobre los sujetos.

Finalmente, a modo de conclusión de la investigación, enumeraremos una serie de problemáticas que pueden continuar investigándose a partir de la conexión entre discurso y poder.

2. Descripción del concepto de poder en Foucault y Deleuze: fuerza y resistencia.

El poder ha sido un término ampliamente estudiado en filosofía política. Usualmente se suele hablar de él como algo que se tiene, en un sentido puramente binario: aquél que tiene el poder versus aquél que no tiene el poder (Maquiavelo, Hobbes, etc.). Así había sido analizado en los estudios clásicos de filosofía política, a los que Foucault pretende ofrecer una alternativa (2008). Sin embargo, basándonos exclusivamente en los escritos donde se estudia el tema del poder en Foucault, digamos *Vigilar y Castigar* (1975) e *Historia de la Sexualidad* (1976), nos encontraríamos con la punta del iceberg de una analítica del poder que necesariamente debe ser complementada con otros escritos. La primera fuente a la que debemos recurrir para complementar los escritos foucaultianos, son los de Gilles Deleuze, en particular *Foucault* (1986).

El texto de Deleuze hace dos grandes aportes para nuestra investigación: en primer lugar, atendiendo a la relación de amistad entre Deleuze y Foucault, es evidente que hay mucho del pensamiento de Foucault que no fue expresado de manera escrita sino oral a través de conversaciones, esto porque sin la lectura de este análisis del poder foucaultiano de Deleuze nos quedaríamos con una lectura superficial e inacabada del asunto. La lectura deleuziana, renombra la concepción del poder como relación, tal como es definida en *Historia de la sexualidad* (2008), cambiándolo por el nombre de fuerzas, llegando al estrato físico de la analítica del poder¹. Además, el segundo gran aporte de este texto a nuestra investigación será trazar el camino hacia una de las más grandes influencias de Foucault para elaborar esta analítica del poder, esto es la voluntad de poder y las fuerzas en Nietzsche. Sin embargo, esto quedará mejor expuesto al revisar *Nietzsche y la filosofía* (1962) de Gilles Deleuze, lo que nos dará paso a la sección final del capítulo, qué es la voluntad de poder.

Deleuze erige el puente entre Nietzsche y Foucault, mas el rol de Deleuze no ha de ser visto como meramente instrumental y opcional, sino también como imprescindible. Como señala Miguel Morey en el prólogo a la versión en español del escrito de Deleuze:

Es del todo evidente la fuerte presencia de los trabajos de Deleuze sobre Nietzsche o Spinoza, *Diferencia y repetición y Lógica del sentido*, y el *Anti-Edipo*, por supuesto,

¹ Como veremos más adelante, ambos son términos que designan una misma cosa, en efecto, pueden ser utilizados indistintamente en cuanto ambos apuntan a lo mismo, sin embargo, hablar del poder como fuerza permite una ramificación del término que nos resultara mucho más fructífera.

pero también sus estudios sobre el cine, que subyacen de modo casi explícito al análisis de la problemática foucaultiana de lo visible y lo decible... (2015, p. 20)

Con esto, queremos establecer que una exposición acerca del poder foucaultiano debe, forzosamente, hacerse cargo de la lectura de Deleuze, en cuanto su estrecha relación e influencia no podría ser prescindida para entender en profundidad qué tenía en mente Foucault para establecer su propia analítica del poder. Es necesario aceptar que esta analítica tiene un poco de Deleuze en ella, así como la filosofía de Deleuze a su vez tiene un poco de Foucault en ella. De esta forma hibridamos este texto con otros escritos tanto de Deleuze como de Foucault en un devenir de lectura interminable (Deleuze, 2015).

A los textos ya mencionados de Foucault, se le sumará el examen de *Historia de la locura en la época*. Además, nos haremos cargo de la acusación a Foucault de plantear un modelo en donde no existe una esquina libre de poder, eliminando la posibilidad de resistencia. La salida a esta crítica será posible desde la descripción deleuzeana-nietzscheana del poder como fuerza.

2.1 Entre óleos y brochas: la analítica del poder en Michel Foucault

Una de las primeras referencias al poder en Foucault puede trazarse en su primer gran escrito *Historia de la locura en la época clásica* (1961). En ella, Foucault relata la historia de cómo los enfermos de lepra y otras enfermedades, son recluidos a espacios separados del resto de las personas. Nos muestra cómo es trazada la línea entre locura y razón, no solo como una línea imaginaria sino situada en el territorio, con la creación de los hospitales y los manicomios.

Dentro de su primer prólogo, que luego fue reemplazado por el prólogo actual, Foucault recoge una cita de Dostoievski que nos resulta sumamente oportuna en nuestra investigación acerca del poder. La cita pertenece a *Diario de un escritor* (1873) y dice lo siguiente: “Solo enfermando al vecino, es como uno se convence de su propia salud”. Esta cita podría ser comparada también con lo expuesto por Nietzsche en *Genealogía de la moral* (1887), específicamente el tercer tratado en donde los sacerdotes inventan una narrativa para protegerse a sí mismos, a esto le llamamos la transvaloración de valores. Esto último, de momento, solo será mencionado y luego propiamente abordado cuando observemos cómo se relaciona discurso y poder en el siguiente capítulo.

Esta designación entre lo que se considera locura y lo que se considera razón es una primera muestra en el pensamiento de Foucault acerca de cuán elementales pueden ser los discursos

cuando se trata del poder. Por medio de estos es designada una condición humana para un grupo de individuos y de esta manera se les asigna un espacio determinado en el territorio. El autor dedica el primer capítulo del escrito a una nave cuyo nombre era *Stultifera navis*. Hacia el siglo XV-XVI, los leprosarios eran muy comunes en Europa, habiendo muchos recintos en las distintas ciudades de cada país. Durante el proceso de erradicación de la lepra, había que hacerse cargo de los leprosarios que van quedando vacíos. Sin embargo, aun cuando los leprosos fueron desapareciendo, la exclusión que los caracterizaba se mantuvo. No necesariamente hacia a ellos, sino a toda clase de persona no deseada para la sociedad: los vagabundos, los pobres, los enfermos, etc. Además, la Iglesia también tenía una manera de sustentar esta segregación por medio del uso de palabras como paciencia, aceptación, salvación, etc. (Foucault, 2015). Ciertamente no fue la primera, ni la última vez que se utilizaban las sagradas escrituras para dicha retórica.

Tras la era de los leprosos, llegamos a la locura como nuevo objetivo de exclusión. Aquí hace su aparición la nave que habíamos mencionado anteriormente, la *Stultifera navis* o *Nef des Fous*. Esta embarcación, alrededor del siglo XV, recibía a las personas no deseadas (vagabundos, locos, enfermos) para mantenerlos alejados de la población. Ella vagaba de puerto en puerto y representaba un gran temor para cada ciudad en la que desembarcaba. Tanto con la lepra como la locura, puede decirse que el problema no es la locura y la lepra en sí mismas. La incomodidad no está ligada a dichas enfermedades, sino a tener que lidiar con ellas. Entre locura y razón existe un abismo tan grande que ambos extremos se tornan irreconocibles, aun cuando para ambos casos hablamos de seres humanos. El esfuerzo de Foucault en este escrito fue el de situarse en la zona cero del asunto. Describir desde el límite, cómo razón y locura se diferencian. Esa es la intención que nos muestra en el primer prólogo:

Tratar de alcanzar, en la historia, ese grado cero de la historia de la locura, donde ella es experiencia indiferenciada, experiencia todavía no escindida de la escisión misma. Describir, desde el origen de su curvatura, esa "otra vuelta de tuerca", que, a uno y otro lado de su gesto, deja caer cosas en lo sucesivo exteriores, insensibles a todo cambio, y como muertas la una en la otra, la Razón y la Locura. (Foucault, 2001, p. 1)

La intención descriptiva que comenta Foucault en dicho prólogo es algo que caracteriza su propio pensamiento. No se trata de hacer juicios de valor acerca de los sucesos históricos,

sino comprender cómo es que ellos suceden, de aquí que Deleuze luego hable de Foucault como pintor, lo cual explicaremos en los siguientes párrafos.

Años después en *Vigilar y castigar* (2008), el autor acuña el término de *microfísica del poder*. La microfísica del poder consiste en que el poder no es una propiedad, no es algo que se pueda tener. Más bien, este se daría en términos de estrategia, por lo tanto, en términos de acción: el poder se ejerce. No solo eso, también atraviesa y es parte de los individuos. Es uno de los primeros distanciamientos evidentes de Foucault con respecto a la concepción clásica del poder. Hay que renunciar a la creencia de que el saber se produce de manera externa al poder, sino que el saber es parte del mismo poder, en cuanto este es productor de saberes. En ese sentido, tendríamos que abandonar la idea de un sujeto libre con respecto del poder, y aceptar que “el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas.” (Foucault, 2008. p. 37). A primera vista parece, difícil imaginarse una salida a este poder. Una esquina vacía desde donde pararse en este panorama tan desolador. Sin embargo, el considerar el poder como estrategia nos da una representación coherente de la realidad. No se trata de que en algún momento algunos tengan el poder y otros no, luego, los últimos suban al podio de los ganadores y los otros al de los perdedores. En realidad, es mucho más complejo que eso. Dirá Foucault:

Este poder, por otra parte, no se aplica a quienes “no lo tienen” pura y simplemente como una obligación o una prohibición; los invade, **pasa por ellos y a través de ellos**²; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en el lugar de presas que ejerce sobre ellos. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir, en el nivel de los individuos, de los cuerpos, los gestos, los comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno [...]. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad que comportan riesgos de conflicto, de luchas y de inversión, por lo menos transitoria, de las relaciones de fuerza. (Foucault, 2008, p. 36)

Las relaciones de poder no se dan de un modo lineal, sino más bien en el sentido de una red de puntos que se juntan, se separan, desaparecen, vuelven a aparecer, etc. Su forma

² Los ennegrecidos en las citas de aquí en adelante son míos.

estratégica, permite distintos frentes de lucha, todos ellos siempre atravesados por el poder. Ello no tiene porque ser algo negativo, como veremos más adelante: donde hay poder, hay resistencia. (Foucault, 2008)

Finalmente, en una de sus últimas obras publicadas en vida, Foucault aborda en *Historia de la sexualidad I* (2008) la relación que se da entre saber y poder. En el capítulo “El dispositivo de la sexualidad”, el autor describe el método con el que pretende describir esta historia de la sexualidad. La primera precisión que necesitamos dejar planteada es que el poder no debe ser visto solamente desde un ámbito represivo. La crítica de Foucault hacia la hipótesis represiva del psicoanálisis consiste en que si el poder solamente se considerara en términos de un “no”, entonces fácilmente podría ser anulada con un sí. Es evidente, que la anulación del poder no es así de fácil. Lo que implica que si bien, el ámbito represivo es una dimensión de él, no es la dimensión central ni mucho menos la única. El poder opera de una manera creativa, el poder genera discursos, los disecciona, los reordena. Podría describirse de la siguiente manera:

Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movibilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata a su vez de fijarlas. (Foucault, 2008, p. 89)

El poder tiene un rol constructor, genera las estructuras en las que se mueven las sociedades. Esta visión, la de la omnipresencia del poder, conlleva a las críticas que se le hicieron a Foucault. Massimo Cacciari lo acusa de “ver verdugos en todas partes”, mientras Terry Eagleton deja entrever que al llamar a todo “poder” implicaría que la palabra perdiera su sentido (Cacciari 1977, Eagleton 1997). Hay que aclarar que, en efecto, el poder está en todas partes y que efectivamente en el planteamiento de Foucault no habría una esquina vacía de poder. El problema está en que tanto Eagleton como Cacciari, siguen situando al filósofo francés dentro de la tradición de la que el mismo quiso desligarse, del poder y el no-poder. La resistencia, porque es a ello a lo que estos autores apuntan, es también una forma de poder. El poder viene desde todos lados, o bien, viene desde abajo, porque subyace toda tipo de relación: él mismo es relación entre dos fuerzas. “Donde hay poder hay resistencia” señala Foucault, esto porque él nunca está fuera del poder. Ella se da como distintos puntos dentro de las relaciones de poder. La descripción de la resistencia en nuestro autor se da de la siguiente forma:

Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; más no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el **irreductible elemento enfrentador**. Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces a grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. (Foucault, 2008, p. 92)

La resistencia entonces, como irreductible elemento enfrentador, se pone en tensión con otros elementos del poder. Para poder profundizar en ello, es preciso entender el poder en su dimensión física, tal como habíamos mencionado al comienzo de este capítulo. De aquí que debamos continuar con los comentarios de Gilles Deleuze en *Foucault* (2015) y *Nietzsche y la filosofía* (1998).

2.2 Tensión entre fuerzas: la recepción deleuzeana del poder en Foucault.

La concepción foucaultiana del poder es descrita desde un nivel físico/matemático. Por lo mismo, no debemos sorprendernos si nos encontramos con términos como fuerzas, puntos, acción. Pero antes de llegar a esos conceptos y exponer en qué sentido el poder puede verse como un diagrama hay que partir desde lo más elemental. El poder es una red de relaciones, a lo que Deleuze añade, de fuerzas: esta característica es la más fundamental de todas ellas, en cuanto no podemos concebir el poder en su singularidad. El poder no puede darse sino es en relación a otro objeto. Este es móvil y no localizable, por lo mismo, el poder no es una forma³. En palabras de Gilles Deleuze:

[...] eso [que el poder no sea una forma]⁴ quiere decir que la fuerza nunca está en singular, que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de

³ Lo que entendemos por forma aquí, es lo que Foucault, y luego Deleuze en el texto al que estamos refiriendo, describen como la dimensión material y física. Este fragmento de “Los estratos o formaciones históricas: Lo visible y lo enunciable (saber)” sirve para aclarar el concepto: “El contenido tiene una forma y una sustancia: por ejemplo, la prisión, y los que están encerrados en ella, los presos [...]. La expresión también tiene una forma y una sustancia: por ejemplo, el derecho penal, y la <<delincuencia>> en tanto que objeto de enunciados” (Deleuze, 2015, p. 75). La forma de expresión define el campo de visibilidad, en este caso el derecho penal define el campo de visibilidad en el que se enmarca en la delincuencia, en palabras simples, determina lo que es decible acerca de la delincuencia.

⁴ El agregado es mío.

suerte que toda fuerza ya es relación con otras fuerzas, es decir, poder. (Deleuze, 2015, p. 99)

Saber y poder no son homologables: el saber es forma en cuanto puede ser institución como la medicina o el derecho penal, mientras el poder no es equivalente a dichas instituciones. El saber se da desde la presuposición del poder, de esta red de fuerzas que establecen el circuito por donde el saber transita. Por lo tanto, como el poder no es saber, Foucault no pretende hacer una teoría acerca de lo que es el poder, qué significa, o qué es aquello a lo que llamamos poder. Mas bien lo que pretende hacer, entendiendo que este es móvil y no localizable, es describir cómo opera, cómo hace y deshace. Es por ello que preferimos hablar de analítica del poder, ya que la analítica descompone las partes de lo que pretende observar, mientras la teoría da entender un orden fijo, una relación condicional de la forma “si esto es así, el resultado se dará así”. Ya se ha visto en el debate entre Foucault y Noam Chomsky que el autor francés es bastante reticente a la idea de una naturaleza humana (Chomsky y Foucault, 2006).

Al darse de manera descriptiva, encontramos elementos dentro del diagrama. En primer lugar, la base de esta red de relaciones son los puntos singulares. El poder no existe en su singularidad como habíamos establecido anteriormente, siempre está relacionándose. Los puntos singulares son atravesados por vectores que los unen, estos puntos tienen una ubicación en el espacio, algunos paralelos entre sí, otros más a la izquierda o a la derecha. Con ello queremos mostrar, que estos puntos pueden o no superponerse, pueden representar continuidades y/o discontinuidades.

También es importante añadir que el poder es dinámico en cuanto no es forma, está constantemente moviéndose, pasando por diferentes puntos singulares o núcleos. Como se mencionará más adelante, el poder no ve ni habla, sino más bien hace ver y hace hablar (Deleuze 2015, Foucault, 2008). Aquí es donde, según Deleuze, debemos considerar la dualidad de lo visible y lo enunciable como formas de multiplicidad de lo no-discursivo y lo discursivo. Lo que nos interesa aquí es que las modalidades del poder se mueven entre los múltiples discursos y no-discursos, que van variando a través de las épocas, pero también entrelazándose y anulándose entre ellos en el presente. Cabe preguntarse si es posible establecer algún tipo de regla fija para las dinámicas de poder, lo cual parecería difícil de

realizarse considerando la naturaleza móvil del poder. Bien, Deleuze habla de regulación para luego en los siguientes párrafos del texto referirse a un diagramatismo del poder:

[...] el cuadro-descripción es la regulación propia de las visibilidades [...]. De ahí la pasión de Foucault por describir cuadros, o, mejor todavía, por hacer descripciones que tienen valor de cuadros: descripciones de las Meninas, pero también de Manet, de Magritte, y también las admirables descripciones que tienen el valor de cuadros: desde los condenados a trabajos forzados, o bien del manicomio, de la prisión, del furgón penitenciario, como si fueran cuadros y Foucault un pintor. (Deleuze, 1998, p. 109)

La tarea está en tratar de describir estas reglas, mas no aquellas que son visibles a una sociedad, sino aquellas que subyacen a los sucesos: se trata de descubrir qué colores, qué técnicas, qué pinceles, utilizaron para pintar los cuadros de la prisión, sexualidad y locura que Foucault está tratando de recrear por medio de sus palabras.

Esto nos permite comprender cómo es que existe un modelo bajo el que Foucault, como menciona Deleuze, analiza la locura, la sexualidad, las prisiones, etc. Si se quiere, puede entenderse el poder en términos de un juego, entendiendo lo problemático de la palabra juego⁵. Las reglas o costumbres insertas que nos rigen en Latinoamérica ciertamente no son las mismas hoy que hace 100 años atrás, y tampoco son las mismas que en África o en Asia. Las restricciones que existen en una familia pueden no tener sentido para otra familia. Con esto queremos llegar a que el poder se despliega por medio de normas, discursivas y no-discursivas, estas normas son distintas para cada situación, lo que no quita que podamos llegar a la estructura molecular de las reglas: los diagramas de poder que señalaba Deleuze. El término juego también implica un cierto grado de aceptación por parte del individuo, muchas veces no-voluntaria e incluso impuesta, pero que permite que este poder tenga sentido. Por ejemplo, existen religiones en donde a una corta edad es esperable que un individuo se case y comience una familia, en cambio otros estilos de vida esperan de una persona de corta edad que inicie su vida universitaria y son desalentados para casarse y tener

⁵ Puede verse en el escrito *Investigaciones Filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein lo problemático que puede resultar encontrar una concepción que aglomere todo lo que denominamos juego, pero para efectos de esta tesis, utilizaremos “juego” atendiendo a su carácter normativo.

hijos. Tanto para unos como para otros tiene sentido porque son las condiciones que aceptan al estar inmersos en dicha cultura.

El propósito de las normas está en, como decimos anteriormente con la *Stultifera Navis*, a reducir las posibilidades de lo que nos parece desagradable, o bien, inútil. De pretender ordenar el comportamiento humano para hacerlo funcional para las instituciones, ya sea familia, ciencia, política, religión, etc. A propósito de ello, podríamos recordar la crítica que hace Peter Sloterdijk al humanismo que bien entra en consonancia con la descripción que hacía Foucault en *Historia de la locura en la época clásica*, cuando habla del momento en el que se traza una línea entre locura y razón. El humanismo, según dice Sloterdijk, aun cuando tenga intereses “altruistas”, enalteciendo el conocimiento, la literatura, las ciencias, etc., siempre ha sido un esfuerzo por distinguir lo culto de lo inculto. “El humanismo, tanto en el fondo como en la forma, tiene siempre un «contra qué», pues supone el compromiso de rescatar a los hombres de la barbarie.” (Sloterdijk, 2006, p. 31). Ello también en consonancia con lo que señalaba Foucault acerca de los peligros de tratar de determinar una naturaleza humana en base a lo ideal y lo real, como mencionamos con respecto al debate Chomsky-Foucault. El humanismo, por lo tanto, es un intento por domesticar el salvajismo del humano. Por eso surgen estas diversas instituciones: para lograr ordenar, disciplinar, reformar al humano, ellas son como mencionamos, la familia, la medicina, la cárcel, las escuelas. Para enfatizar a qué nivel se pretende ordenar al ser humano, y para traerlo a nuestra propia actualidad, es pertinente mencionar el libro *Volver a mirar* (2021) recientemente publicado por el doctor en Psicología y especialista en apego e infancia Felipe Lecannelier. En él, Lecannelier señala que en un estudio de 24 países acerca de la condición de la salud mental entre niños y niñas, Chile se encuentra en el peor. Al ser entrevistado por la revista *Paula*, su explicación para este dato tan alarmante tiene que ver con

una infancia enferma basada en el control autoritario del niño y que va en contra de sus necesidades biológicas, sociales y emocionales. Una crianza donde no hay juego, no hay conversación, es puro controlar su conducta para que se porte bien y tenga buenas notas. (Infante, 2021)

Es claro que el interés por eliminar lo que nos parece incómodo o inapropiado se vuelve cada vez más peligroso, o incluso podríamos reformular esto último: aun cuando nuestras sociedades avanzan hacia un escenario más culto, de más acceso a la información, de mucho progreso tecnológico y social con respecto a años anteriores, es lamentable observar que aun

no hemos podido erradicar la terrible práctica de pretender estandarizar al humano contra su propia voluntad. Si antes Foucault hablaba de fijar la línea entre lo que es racional y lo no racional con respecto a la locura, hoy tenemos niños y niñas cada vez más deprimidos, a quienes se les fuerza a comportarse como adultos: sin patalear, sin llorar, sentado por una cantidad absurda de horas, sin jugar, en definitiva, sin ser niño.

Volviendo al tema de las fuerzas y cómo es que esta concepción nos permite comprender la resistencia en una analítica del poder tan omnipresente, podemos ver que las fuerzas se oponen entre sí, a veces una cede más mientras la otra logra imponerse, y viceversa. Las fuerzas se mantienen en una tensión constante. En tanto las relaciones de poder son relaciones de fuerza como mencionamos al comienzo de la sección, esta visión nos permite hablar de resistencia dentro del poder. “Ninguna fuerza renuncia a su propio poder” (Deleuze, 1998, p. 61). Por lo tanto, la resistencia misma es poder, ella también es fuerza dentro del campo de estrategias. Se suele pensar en el poder como algo negativo, pero cuando pensamos en la palabra “empoderamiento” ella recobra un sentido positivo, ella también tiene la carga de la fuerza. Así la posibilidad de la resistencia se ve como tensión entre fuerzas, no como una esquina libre de poder.

Se hace aun más evidente cuando consideramos el comentario de Deleuze acerca del cambio que hace Nietzsche al destacar las fuerzas activas frente a las reactivas. Designamos como activo a aquello que tiende a “apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar” (Deleuze, 1998, p. 63), mientras las fuerzas reactivas son inferiores a las fuerzas activas, son dependientes de esta. Hay que agregar también que Nietzsche criticaba a Darwin por concebir la evolución desde una perspectiva puramente reactiva, ligada al entorno (Deleuze, 1998, p. 63). Lo que Nietzsche destaca de la actividad, es que es capaz de transformarse a sí misma.

Ahora bien, a pesar de la posición superior de las fuerzas activas por sobre las reactivas, las reactivas son un tipo de fuerza de la misma manera que lo son las activas: ellas no pueden ser comprendidas sin considerar las fuerzas activas que están por sobre ellas, en ese sentido son fuerzas dependientes. “Reactivo es una cualidad original de la fuerza, pero que sólo puede ser interpretada como tal en relación con lo activo, a partir de lo activo” (Deleuze, 1998, p. 64). Por otro lado, Nietzsche afirmaba que las fuerzas debían ser medidas tanto cuantitativamente como cualitativamente. Ello implica que no se puede hablar de las fuerzas

solo cuantitativamente, esto porque la diferencia cuantitativa entre las fuerzas implica la calidad de ellas. Las fuerzas no son iguales entre sí, Deleuze señala:

En resumen, lo que le interesa a Nietzsche no es nunca la irreductibilidad de la cantidad a la calidad [...]. Lo que le interesa principalmente, desde el punto de vista de la propia cantidad, es la irreductibilidad de la diferencia de cantidad a la igualdad. La cualidad se distingue de la cantidad, pero sólo porque es lo que hay de inigualable en la cantidad, de no anulable en la diferencia de cantidad. Así pues, la diferencia de cantidad es, en un cierto sentido el elemento irreductible *de* la cantidad. Y en otro sentido el elemento irreductible *a* la propia cantidad. La cualidad no es más que la diferencia de cantidad y le corresponde en cada fuerza en relación. (Deleuze, 1998, pp. 65-66)

Esto es importante, porque determina cómo es que algunas fuerzas son superiores a otras y a su vez, da pie a la última sección de este capítulo, la cual versa acerca de la voluntad de poder en Nietzsche. Como bien vimos, la diferencia de cantidad le da la cualidad a las fuerzas, esta diferencia es esencial a las fuerzas y a la vez le da el elemento genético. Lo que nos conduce a la voluntad de poder, en cuanto ella es complemento de la fuerza y al mismo tiempo algo interno (Deleuze, 1998).

2.3 ¿Qué es la voluntad de poder?

Una de las primeras apariciones del concepto de ‘voluntad de poder’ en Nietzsche es en su escrito *Así habló Zaratustra* (1883). En dicho texto, el autor comenta acerca de la voluntad de poder como el poder de hacer que tienen los humanos. Dice: “Habeis colocado vuestra voluntad y vuestros valores sobre el río del devenir; lo que el pueblo entiende por bueno y por malo me revela una vieja voluntad de poder.” (Nietzsche, 2012, p. 262). De acuerdo a esta cita, los valores que nos rigen se han impuesto por sobre el devenir, por sobre la contingencia o el libre flujo de las cosas que cambian. Ha habido una imposición arbitraria de lo que consideramos como bien y mal, la cual viene desde hace muchos años atrás. Esta imposición es también la razón por la que Nietzsche se opone a pensar un origen del bien y el mal y más bien pretende encontrar una procedencia. Él no cree que los valores tengan algún origen metafísico anterior o incluso fuera de nosotros, sino más bien han sido dispuestos por una «vieja voluntad de poder».

Lo siguiente que comenta el autor respecto de dicho concepto, es que todas las criaturas vivientes poseen esta voluntad de poder. Las criaturas vivientes mandan y/u obedecen, aquellas que no pueden mandar es porque no pueden mandarse a sí mismas, y estas últimas incluso cuando logren mandarse a sí mismas deben ser sus propios jueces. (Nietzsche, 2012). Esto toma especial relevancia cuando consideramos el hilo conductual de este capítulo: que el poder no se da de manera binaria, sino que viene desde todas partes y que el que no haya una esquina vacía de poder no implica que no pueda darse la resistencia en cuanto por definición, el poder está en todos lados.

En la siguiente cita, Nietzsche estaría de acuerdo con esta idea, al menos con respecto a la omnipresencia del poder, ya que es propio de las criaturas vivientes ser capaces de hacer y/o de obedecer. También se hace consciente de lo conflictiva que es esta noción de voluntad de poder: ¿por qué alguien estaría buscando obedecer?

La voluntad es lo que persuade al más débil a servir al más fuerte, ella quiere ser dueña de lo que es aún más débil: es el único placer del que no gusta renunciar. Y como lo más pequeño se entrega lo más grande para sentir placer y poder sobre lo más pequeños de todo: se entrega así también lo más grande y por razón del poder - arriesga en ello la vida (Nietzsche, 2012, p. 264)

La existencia humana representa tanta impotencia, en cuanto aparecemos en este mundo, sin explicación aparente, sin guía de cómo comportarse, en efecto, arrojados en el mundo como diría Heidegger, que el humano en este intento por darle sentido a su propia existencia, establece este mecanismo de dejarse mandar, siempre y cuando él pueda mandar a quien esté por debajo de él. Sin embargo, para admitir dicha estructura se hace necesario establecer que ella no es fija, ella misma es devenir: “Qué tengo que ser lucha y devenir y finalidad y conflicto de finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, seguramente adivina también qué camino tan t o r c i d o tiene que recorrer!” (Nietzsche, 2012, p. 264). La manera que queda para superar este ciclo es el que le da nombre al título de este capítulo, es que la voluntad de poder se supere así misma. Que deje de imponer y de permitir que se le impongan, de tomar estos valores dados, destruirlos y crear valores nuevos, dado que lo que a Nietzsche le importa es este devenir en el que sigan surgiendo nuevos valores: “¡Y ojalá se quiebra ante todo lo que nuestras verdades - pueda quebrantarse! ¡Todavía quedan casas por construir!” (Nietzsche, 2012, p. 265)

Por otro lado, para comprender el vínculo que se da entre la fuerza y la voluntad de poder es necesario llegar a la inspiración para este concepto aludido por Nietzsche. En el artículo “Voluntad de poder e Interpretación” (2009), Diego Sánchez Meca encuentra el origen de esta idea en Nietzsche en su acercamiento con las ideas de los tratados de ciencias naturales de Rudolf Virchow, Wilhelm Roux y Claude Bernard (Sánchez Meca, 2009). En pocas palabras, el aspecto en el que nuestro autor se basa es el de un complemento a la teoría darwiniana de selección natural, la cual no explicaba realmente como se daban estos cambios en los organismos:

La lucha externa entre los individuos implicada en lo que Darwin entendía como «selección natural» no basta para explicar la emergencia de la diversidad y la adaptación al entorno. Concretamente Roux postulaba una lucha interna entre las partes del organismo para explicar las nuevas funciones adquiridas, que no se pueden derivar de la lucha externa entre los individuos. (Sánchez Meca, 2009, p. 106)

Lo que nos conduce a lo mencionado en la sección anterior, que la voluntad de poder consiste en una multiplicidad de fuerzas que se contraponen. No es que los organismos busquen la sobrevivencia, sino más bien buscan conquistarse a sí mismos mediante la autosuperación y la asimilación. El concepto de «asimilación» es de suma importancia, ya que como vimos anteriormente, el hecho de que el poder atravesase los cuerpos implica precisamente que los cuerpos se apropian de este poder y lo hagan suyo, algo que Sánchez Meca de igual forma ve en Nietzsche, cuando señala que en la *Segunda consideración intempestiva* el filósofo alemán hablaba de: “[...] una fuerza plástica en el hombre que construye formas estables frente al flujo y la diversidad del acontecer histórico para poder incorporar el pasado asimilándolo como algo propio” (Sánchez Meca, 2009, p. 108). Es decir, para que el organismo pueda sobrevivir debe asimilar lo que le está siendo opuesto contra él, su vida es un constante encontrarse con otras fuerzas que se le oponen y dentro de este cúmulo de fuerzas sobresale la más fuerte por sobre la más débil. No de manera fija, sino dinámica.

El organismo está constantemente actualizándose, haciéndose superior frente a los otros organismos que lo rodean, de los cuales se nutre.

Conclusión

Finalmente, en este capítulo hemos querido dar cuenta en primer lugar de que el poder está en todas partes, se mueve desde cada individuo, institución y organismo. Esta apreciación fundamental del poder permite afirmar que la resistencia, en efecto, es posible, ya que si

concebimos el poder como una fuerza y desde su omnipresencia, esto implicaría que una fuerza no está por sobre otra, sino en constante tensión con esta otra. Por último, de acuerdo al concepto de voluntad de poder, una fuerza termina asimilando la otra en un proceso de crecimiento y nutrición constante: las fuerzas se nutren entre sí y se hacen más fuertes o más débiles.

Ahora bien, el interés fundamental de esta investigación es describir cómo es que estas fuerzas operan, como unas vencen por sobre otras, asimilando así lo que las contrarias eran. En nuestro caso, el foco está en el discurso, ya que por medio del lenguaje puede verse casi de manera directa como estas fuerzas luchan entre sí, en algunos casos creando nuevas realidades, o bien, haciendo realidad cosas que previo al discurso no lo eran. Por lo mismo, el siguiente capítulo abordará el problema del discurso y la retórica.

3. El discurso y la retórica en su relación con el poder.

Desde los inicios de la filosofía, la retórica ha sido puesta en tela de juicio: ¿para qué sirve la retórica? ¿sobre qué versa la retórica? Uno de los textos más icónicos al respecto es el *Gorgias* de Platón, en donde Sócrates, por medio de su método argumentativo tan característico, pretende hacer que Gorgias responda a estas inquietudes. Sócrates guía la conversación hacía la discusión entre retórica y verdad: ¿Trata la retórica acerca de la verdad o solamente acerca de la persuasión? En efecto, tanto la retórica como la verdad son temas de suma importancia para nuestra investigación, es por ello que se hace necesario dedicar un capítulo a la retórica.

Los discursos inundan nuestras sociedades, Foucault afirma en *El orden del discurso* (2005):

Por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño, pues el discurso -el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; pues -la historia no deja de enseñarnoslo- el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse. (p. 15)

El discurso suele considerarse coloquialmente como un medio para hacerse del poder: cuando uno habla lo hace para expresar su postura frente a otros y de esta manera muchas veces nos hacemos de posiciones de poder. La lectura de Foucault es que en realidad no es un medio para, sino que el discurso es poder en sí mismo. En este capítulo exploraremos cómo es que se da esta relación intrínseca entre discurso y poder. Primero cuáles son los atributos de la retórica y cómo opera según los autores clásicos (Aristóteles, Cicerón, Barthes, entre otros), luego en qué medida el discurso puede decir algo de nuestra realidad, afirmación que se verá sustentada en la postura de Nietzsche acerca del lenguaje como una metáfora absoluta. Finalmente, esta tesis de Nietzsche en su época filológica nos derivará a sus estudios en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) y *Genealogía de la moral* (1887). Esta idea se conoce coloquialmente como “El lenguaje crea realidades”. Nuestra postura es que el lenguaje es capaz de crear discursos, relatos, que no existían como realidades mismas, pero gracias a estos discursos se vuelven en cierta medida realidad o al menos permiten construir realidades sobre ellos. Aquello se ve reflejado, por un lado, en el método de Nietzsche para

crear ficciones a modo de comprender personajes pasados de los cuales poco se sabe, como es el caso de Teógnis, y por otro, como las predicciones tales como el horóscopo, el clima, o las encuestas presidenciales, que son hechos que teniendo probabilidades de suceder pero que aun no suceden, modelan nuestras vidas. Dicho de otro modo, el discurso funciona como sustento para desarrollar un sinfín de actividades, incluyendo aquellas que podrían resultarnos de algún modo perjudiciales.

3.1 Breve reconstrucción de las teorías acerca de la retórica

La retórica es un arte que surge por necesidad, ella se origina en la necesidad de ser el más elocuente frente a un jurado, en ser capaz de defender lo que es propio (Barthes, 1982). Como habremos de ver más adelante, la retórica en cuanto técnica requiere una práctica y un saber-hacer como la propia palabra *técnica* señala. Ahora bien, esto es según Aristóteles, antes de eso, Platón, en cambio, desconfiaba de la retórica. De acuerdo con el *Manual de Retórica* (1991) de Bice Mortara, la desconfianza de Platón yace en que la retórica no necesariamente debe comprender los contenidos de los que va a tratar, sino que puede manejarse como puras técnicas de persuasión (Gorgias 459c, 464cde, 465, 466a). Es importante notar, que su postura cambia en trabajos posteriores, cuando en *Fedro* distingue la buena retórica de la mala retórica. La buena retórica, estaría ligada más a una psicagogía, esto es, a la dirección de las almas o en palabras simples a la dirección de los oyentes (Fedro, 261b). Barthes dirá acerca de la retórica como psicagogía que: “tiene por objeto la correspondencia o la interacción que une las distintas especies de almas con las distintas especies de discursos” (Barthes, 1982, p. 15). Dicho sea de paso, Barthes también señala que existe una retórica erotizada en Platón en tanto es un diálogo entre el uno y el otro. La buena retórica, se daría en oposición a la mala retórica, la que solo se preocupa de las apariencias y no necesariamente de las cosas mismas. Lo cual es coherente si consideramos que los primeros resquemores de Platón para con la retórica era que no necesitaba preocuparse directamente de lo que trata. En la *Retórica*, Aristóteles retoma la oposición establecida por su mentor entre *dialéctica* y *retórica*. De la relación entre ambas dirá que “la retórica es una *antistrofa* de la dialéctica” (Aristóteles, *Retórica* I, 1, 1354a5). La noción de *antistrofa* es difícil de traducir, pero en esencia lo que está planteando Aristóteles es que dialéctica y retórica son igualdad y oposición a la vez. Son idénticas en cuanto ambas no corresponden a ninguna ciencia en específico y por consiguiente no son un saber de tipo formal-lógico. Además, ambas implican

un saber-hacer. Recordemos que *arte* en el sentido griego de la palabra tiene que ver con la *tekné*, con una técnica.

De esta manera, la retórica es un saber que puede teorizarse. Entre sus características tenemos que la retórica es un arte que estudia los medios de persuasión cuyo método son los entimemas, estos son, la supresión de una premisa en el silogismo. El uso del entimema implica que el oyente complete el discurso: mientras el emisor deja una de las premisas ocultas, el oyente la completa con aquello que le parece más plausible. Esto bien puede ser vinculado con lo que Aristóteles mencionó en la *Poética*: “Se debe preferir las cosas imposibles verosímiles a los posibles increíbles” (Aristóteles, *Poética*, 1460a 26). El autor hace alusión a que los hombres tienden a inclinarse por algo imposible que les parezca creíble a algo que sea posible pero que no les parezca creíble. En palabras simples, es tarea del emisor, en este caso del rétor, usar los medios que hagan su mensaje, por muy lejano a la realidad que sea, algo en lo que se pueda creer. El discurso, ya desde la sistematización de Aristóteles, tiene la capacidad de modificar nuestra percepción de la realidad induciéndonos a creer incluso en cuestiones que resultan ser falsas.

Dentro de la teoría retórica de Aristóteles, también existe una triada sumamente importante, esta es la de *ethos*, *logos* y *pathos*⁶. Estos tres elementos vienen a designar la relación del orador con el mensaje y con los oyentes. El *ethos* vendría a ser la credibilidad del orador, como la palabra lo indica, implica el comportamiento ético de un orador, quien debe que presentarse como alguien digno tanto de ser escuchado como de la credibilidad ajena. Es necesario prestar atención a la afirmación “presentarse como alguien digno de ser escuchado”, la cual deja entrever que la dignidad es algo que se gana por medio del comportamiento, por esto mismo el rétor ha de cambiar su comportamiento si quisiera ganarse esta dignidad: “casi es el talante personal quien constituye el más firme (medio de) persuasión” (Aristóteles, 1356 a5). Lo que entendemos aquí como “ser digno de” tiene que ver con merecer algo, en este caso ser escuchado. Puede inferirse que por naturaleza no todos tenemos la condición de ser dignos de ser escuchados⁷, sino más bien es algo que adquirimos.

⁶ “De entre las pruebas por persuasión, las que pueden obtenerse mediante el discurso son de tres especies: unas residen en el talante [*ethos*] del que habla, otras en predisponer al oyente de alguna manera [*pathos*] y, las últimas, en el discurso mismo, merced a lo que éste demuestra o parece demostrar [*logos*]. (Aristóteles, 1356 a)

⁷ Michel Foucault en sus estudios acerca de la *parrhesía* recoge el término griego *athyro-glossos* que significa literalmente ‘lengua sin puerta’. El autor relata una escena de *Orestes* de Eurípides, en donde un personaje hace

La retórica, por lo tanto, se vuelve una herramienta crucial ya que por medio de diferentes tácticas del lenguaje, las cuales serán señaladas en los siguientes párrafos, hace que de entre tantos discursos solo algunos sobresalgan.

Continuando con la triada de Aristóteles, el *logos*, que es relativo al mensaje, debe apelar a la razón y la inteligencia de los oyentes. De aquí que este componente este estrechamente vinculado a la dialéctica. Por último, tenemos el *pathos* que corresponde a la relación con el oyente. Es la capacidad del orador de mover o más bien, *conmover* al público, de hacer pasar al público de un estado a otro. Esta última característica también tiene predominancia por sobre las otras, en cuanto el discurso cumple su efectividad cuando es comprendido por otro. Los rétores están en una relación de dependencia con el oyente: su comportamiento ético debe ser tal que le genere confianza al oyente, su discurso debe ser claro y evidente de tal modo que sea entendido por el oyente y por último, su discurso debe estar articulado en miras de conmover a un otro. En suma, el otro es pilar fundamental del discurso. Ahora bien, es importante dejar planteado que esto solo podría aplicar a un discurso exteriorizado, quizás habría que preguntarse qué sucede cuando hablo conmigo mismo en mi mente, ¿es eso un discurso? y, ¿hacia quién va ese discurso? ¿quién sería ese otro?

El rétor, como señalaba Aristóteles, debía ser capaz de dominar los lugares comunes o *topos*. Estos lugares comunes eran recursos para utilizar por parte del rétor dependiendo de la circunstancia en la que este se encontrara. Los lugares comunes son estudiados también por Cicerón, ellos deben ser dominados por el orador perfecto. Este debe ser capaz de manejarse en las diferentes circunstancias por medio del aprendizaje de las normas (*topos*) y los géneros relativos a la retórica con la finalidad de persuadir.

Aparece así, la idea del *decorum* ciceroniano. El *decorum* no solo hace referencia al ornamento, sino también a lo que es de “buen gusto”, o también a lo que es oportuno (Cicerón, 1991). En consecuencia, esta palabra designa dos caracteres que nos hacen pensar inmediatamente en la retórica por antonomasia: la conveniencia y el ornamento. Hay que notar, que aun cuando ambas pueden desprenderse de un mismo concepto, estos dos términos no están vinculados en todos los casos. Cicerón vio que los adornos del discurso debían estar sujetos a la circunstancia en la que se encontraban. Los adornos que utiliza un orador en

uso desvergonzado de su libertad de hablar en la asamblea para persuadir a los oyentes a que cometieran acciones desatinadas. (Foucault, 2017)

peligro no son iguales a los utilizados por un orador que hace un discurso acerca de lo correcto y lo incorrecto en una asamblea.

A las partes de la retórica ciceroniana se le suman también las de la *inventio*, *dispositio* y *elocutio*. Según señala Cicerón: “Puesto que el orador debe tener en cuenta tres cosas – qué decir, en qué orden y cómo -, se hace necesario decir qué es.” (1991, 43). Los lugares comunes y la *inventio* están estrechamente ligados: el orador busca qué decir en estos lugares comunes, como ya habíamos dicho, considerando el público al que ha de dirigirse. De ellas tres existe una predominancia por la *elocutio*, es en este aspecto donde se luce el orador según Cicerón, lo cual se sigue a todas luces de lo que ya habíamos señalado acerca del *decorum*. Es más, mientras que la *inventio* y la *dispositio* son aspectos que eran de gran interés en Aristóteles en cuanto son relativos a la lógica y a la dialéctica, la *elocutio* vendría a ser lo que distingue a la retórica del resto de las artes “Sobre los dos primeros puntos seremos breves (*inventio* y *dispositio*)⁸; son, en efecto, más una necesidad que un adorno digno de gran elogio y, además, son puntos casi comunes con otras artes” (1991, 44). Ella implica una cierta performatividad del discurso, tonos de voz y actitudes con las que se dice un discurso.

Esta performatividad del discurso era también riesgosa, no podía tornarse en pura artificialidad, o al menos así decía Quintiliano años después que Cicerón. En Quintiliano vemos una preocupación por la naturalidad del discurso, en donde es necesario ejercitar la palabra en la academia tal como se ejercitan los músculos en el gimnasio. El ejercicio del uso de la palabra distingue a la elocuencia natural del lenguaje corriente. Para el autor, el deleitar por medio del discurso diferencia a un orador de otro, pues si no se valiesen de los adornos y hablasen todos de una manera sencilla no podrían sobresalir algunos hombres de otros (Quintiliano, Libro XVIII). Esto último es importante ya que como se veía en Aristóteles y luego en Cicerón, el orador busca conmover al oyente, es decir, busca un efecto por medio de las palabras.

3.2 Cómo discurso y poder convergen: el caso del Príncipe en Maquiavelo

Ahora bien, a lo largo de esta primera sección se han mencionado algunos ejemplos de cómo los discursos producen un efecto en el oyente: conmueven, persuaden, en definitiva, lo dirigen. En cuanto esta investigación versa acerca de la relación entre discurso y poder, es pertinente recordar a uno de los filósofos políticos más conocidos de la historia: Nicolás

⁸ El paréntesis es mío.

Maquiavelo. A Maquiavelo se le reconoce por oponerse a la definición cristiana de cómo deben comportarse los príncipes. Su postura, más bien, responde a un realismo político: dada la naturaleza humana, Maquiavelo prepara una serie de consejos sobre como debe actuar el príncipe según la circunstancia. De acuerdo a los autores Forte y López Álvarez (2013):

Más concretos parecen los intentos de trazar una genealogía del «realismo político», que iría desde Aristóteles, Jenofonte, Tucídides o Polibio hasta la modernidad, y que tendría en Maquiavelo un momento clave, para luego extenderse a otros autores posteriores. El modelo de realismo político que manejan estas opciones incluye entre otros los siguientes elementos: pesimismo antropológico; conflicto tanto externo como interno al Estado; jerarquización de las relaciones de poder; imposibilidad de hallar propuestas globales o soluciones sin inconvenientes; instrumentalización de la moral y la religión, **que no deben ser creídas sino creíbles** (en tanto que fuentes de legitimidad); y, en fin, concepción de la política en términos de relaciones de poder y de lucha, en el marco de las cuales las formas jurídicas, morales e ideológicas son, si bien cruciales, secundarias respecto de la fuerza militar. (p. 23, énfasis nuestro)

Este hecho fue tremendamente polémico para la época, ya que lo que el autor florentino sugería, era que la moral del príncipe podía moverse de acuerdo a sus circunstancias, lo que en la práctica se traduciría a cometer crímenes si es que las circunstancias lo justifican.

La recepción negativa de esta idea por parte de la sociedad cristiana llevó a prohibir la lectura de *El Príncipe* (1532), dándole a su vez su fama tan controvertida. Ahora bien, lo que resulta curioso, es que esta idea de Maquiavelo puede conectarse por su admiración por las obras de Cicerón. Según señalaba su padre: “Recuerda que pidió prestadas las *Filípicas* de Cicerón en 1477, y su mayor obra de retórica, *La formación del orador*, en 1480. También pidió prestado varias veces el tratado de Cicerón *Los deberes* en 1480” (Skinner, 1998, p. 14). Por lo tanto, Maquiavelo estaba familiarizado con la noción de *decorum*, y por lo mismo esta idea del príncipe modificando su comportamiento de acuerdo a las circunstancias tiene raíces evidentemente ciceronianas.

Los discursos están ligados a una performatividad, a comportarse de tal o cual manera con el propósito de persuadir. O más bien, para conectar con quienes nos escuchan, ya sea para bien o para mal.

Si notamos en esta cita de Maquiavelo (1991):

Pero es necesario saber colorear bien esta naturaleza y ser un gran simulador y disimulador: y los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a las necesidades presentes, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar. (p. 91)

Podemos desprender dos ideas ya mencionadas a lo largo del ensayo. Primero, es preciso rescatar lo que vimos en Aristóteles acerca de que los hombres escogen creer en un imposible verosímil, es decir, es posible por medio de las palabras hacerles creer lo imposible, en suma, engañarlos. Por otro lado, podemos observar el *decorum* en la práctica, “ser un gran simulador y disimulador”, moldear el discurso según la circunstancia lo requiera. Sin embargo, quizás lo más polémico en Maquiavelo y que ciertamente no cayó tan bien en su época, aun cuando estaba diciendo lo mismo que autores como Cicerón, es que podemos decir que se produce un problema en forma de metonimia: ¿Debe el orador modificar su comportamiento según el discurso o el orador debe modificar el discurso según su comportamiento? ¿Cuál es la causa y cuál es el efecto? ¿Qué protegemos: el discurso o el comportamiento? El caso de *El Príncipe* de Maquiavelo, nos demuestra cómo el discurso penetra tanto en los oyentes como en los oradores y puede determinar la manera en que ellos actúen. Esto a raíz de que se señala a Maquiavelo como uno de los más importantes exponentes del realismo político, a diferencia de otros autores que caían en falacias naturalistas acerca de cómo debían comportarse los príncipes sin atender a la realidad de su comportamiento. Maquiavelo toma el camino realista y asume una naturaleza ontológica del hombre:

“Si los hombres fueran todos buenos, este precepto no sería correcto, pero -puesto que son malos y no te guardarían a ti su palabra- tú tampoco tienes por qué guardarles la tuya” (Maquiavelo, 2007, p. 104)

disponiendo así armas al Príncipe para que este opere sobre una naturaleza dada y pueda cumplir sus propósitos. Estas armas, claro está, no son armas físicas, son armas del lenguaje, es decir, Maquiavelo le está enseñando al Príncipe a ser el perfecto orador. Ni demasiados adornos, ni muy pocos, el Príncipe sobre cualquier caso debe operar dada su circunstancia y no en condiciones abstractas, ajenas de la realidad. De aquí que, como señalamos al comienzo de este ensayo, se pasa de lugares comunes a la tropología, a la desviación del discurso por medio de las figuras, es decir, a alterar por medio de las palabras la perspectiva que tenemos de una realidad. Lo cual implica ciertamente, que la realidad está mediada por el lenguaje. Esto último puede ligarse a la tesis de Nietzsche que analizaremos a continuación.

3.3 El lenguaje es retórica

Cuando analizamos la cuestión de la retórica en Nietzsche, podemos ver que la retórica no es simplemente un elemento más del lenguaje: la retórica es, de hecho, el único lenguaje. Hay que recordar que en los primeros años de Nietzsche en los que ejerce como profesor de filología, sus primeras ideas eran, en efecto, sobre el lenguaje. Ahora bien, cuánto de estos años de filología han llegado a la obra como filósofo de Nietzsche es un tema del que no se suele hablar mucho, específicamente su posición con respecto a la retórica.

Su postura con respecto a la retórica es que todo lenguaje es retórico. Si todo lenguaje es retórico, ello implica que todo lenguaje es impropio. Si el lenguaje es impropio, no podríamos hablar de un significado propio de una palabra. Por otro lado, en Nietzsche como filósofo, por ejemplo en *Genealogía de la moral*, tenemos la búsqueda del origen del bien y el mal. En realidad, no hay un origen primero, sino una procedencia. Esa procedencia se da en nosotros: somos nosotros los que inventamos lo que el bien y el mal significan y hemos escogido subyugarnos a dichos valores. En ese sentido, el supuesto origen del bien y el mal no está en entidades metafísicas, sino que se da más bien como un acuerdo entre humanos. De aquí que podamos señalar que lo que bien y mal significan solo puede verse en el sentido derivado de otras palabras, o sea de una manera impropia, lo cual iría en completa consonancia con la retórica como esencia fundamental del lenguaje. No solo eso, si atendemos al carácter persuasivo de la retórica, también podríamos ligarlo a la voluntad del poder: cuando una voluntad se impone sobre otra ¿por qué medios lo hace? Esto puede verse también en el primer tratado de *Genealogía de la moral* con la transvaloración de los valores: no fue el uso de la fuerza física la que invirtió los valores, sino pura discursividad lo cual reafirma el lugar esencial que ocupa la retórica.

Es necesario, en primera instancia, describir cuál es la concepción que tiene Nietzsche de la retórica en base a su *Descripción de la retórica antigua*, curso que dictó en 1872. Durante el tercer apartado que refiere a la relación entre el lenguaje y la retórica, Nietzsche (2013) señala: “No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas” (p. 831). El lenguaje no tiene relación con lo verdadero, de aquí que el lenguaje no sirva para transmitir *episteme* sino *doxa*. Lo que es captado en la experiencia no es transmisible en palabras, siempre termina deformado. Más adelante dirá:

El hombre que configura el lenguaje no percibe cosas o eventos, sino impulsos [Reize]. Él no transmite sensaciones, sino sólo copias de sensaciones. La sensación, suscitada a través de una excitación nerviosa, no capta la cosa misma: esta sensación es representada externamente a través de una imagen. Pero hay que preguntarse, sin embargo, cómo un acto del alma puede ser representado a través de una imagen sonora [Tonbild]. Para que tenga lugar una reproducción completamente exacta, ¿no debería ante todo ser lo mismo el material en el que debe ser reproducido que aquel en el que el alma trabaja? Sin embargo, puesto que es algo extraño — el sonido— ¿cómo puede entonces producirse algo más adecuado que una imagen? No son las cosas las que penetran en la conciencia, sino la manera en que nosotros estamos ante ellas, el *πιθανόν* [poder de persuasión]. Nunca se capta la esencia plena de las cosas. (Nietzsche, 2013, p. 831)

Podríamos decir que existe una especie de problema categorial aquí: ¿cómo podemos transmitir una experiencia a través del lenguaje? Al intentar hacerlo estamos condenados a hacer una copia imperfecta de la experiencia, ya que relatarla nunca podrá imitar a la perfección aquello que observamos, sino solo las emociones que sentimos al vivir dicha experiencia. No es necesario tener una concepción acabada y exhaustiva de una experiencia para hablar de ella, podemos relatar los eventos en el momento inmediato en el que nos suceden. Por esto es que aquello que transmitimos no es nuestro conocimiento certero sobre la cosa, sino simplemente las emociones que ella nos transmite. De aquí que los tropos sean las figuras más importantes del lenguaje para Nietzsche, ya que los tropos siempre implican una asociación entre palabras, como asociaciones a experiencias anteriores a la que pretendemos nombrar.

Esto nos lleva al tema central de este apartado, cuando Nietzsche afirma: “En vez de aquello que tiene lugar verdaderamente, presentan una imagen sonora que se evanesce con el tiempo: el lenguaje nunca expresa algo de modo completo, sino que exhibe solamente una señal que le parece predominante” (Nietzsche, 2013, p. 831). Siguiendo la lectura de Paul de Man en *Alegorías de la lectura* (1990) este sería el primer carácter tropológico del lenguaje. Al exhibir solamente la parte que le parece predominante está cercano a la sinécdoque, la parte por el todo. A su vez, el lenguaje también es metafórico en cuanto siempre está produciendo nuevos significados, no olvidemos que, en palabras simples, las metáforas son las comparaciones sin los conectores comparativos. La tercera figura presente en el lenguaje es

la de metonimia, en donde se sustituye la causa por el efecto o el continente por el contenido. Las tres figuras de pensamiento que hemos mencionado son figuras que enlazan palabras diferentes para manifestar una idea. Así resumirá Nietzsche (2011): “Los tropos no se añaden ocasionalmente a las palabras, sino que constituyen su naturaleza más propia. No se puede hablar en absoluto de una «significación propia», que es transpuesta a otra cosa sólo en determinados casos.” (p. 832).

Con respecto a la figura de la metonimia, de Man (1990) hace un análisis de un fragmento póstumo que fue recopilado en *La voluntad de poder* no tanto por la tesis que en ella se plantea sino por la forma del argumento:

Se supone que el acontecimiento externo, objetivo, en el mundo, determina al acontecimiento interno, consciente, como la causa determina el efecto. Sin embargo, se observa que **lo que se suponía que era la causa objetiva, externa es en realidad el resultado de un efecto interno**. Lo que había sido considerado como causa es, de hecho, el efecto de un efecto, y lo que había sido considerado efecto puede, a su vez, parecer que funciona como la causa de su propia causa (pp. 130-131)⁹

Se produce una inversión de la causa por el efecto: el sujeto le da sentido al suceso externo al compararlo con una experiencia familiar, ligándolo a una estructura del lenguaje ya conocida para él. Esto permite a de Man afirmar que:

la clave para la crítica nietzscheana de la metafísica -que, tal vez por error, ha sido descrita como mera *inversión* de la metafísica o de Platón- radica en el modelo retórico del tropo o, si se prefiere llamarlo de esa manera, en la literatura como el lenguaje que de modo más explícito se funda en la retórica (Ibíd., p. 132)

Ahora bien, que el lenguaje sea esencialmente tropológico también repercute en el pluralismo nietzscheano. Este desplazamiento entre distintos significantes demuestra una pluralidad de significados para una misma palabra. No hay grandes acontecimientos, sino una pluralidad de significados para aquellos. Lo que Hegel, según Deleuze, había rechazado como una infantilidad, como un niño tartamudo, dice Deleuze, en realidad le da todo su carácter a la filosofía, esto es, una labor interpretativa. La labor del filósofo está en interpretar todos los posibles significados que pudieran dársele a un grupo de palabras. En cada palabra hay una pugna entre fuerzas que buscan hacer predominar su propio sentido, dice Deleuze (1998):

⁹ El ennegrecido es mío.

“Se denominará esencia, contrariamente, entre todos los sentidos de una cosa, a aquél que le da la fuerza que presenta con ella mayor afinidad” (p. 12). Ello puede ser contrastado con el pasaje anterior en donde Nietzsche afirmaba que el lenguaje solo expresa la señal que le parece predominante, de igual manera en Deleuze, dentro de todos los sentidos posibles gana la de mayor afinidad con la cosa. La tarea interpretativa comienza desde el afuera hacia el adentro, digamos, en el sentido de que los grados superiores determinan también la procedencia de la cosa. El papel que juega la genealogía es trazar todo el camino, no desde el principio, sino ahí en donde una vez ya desarrollados, han de buscarse las diferencias entre los términos.

Si ponemos atención a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2011), Nietzsche manifiesta esta designación arbitraria de los sentidos de las palabras:

Porque en este momento se fija lo que desde entonces deberá ser «verdad», esto es, se inventa una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y la legislación del lenguaje proporciona también las primeras leyes de la verdad: pues aquí aparece por primera vez el contraste entre verdad y mentira. (p. 610)

Que la designación arbitraria del significado de las palabras sea posible está profundamente ligado a la impropiedad del lenguaje, porque de haber significados propios, naturales o reales, se eliminaría la posibilidad de arbitrariedad en los significados. Por lo tanto, todo el pensamiento de Nietzsche se funda en este principio. No existe una realidad a la cual este significado corresponda, sino más bien significados que los sujetos escogen atribuir al objeto en base a sus propias experiencias. Ahora bien, corresponde aclarar que el aspecto que está siendo destacado de Nietzsche es la relación que tenemos nosotros con la realidad, otra discusión sería si la realidad existe mientras no está siendo percibida por nosotros. De cualquier forma, podamos acceder a la realidad o no, a lo que sí tenemos acceso es a las interpretaciones que nos hacemos de ella. Uno de los primeros textos de Nietzsche, titulado *Teógnis de Mégara*, muestra esta arista del pensamiento de Nietzsche, en cuando se trata de reconstruir la historia de este poeta aristócrata del que poco se sabía. Nietzsche hace una reconstrucción por medio de fragmentos, creando la historia de Teógnis. Si la vida de Teógnis fue tal como la describió Nietzsche y los otros filólogos que lo estudiaron, no podremos saberlo. Lo que sí podemos hacer es interpretar los fragmentos que de él quedan e imaginarnos por medio de la ficción cómo fue su vida.

3.4 Ética y retórica

El lenguaje como invención de ficciones no solo se ve como modo de completar una historia incompleta, sino también como algo ligado a los valores que nos rigen éticamente. Los valores aparecen como una invención que nos permite organizarnos en cuanto somos seres humanos que viven en comunidad. Es en *Sobre verdad y mentira* en donde Nietzsche hace alusión a cómo los humanos inventan el intelecto, por medio del cual se rigen como si este fuera una verdad última, inherente a la existencia en la tierra, incluso hasta más allá de la tierra: es la herramienta que está por sobretodo. Este intelecto, luego, es el principal productor de ficciones:

El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido, cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia. (Nietzsche OC I, 2011, p. 610)

Posteriormente, en el primer tratado de *Genealogía de la moral*, Nietzsche da cuenta de la inversión de los valores por medio del discurso: en cuanto los sacerdotes son los débiles, los sin fuerza, deben inventarse una retórica en donde los débiles sean superiores a los fuertes. En cuanto la fuerza física no los acompaña, los sacerdotes hacen uso del lenguaje como forma de mostrarse a sí mismos como los más fuertes:

[...] los judíos, ese pueblo de sacerdotes que, después de todo, solo ha sabido tomar satisfacción de sus enemigos y vencedores transvalorando radicalmente los valores de éstos, esto es, por medio de un acto de venganza de lo más espiritual. [...] Han sido los judíos quienes con una lógica aterradora se han atrevido a invertir la ecuación de valor aristocrática (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado de los dioses) y a sostener dicha inversión con los dientes del más abismal de los odios (el odio de la impotencia), a saber, «¡solo los miserables son los buenos, solo los pobres, los impotentes, los inferiores son los buenos, únicamente los que sufren, los desposeídos, los enfermos, los deformes son los piadosos, los benditos de Dios, solo para ellos es la bienaventuranza (Nietzsche OC IV, 2016, p. 467)

Es mediante el recurso discursivo como se produce este giro, posibilitado por la impropiedad del lenguaje. “Solo enfermando al vecino es como uno se convence de la propia salud” decía la cita que leímos al principio de esta investigación para poder mostrar que el lenguaje y la experiencia están sumamente ligados: miente, miente que algo queda dicen algunos. Ese

“algo queda” da a entender que las ficciones pueden transformarse en cierta medida en una realidad. Este tema puede seguir problematizándose, por ejemplo, en el tema de las predicciones ya que ellas, al no haber sucedido no son aún realidad y puede que nunca lleguen a serlo. Lo interesante de ello es cómo estas manejan nuestras vidas y aun cuando ellas mismas aun no sean realidad, sí crean realidades. Esto se ve en cómo orientamos nuestro día según el pronóstico del clima, si llueve o no. El horóscopo también es una narrativa que influencia nuestras vidas en base a predicciones, y quizás el ejemplo más relevante para nuestros tiempos son las encuestas presidenciales. ¿Cuánto influyen las predicciones de las elecciones en el voto de las personas? Todas ellas, aun cuando algunas presenten evidencias empíricas para permitir una cierta proyección, no necesariamente se convierten en una realidad. Esto también se parece a lo que comentábamos de Teógnis, mientras en un caso hablabamos de la invención de ficciones para completar el pasado, en el otro inventamos ficciones para completar el futuro. En ambos casos, el lenguaje opera como herramienta que ayuda a comprender lo que creamos es real, aun cuando pueda ser inalcanzable.

Conclusión

Con ello, y para concluir, la impropiedad del lenguaje, es decir, que no pueda hablarse de un significado real de las cosas, permite este tipo de acontecimientos, es decir, el que podamos operar con el lenguaje, o incluso jugar con el lenguaje, para ir generando distintas realidades. Esto último muestra la conexión intrínseca entre discurso y poder.

Ante la incertidumbre de lo que es la realidad misma, si existe o no, es necesario interpretar las situaciones. Esta es, según Nietzsche, la tarea del filósofo, hacer de interpretador de los acontecimientos.

Lo que en un momento comienza como una postura como catedrático de filología en su curso de *Descripción de la retórica antigua*, termina dando pie a una teoría que tiene un alcance ético. La impropiedad del lenguaje nos obliga a mirar críticamente los valores que nos han sido dados y preguntar por su procedencia. Esta primera tesis se ve totalmente en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Genealogía de la moral*, textos que han tenido un tremendo impacto en la disciplina que es la filosofía. Ahora que hemos identificado cómo el lenguaje se expresa creando realidades, se hace necesario investigar cómo podemos

involucrarnos en estos juegos, sin perder nuestra propia autonomía y razonamiento crítico, ello se investigará en el siguiente capítulo.

4. No nos conocemos: acerca del poder de la interpretación

Si todo lenguaje es puramente retórica, ¿cómo podemos discernir entonces las intenciones del orador? Se hace preciso, entonces, descubrir una herramienta que nos permita hacer interpretaciones de este discurso, con el objetivo de desenmascarar las verdaderas intenciones del hablante. De acuerdo a Nietzsche, según Deleuze (1998), este es el rol del filósofo:

El filósofo, en tanto que filósofo, es sintomatologista, tipologista, genealogista. Se reconoce aquí la trinidad nietzscheana, del «filósofo del futuro»: *filósofo médico* (es el médico quien interpreta los síntomas), *filósofo artista* (es el artista quien modela los tipos), *filósofo legislador* (es el legislador quien determina el rango, la genealogía). (p. 108)

El filósofo debe interpretar los fenómenos, comprendiendo que son producidos por otras fuerzas, de aquí que deba ser médico ya que estudia los síntomas, además debe ser tipologista pues debe ser capaz de ver la cualidad de las fuerzas que producen los síntomas, siendo estas activas o reactivas, y por último debe valorar el origen de las fuerzas, haciendo el rol de genealogista (Deleuze, 1998).

La postura de Nietzsche frente a la interpretación tiene una gran influencia en los pensadores contemporáneos del siglo XX, sobretudo Jacques Derrida y Gianni Vattimo, de cuyos textos nos serviremos para describir la labor de la hermenéutica en nuestra investigación.

El problema de las intencionalidades en el discurso está sumamente ligado a la voluntad de poder, en el sentido de que cuando una voluntad triunfa por sobre otra ella se transforma en verdad. El rol esencial que tiene la interpretación y que se ha descuidado según Nietzsche (Deleuze, 1998), es que rompe con aquellas verdades que no cuestionamos, ya que hemos olvidado de donde verdaderamente provienen y a quienes le han ganado para estar donde están. “Nosotros, los que conocemos, a nosotros mismos no nos conocemos” (p. 453) dice Nietzsche (2016), con ello queriendo ilustrar que aun cuando nos creemos dueños de la verdad, nuestros cimientos supuestamente inherentes a nosotros mismos, provienen de otros que vinieron antes y el no cuestionarlos nos mantiene en la ignorancia.

El recorrido de este capítulo consistirá en primer lugar en hacer un breve relato de lo que es la hermenéutica ya que por medio de ella podemos desmembrar el discurso y hacerlo accesible para el lector/oyente. Dada la riqueza de dicha tradición, se hará necesario limitar dentro de qué corriente se enmarca esta investigación. Por la influencia nietzscheana y foucaultiana de nuestra investigación, se hace pertinente centrarnos en dos conceptos ligados

a la interpretación, en primer lugar, la voluntad de poder desde Nietzsche y Deleuze, así como también la genealogía. Este último concepto nietzscheano cala hondo en el último periodo de Michel Foucault, donde precisamente este trata de describir cómo lo que consideramos verdadero penetra en los sujetos.

4.1 ¿Qué entendemos por «hermenéutica»?

Uno de los grandes problemas que ha debido enfrentar la hermenéutica tiene que ver con la posibilidad de una interpretación no-subjetiva de los textos. El fantasma de la cientificidad acecha las humanidades, y la hermenéutica como técnica no está exenta de ella. Según Jean Grondin (2014), cuyo escrito utilizaremos para realizar esta reconstrucción, “La hermenéutica clásica ha querido, efectivamente, proponer reglas para combatir la arbitrariedad y el subjetivismo en las disciplinas que tienen que ver con la interpretación.” (p. 7).

La hermenéutica ha tenido una historia bastante amplia. Grondin rescata tres grandes acepciones de lo que la hermenéutica es: (1) la hermenéutica en sus inicios era concebida como el arte de interpretar los textos, específicamente los textos bíblicos (*hermeneutica sacra*), el derecho (*hermeneutica juris*) y la filología (*hermeneutica profana*). La hermenéutica clásica establecía reglas, parámetros, para enfrentar pasajes oscuros y ambiguos y de esa manera servirle de complemento a la interpretación. (2) La segunda concepción aparece con Wilhelm Dilthey. A propósito del fantasma de las ciencias que acecha las humanidades, Dilthey pretendía hacer de la hermenéutica una “ciencia respetable” creando una metodología rigurosa, similar a la científica, que arrojara resultados constantes en sus investigaciones. Esto era lo que el autor tenía en mente para las llamadas ciencias del espíritu. (3) Finalmente, la concepción que se hace más relevante para esta investigación tiene que ver con la reacción a la idea de hacer de la hermenéutica una metodología rígida:

Su idea fundamental (prefigurada en el último Dilthey) es que la comprensión y la interpretación no son únicamente métodos que es posible encontrar en las ciencias del espíritu, sino procesos fundamentales que hallamos en el corazón de la vida misma. La interpretación se muestra entonces cada vez más como una característica esencial de nuestra presencia en el mundo. (Grondin, 2014, p. 9)

Esto último es lo que hace de la hermenéutica una herramienta sumamente importante para nuestro escrito, en cuanto comprende la realidad a partir de las diversas interpretaciones. La vida y los textos están ligados, en la medida en que los discursos son sobre la vida misma y

la vida misma se desarrolla a través de estos discursos, sean escritos u orales. En este punto de la hermenéutica, digamos en el siglo XX, se reconoce por un lado el aporte de Nietzsche con su filosofía universal de la interpretación, y por otro lado, el aporte de Martin Heidegger, quien llevó la hermenéutica aun más allá al transformarla en una hermenéutica de la existencia (Grondin, 2014).

En la medida en que ambos aportes nos son relevantes, nos apoyaremos de dos autores contemporáneos que han sido influenciados tanto por Nietzsche como por Heidegger: Jacques Derrida y Gianni Vattimo.

El pensamiento de Derrida se opone a esta idea de una verdad última de la interpretación, en particular, Derrida pretende poner una distancia entre otro pensador de la época con quien tuvo algunos roces al respecto de la concepción hermenéutica (Grondin, 2014). Para establecer una breve contextualización, el autor francés ofrecía una alternativa a lo que se venía haciendo desde Dilthey hasta Hans-Georg Gadamer. Este último retomaba la pregunta de Dilthey acerca de un método hermenéutico para las ciencias del espíritu, continuando con la noción de verdad. Ahora bien, el cambio que surge con Gadamer tiene que ver con que no existe un solo método para acceder a dicha verdad. La distancia que toma Gadamer de Dilthey tiene que ver con

justificar la experiencia de verdad de las ciencias del espíritu (y de la comprensión en general) partiendo de esta concepción «participativa» de la comprensión, constitutiva de lo que, en la primera línea de su obra, llama el «problema hermenéutico». Pero este «problema» había quedado recubierto, según él, por la concepción demasiado metodológica de la hermenéutica propuesta por Dilthey. La idea de Gadamer es que Dilthey sucumbe a una concepción de la verdad inspirada en la metodología de las ciencias exactas, que declara anatema toda implicación de la subjetividad (Grondin, 2014, pp. 44-45)

Es por esto que la propuesta de Gadamer tiene que ver con reconsiderar el humanismo en la medida en que el fin último de la hermenéutica no es establecer leyes universales tal como lo hace la ciencia, sino servir de aporte a las personas, haciéndoles ver su propia finitud y educándolas al hacerlas consciente de que su propia perspectiva no es la única. Es por ello que propone desechar la noción de método y reemplazarla por la de juego infinito (Grondin, 2014).

Hasta aquí Derrida y Gadamer mantienen sus similitudes, sin embargo, es en el tema de la verdad en el que ambos autores se separan. Mientras Gadamer ve la obra de arte como una manera de encontrarse con la verdad, Derrida rechaza la idea de encontrar dicha verdad. Dentro del lenguaje, tenemos los significados y los significantes (signos), la postura de Derrida, en palabras simples, es que no es posible acceder a una verdad más allá de los signos, ya que caería en la pretensión metafísica de las ideas fijas que no cambian. Dice Grondin acerca de la sospecha de Derrida frente al proyecto hermenéutico:

Si le parece sospechoso, es porque lo identifica a un objetivo de inteligibilidad y de desciframiento que busca un sentido último más allá de los signos [...]. Derrida no solamente creerá que hay en esto una ilusión metafísica, sino que no cesará de denunciar una voluntad imperial de apropiación. [...] Para Derrida, lo imperativo no es «comprender» al otro, sino interrumpir precisamente la voluntad de comprensión, que él considera representativa de la «metafísica» (Grondin, 2014, pp. 82-83)

Esta postura de Derrida puede verse como una continuidad de la impronta nietzscheana contra la metafísica, afirmando la vida y aceptando el devenir de los valores como señalábamos en el apartado acerca de la voluntad de poder en el capítulo anterior, dando paso a la interpretación activa (Derrida, 1989).

Ahora bien, con Gianni Vattimo también tenemos un pensamiento de profunda influencia nietzscheana, pero en este caso desde el nihilismo. Según Vattimo, es necesario para la hermenéutica tener presente una ontología nihilista. Esto quiere decir, que ella debe aceptar que “toda verdad depende de la interpretación, de la tradición y del lenguaje” (Grondin, 2014, p. 98). Si todo es interpretación, por lo tanto también esta última afirmación caería en una interpretación. Aquí lo importante está en que Vattimo es consciente de que todo es interpretación, en ese sentido la labor de la hermenéutica ha de ser considerada como una interpretación más, dentro de muchas otras técnicas, para la comprensión de los textos, si es que quiere verdaderamente desligarse de la metafísica. De acuerdo a Grondin, Gadamer sitúa la ontología alejada de la hermenéutica, sin embargo, en Vattimo tenemos que ambas están ligadas ya que, a modo de respuesta a la afirmación de Gadamer «el ser que puede ser comprendido es el lenguaje» tiene su vuelta de tuerca en Vattimo en la medida en que “el ser se encuentra atrapado por el lenguaje y la perspectiva que le contiene” (Grondin, 2014, p. 99). Es decir, en Vattimo tenemos una postura aun más radical puesto que el ser es identificado con el lenguaje. Por lo tanto, ello nos conduce a que en la medida en que ser y

lenguaje son idénticos, difícilmente podemos hablar de objetividad en el lenguaje, algo que ya señalaba Derrida con respecto a la comprensión, por ejemplo (Grondin, 2014).

Finalmente, de este recorrido podemos identificar que hay dos posiciones relevantes en la hermenéutica: por un lado, aceptamos que existe una única verdad en los textos, en donde la labor del hermeneuta sería descubrirla por medio de diversas técnicas, en donde se ubicaría Gadamer y Dilthey, o aceptamos que la verdad no existe, es decir, tomamos la salida nietzscheana y afirmamos que “no hay hechos, solo interpretaciones” tal como hace Derrida y Vattimo. Es evidente que, para el interés de esta tesis, en la medida en que ya habíamos afirmado en el capítulo anterior que todo lenguaje es retórico, la postura a la que acogemos es la postura nietzscheana. Sin embargo, es necesario hacer una aclaración. Dentro de las limitaciones de esta investigación, la frase “no hay hechos, solo interpretaciones” se utiliza en el contexto de la valorización de los hechos, es decir, no existen hechos inherentemente buenos o malos, sino las interpretaciones que nosotros hacemos de ellos. Esta aclaración con el propósito de posponer la discusión acerca de un realismo o antirealismo en Nietzsche, lo cual escapa el horizonte de este escrito.

4.2 Voluntad de poder e interpretación

Ahora bien, si no podemos hablar de objetividad en el lenguaje, esto implica que, como se ha mencionado a lo largo de esta investigación, no podemos llegar a un origen anterior al ser de las palabras, sino que encontramos su procedencia.

Recién hicimos mención de la ontología nihilista de Vattimo con respecto a la interpretación, en ese caso, se hace necesario contrastarlo con un fragmento de Nietzsche:

Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí»

— *esto mismo es un nihilismo, y el más extremo. Coloca el valor de las cosas precisamente en que a ese valor no le corresponde ni le correspondió ninguna realidad, sino que es sólo un síntoma de fuerza por parte de quien instituye el valor, una simplificación con el fin de la vida.* (FP 9 [35])

A lo que Nietzsche está apuntando, y es evidente ya que en el siguiente fragmento lo menciona (FP 9 [36]), es a la voluntad de poder. La voluntad de poder juega el rol de establecer lo que consideramos que es verdad, ello porque nos conviene para nuestra propia conservación. Sin embargo, el problema surge en que hemos confundido lo que creamos por

utilidad con lo que la que la realidad misma es. Los sofistas, a diferencia de los diálogos platónicos, no hacían la pregunta por «qué es lo bello», tal como lo hacía Sócrates, sino más bien se interesaban por «quién es bello», entendiendo que en realidad lo bello no existe, solo existe en la medida en que es aplicado a alguien (Deleuze, 1998). Ahora bien, a quién comprendemos como bello es algo que cambia de acuerdo a los cánones de las sociedades, lo que sucede de igual forma con lo bueno. El ejercicio de Nietzsche, por lo tanto, es resaltar este aspecto fundamental de la valorización, comprender que lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo, son conceptos que no forman parte de la realidad en sí misma. Sino más bien son productos creados para la conservación: “hemos proyectado nuestras condiciones de conservación como predicados del ser en general” (Nietzsche, FP 9 [38]). Por lo tanto, aceptar esta premisa, da un nuevo punto de partida para comprender la realidad en la que nos situamos. En la medida en que ya no buscamos el significado de los valores en el más allá, sino en nosotros mismos, comenzamos a preguntarnos por la procedencia:

La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas. (Deleuze, 1998, p. 110)

La esencia de las cosas, según nos dice Deleuze, es en realidad un devenir-esencia, se trata de comprender las esencias como sustancias cambiantes en donde su determinación depende de las fuerzas que se impongan, esto nuevamente alude a la voluntad de poder. Por lo tanto, siendo la voluntad de poder lo inherente a todas nuestras valorizaciones, se hace necesario entrar en su propio juego si es que pretendemos salir de la ignorancia, o al menos reconocer desde donde vienen todos estos valores que nos han sido impuestos.

Si la voluntad de poder es voluntad de más poder, la interpretación es la operación concreta de la adquisición del dominio sobre las cosas. [...] El punto de partida de esta argumentación es que, para que una voluntad de poder pueda conquistar e incorporar a otra, primero tiene que poder reconocerla, valorarla, percibir la diferencia de fuerza respecto de ella. (Sánchez Meca, 2009, pp. 116-117)

Si no hay hechos, solo interpretaciones como afirma de manera célebre Nietzsche, entonces haría que trazar un recorrido de las interpretaciones que se le han dado a los valores por los cuales los humanos nos medimos.

Retomando la cuestión de la procedencia y el origen, en su monográfico acerca de Nietzsche, Foucault contrapone dos términos utilizados por el autor a lo largo de sus escritos: *Ursprung* y *Herkunft*. A partir de esto destaca como Nietzsche a veces rechaza el término de origen (*Ursprung*) y otras veces sí hace uso de él. Lo problemático del término está en que la pregunta por el origen nos remonta a una esencia inmóvil, que es precisamente lo que rechaza el filósofo alemán tal como hemos afirmado a lo largo de todo este capítulo, este término implica que hay una esencia que existe anteriormente al sujeto que se pregunta por ella. (Foucault, 2004). Por oposición a esto, lo que habrá de descubrir el genealogista, es:

que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella (Foucault, 2004, p. 18).

De esta manera, desechamos la búsqueda del origen de los valores, lo que nos permite descubrir las verdaderas intenciones de los términos: se trata de hacer una reconstrucción, no pretendiendo encontrar una verdad absoluta, al contrario, aceptando que dicha verdad no existe y por fin comprender cómo es que diversos discursos han penetrado las subjetividades transformándolos en los nobles, los débiles, los locos, los cuerdos, etc. Esa es la labor de la genealogía, la cual será descrita en la última sección de este capítulo.

4.3 Hacia una historia del presente: el análisis interpretivo como método genealógico

Más que buscar las similitudes, la pregunta por la procedencia traza una línea de las diferencias. Cómo es que un concepto ha ido cambiando a lo largo de su historia. Es precisamente eso lo que hacía Nietzsche cuando en *Genealogía de la moral* y en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* traza una historia de lo noble y lo débil, lo bueno y lo malo.

Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros. (Foucault, 2004, p. 27)

La intención es la de reconstruir el acontecimiento, ello porque si bien las cosas no tienen esencia, ellas sí tienen una historia abierta a ser reconstruida. Esta historia no ha de ser

entendida como una unidad, sino más bien ha de ser estudiada en sus disrupciones, quiebres, en suma, en su heterogeneidad.

Si queremos ver la genealogía como método práctico, se haría necesario observar los últimos escritos de Foucault a los que muchas veces se les ha señalado como su periodo genealógico (Dreyfus y Rabinow, 2001; Deleuze, 2015). En específico, se identifica los volúmenes de *Historia de la sexualidad* con el momento genealógico de Foucault. Dicho esto, podemos entrar a la caracterización que hace el autor francés de su propio método de análisis. Los autores Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow identifican el método foucaultiano como una «analítica interpretativa».

La analítica interpretativa es un modo de análisis histórico, sea Foucault un historiador o no, es cierto que sus obras tratan sobre la historia. En ese sentido, el tema de Foucault como historiador implica pensar en qué tipo de historia está haciendo (Dreyfus y Rabinow, 2001; Flynn, 2006). Los temas de la prisión, de la sexualidad, de la verdad, de la locura, son todavía muy relevantes. No es casualidad que Foucault decidiera estudiar estos temas, sin embargo, su propio estudio dista de la historia tradicional, en la medida en que la historia tradicional trata de luchar con el presentismo, esto es encontrar significados paralelos entre pasado y presente, y por otro lado, trata de luchar contra el finalismo, el cual implica que la historia habría progresado hasta nuestros días (Dreyfus y Rabinow, 2001).

La diferencia que se percibe en el filósofo francés con la historia tradicional es que

Por ejemplo, en la *Historia de la sexualidad*, Foucault detecta la confesión como un importante ritual de poder en el cual se forjó una específica tecnología del cuerpo. Como esto es genealogía, no se va en busca de una simple unidad de sentido o función, ni de un significado inmutable. La confesión, como demostró Foucault, no tuvo el mismo significado en el siglo XIII y en el siglo XVII, o en el siglo XIX y en el presente. Aun es más importante para nuestros propósitos actuales que Foucault no esté tratando de darnos una imagen completa, digamos, del siglo XVII. No está tratando de darnos una historia tradicional, y entonces se plantea la cuestión: dada esa forma de historia, ¿qué significa la confesión para nosotros? Más bien, nos está diciendo que la confesión es un componente vital del poder moderno. Entonces se pregunta: ¿cómo llegamos aquí? (Dreyfuss y Rabinow, 2001, p. 148)

El proyecto de Foucault se trata de comprendernos a nosotros mismos que estamos en el presente, por medio de las prácticas, técnicas del pasado. Lo cual nos lleva de vuelta a la

frase nietzscheana «Nosotros, los que conocemos, a nosotros mismos no nos conocemos». De acuerdo al aspecto genealógico de la empresa foucaultiana, las historias de la sexualidad, de la locura que él relata, se tratan de trazar el recorrido que nos ha traído hasta el día de hoy y que rige la manera en la que hablamos de la locura y el sexo. Se hace incluso más interesante de investigar, cuando descubrimos que por medio de este ejercicio genealógico Foucault se hace cargo de las discusiones de su época desde su manera particular de investigación, por ejemplo, en el caso de la parrhesía, ofreciendo así una alternativa a la teoría de acción comunicativa de Jürgen Habermas (Bravo, 2020; Gallego, 2017).

Por lo tanto, la analítica interpretativa como lo designan Dreyfus y Rabinow, toma el concepto de «analítica» para enfatizar la influencia kantiana y heideggeriana en Foucault, la cual se ve específicamente en que:

Kant problematizó el pensamiento iluminista al buscar las condiciones de posibilidad y las limitaciones del análisis racional. Heidegger problematizó el intento moderno de hallar un sustrato trascendental en el conocimiento del sujeto investigando las precondiciones ahistóricas y el entrecruzamiento existencial y cultural de la autocomprensión humana. (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 151)

La distancia que toma Foucault de sus antecesores en el área de las ontologías de la existencia, es precisamente la de comprender que no existe un sustrato universal para todo sujeto. Tal como lo señalábamos en Nietzsche y en Deleuze, Foucault también comprende al ser como devenir, como el resultado de diversos sucesos y accidentes, pero rechazando toda noción de esencia inmutable en el ser:

La genealogía acepta el hecho de que no somos nada más que nuestra historia y que, por eso, nunca obtendremos una imagen total distanciada de lo que somos o de nuestra historia. (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 151)

Conclusión

Finalmente, para reconstruir todo lo que se ha dicho hasta ahora, que todo lenguaje sea retórico significa que no hay una correspondencia a la realidad que alude. Eso hace que no haya una verdad última, en la medida en que no podemos contrastar este lenguaje con aquello a lo que supuestamente está correspondiendo. Ahora bien, eso nos deja en un terreno movedizo, en la medida en que se produce un flujo de constante cambio. Frente a este flujo, aceptamos que la verdad última no existe y desde esa vereda emprendemos el camino hacia la interpretación. El método que utilizamos la interpretación, que tiene un poco de texto y de

vida como señalábamos anteriormente, es el de la genealogía. La genealogía es el método por el medio del cual analizamos nuestra historia y mirando hacia el pasado tratamos de comprender nuestro propio presente. La pregunta, por lo tanto, no es qué es lo bueno, en cuanto es una pregunta cuya respuesta no es relevante. La pregunta que sí nos es relevante sería cómo comprendemos hoy lo que es bueno, a quién se aplica, o cómo se usa, entendiendo siempre que ese tipo de valores son predicados de alguien y no corresponden a entidades metafísicas más allá de nosotros. En suma, una buena forma de comprender las intenciones del hablante es preguntarse de dónde viene, cuál es la procedencia de sus afirmaciones. Hecha esa pregunta, podemos empezar a conocernos.

5. Conclusión

A raíz de las conclusiones a las que hemos llegado en los capítulos anteriores, es posible proyectar una serie de líneas investigativas que pueden ser trabajadas. A primera vista, la temática general de discurso y poder nos permite realizar diversos análisis de cómo estos se aplican en los discursos de la vida diaria. Podría analizarse retóricamente los discursos políticos, los cuales usualmente tienen una intención: convencer. Esos son los usos más evidentes, pero también podría analizarse la retórica de discursos cuyas intenciones no son tan claras como los discursos políticos, por ejemplo: los titulares en las noticias, los documentales, las entrevistas, etc. Todas ellas pueden ser analizadas preguntando qué es lo que quieren decir, por qué utilizan las palabras que utilizan, cómo las utilizan, entre otros.

También, como muchos autores han notado ya¹⁰, el discurso, aunque para ser más precisos en este caso sería el diálogo, es un elemento clave para toda sociedad democrática. Dada una de las conclusiones de esta tesis, la de que la verdad no existe, se hace necesario estudiar cómo podemos lograr una comunicación efectiva entre interlocutores asumiendo semejante premisa. Para eso, podemos recurrir a uno de los autores que han marcado esta tesis, Michel Foucault, y tratar de conciliar la subjetividad y la verdad por medio de la parrhesía.

A propósito de ello, también sería pertinente estudiar hasta qué nivel llega esta frase de Nietzsche acerca de que “no hay hechos, solo interpretaciones”, y cómo ello se traduciría en una postura epistemológica y ontológica. Para efectos de la investigación ya realizada, solo nos quedamos con la frase para ilustrar que las cosas no tienen un valor en sí mismas, pero eso no descarta la posibilidad de pensar a un Nietzsche antirealista.

También con respecto a Foucault, hacemos una mención en la sección 2.1 acerca del «elemento enfrentador» que está presente en el poder. Ello podría continuar problematizándose: ¿qué es el elemento enfrentador? o más bien, ¿qué puede llegar a ser elemento enfrentador? o en línea con esta tesis, ¿quiénes han sido vistos como elementos enfrentadores a lo largo de la historia?

¹⁰ Aquí el más evidente es Jürgen Habermas, pero también en una dimensión argumentativa podría mencionarse a Perelman y Olbrechts.

Por último, en la sección 4.1 hacemos mención del «juego infinito» en Derrida, donde también sería interesante evaluar los alcances de este concepto, considerando que Derrida, desde su influencia nietzscheana, afirma el devenir de las cosas. El juego infinito, podría ser una manera de interpretar cuando los elementos que pretendemos comprender no son fijos.

En suma, esta investigación comenzó explorando la conexión entre discurso y poder y en qué elementos en particular ambas convergen. El estudio de este tema es sumamente relevante en un mundo en donde las *fake news* acechan los dominios que dirigen la humanidad a gran escala, ellas son la política y la ciencia. Es en ese panorama en el que el urge la instrucción del pensamiento crítico, no cómo algo fijo o algo que todos debamos aspirar, no se trata de hablar del humano ideal, culto de las humanidades. Mas bien se trata de brindarles una herramienta a las personas con la cual sean capaces de interrogar su entorno y de exteriorizar sus subjetividades en un mundo que está en constante cambio.

6. Bibliografía

- Aristóteles. (1990). *Retórica* (Trad. Quintín Racionero). Gredos.
- Aristóteles. (2009). *Poética*. Colihue Clásica
- Barthes, R. (1982). *Investigaciones Retóricas I. Ediciones* Buenos Aires.
- Bravo, N. (2020). La parrhesía como modo de atender la crisis democrática actual. *Ethika+(2)*. pp. 261-278.
- Cacciari, M. (1977). Razionalità” e “Irrazionalità” nella critica del Politico in Deleuze e Foucault. *aut-aut* (161), pp. 119-133.
- Cicerón. (1991). *El orador*. Alianza Editorial.
- Chomsky, N. y Foucault, M. (2006). *La naturaleza humana: justiciar versus poder. Un debate*. Katz.
- Deleuze, G. (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- Deleuze, G. (2015). *Foucault*. Paidós.
- De Man, P. (1990) *Alegorías de la lectura*. Lumen.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Dreyfus, H y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología*. Paidós.
- Flynn, T. (2006). Foucault’s mapping of history en G. Cutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (2da ed.). pp. 29-48
- Forte, J. M. y López Álvarez, P. (2009). *Maquiavelo y España*. Biblioteca Nueva.

- Foucault, M. (2001). Prólogo a “Locura y Sinrazón. Historia de la Locura en la época clásica” (Trad. Amparo Rovira). En *Dits et Écrits 4*. Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad (Vol. I)*. Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y Castigar*. Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2015). *Historia de la locura en la época clásica (Vol. I)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017). *Discurso y verdad*. Siglo veintiuno.
- Gallego, G. (2017). Parrhesía e injusticias epistémicas. *Bajo Palabra* (17). pp. 309-328
- Grondin, J. (2014). *¿Qué es la hermenéutica?*. Herder Editorial
- Lecannelier, F. (2021). *En Chile tenemos una infancia enferma / Entrevistado por Catalina Infante*. Revista Paula.
- Maquiavelo, N. (1991). *El Príncipe*. Alianza Editorial.
- Mortara, B. (1991). *Manual de Retórica*. Cátedra.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos póstumos IV*. (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos
- Nietzsche, F. (2011). *Obras Completas I*. (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Cátedra.
- Nietzsche, F. (2013). *Obras Completas II*. (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas IV*. (Ed. Diego Sánchez Meca). Tecnos.
- Platón. (1987). *Diálogos II*. Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos III*. Gredos.

Sánchez Meca, D. (2009). Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico. *Estudios Nietzsche* 9. pp. 105-122.

Skinner, Q. (1998). *Maquiavelo*. Alianza Editorial.

Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano*. Ediciones Siruela.