



Diciembre 2004  
Enero 2005

## Poética y Retórica del Discurso Marginal\*



Número Actual

Números Anteriores

Editorial

Sitios de Interés

Libros

Ediciones

Proyecto  
Internet

Carr. Lago de  
Guadalupe Km. 3.5,  
Atizapán de Zaragoza  
Estado de México.

Tels. (52)(55) 58645613  
Fax. (52)(55) 58645613

Por *Laura Hernández*

Número 42

Para todos mis alumnos del curso de "Ética y análisis del discurso" que impartí en el Tec de Monterrey, campus Cd. de México, en la primavera del 2004, porque fue un memorable ejercicio de parresía

Como se plantea en el título, en este trabajo abordaré lo que denomino discurso "marginal", un término que he acuñado desde hace bastante tiempo para referirme a un tipo de discurso que se encuentra fuera del espacio discursivo legitimado dentro de una cultura, de acuerdo con ciertos límites establecidos entre lo que se puede decir y lo que no se puede decir. En ese sentido el discurso marginal estaría marginado, lo interesante es que su situación de "marginado" deviene a partir de una elección, por parte del sujeto o los sujetos discursivos (este último caso sería el de los argots que son discursos que pertenecen a grupos), de rechazar los límites instituidos porque atentan contra su libertad discursiva.

Ahora bien, cuando hago referencia a la libertad y a la exclusión, necesariamente estoy entendiendo el discurso como una construcción en la que se juega el poder sobre la verdad, puesto que, como ya lo ha dejado claro Foucault, en el juego de las prohibiciones y el poder está en primer plano la batalla por la posesión de la verdad<sup>1</sup>. La verdad como el argumento poderoso que determina que las razones de la exclusión se basan en que aquello que dice el discurso excluido no es verdadero, y atentar contra la verdad implica atacar un orden que no puede ser amenazado, a menos que exista la disposición de cuestionarlo.

Una vez situados en el problema, la pregunta que quisiera formular es la de cuál es el lugar de nuestro discurso, como analistas del discurso, dentro de este juego de fuerzas. Y la respuesta que he encontrado a ello es la que quisiera compartir hoy con ustedes en esta reunión, porque si bien ésta ha sido una reflexión personal sobre el lugar que tiene mi propio trabajo en el espacio académico, es posible que pueda resultarles de interés.

En tres pensadores he encontrado un trabajo encauzado a la aclaración de esta cuestión: Wittgenstein, Foucault y Said. Cada uno de ellos se ha topado con este conflicto en un nivel personal, de ahí que sus obras tengan una misma cualidad, la de ser discursos muy poderosos y subversivos que se postulan a sí mismos como contra-académicos. Nótese que no los he llamado antiacadémicos, pues paradójicamente son relevantes para la discusión académica, quizá porque su pensamiento humanista no permite que sean soslayados en una época como la nuestra que se caracteriza por la crisis de los discursos.

No agotaré todas las vertientes que se derivan de sus obras, me concentraré en la dimensión ética que reclaman para el discurso y su denuncia de la invisibilidad en que se encuentra la responsabilidad que tiene todo intelectual de mantenerse como la conciencia crítica de una cultura a través de su trabajo.

### **Wittgenstein: lenguaje y ética**

Es evidente que la filosofía del lenguaje del joven Wittgenstein estaba centrada en la ética y su relación con el sentido. El

*Tractatus Logico-Philosophicus* es la elegante solución a este problema que se plasma en su último aforismo que determina que de lo que no se puede hablar es mejor callarse, queriendo decir con ello lo que queda explicitado más tarde en su famosa *Conferencia de ética*, pronunciada en Cambridge en 1929, en la que establece que la ética no es una teoría y, que por lo tanto, no puede ser formulada en proposiciones lógicas. La ética, dice al comienzo, es "la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o de la manera correcta de vivir." (CE, 34-35)

La ética no es enunciable lógicamente porque rebasa la capacidad del lenguaje como mera representación del mundo fáctico. Puesto que la ética se relaciona con la vida, su expresión lingüística tiene que ver con vivencias sobre lo que ocurre, sobre el hacer. Sus preguntas se refieren a lo que debo hacer y no hago, o a lo que no debiera hacer y hago, es decir, se relacionan con la praxis y la responsabilidad. Sin embargo, esta responsabilidad es de orden estético, porque cuando nos formulamos estas preguntas estamos buscando conseguir que nuestra vida sea buena por hermosa. Por eso para Wittgenstein la experiencia ética fundamental es la de asombrarse ante la existencia del mundo: "ver el mundo como un milagro" (CE, 42), de donde se desprende, en consecuencia, su afirmación de que "la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo – a pesar de no ser una expresión en el lenguaje- es la existencia del lenguaje mismo." (CE, 42).

Aunque en apariencia los sinsentidos éticos son símiles, Wittgenstein argumenta que estamos engañándonos si creemos que se trata solamente del cómo lo decimos, ya que si se tratara de una figura retórica, este símil podría ser traducido a un enunciado literal que se referiría a un hecho. Sin embargo, este intento falla pues nos encontramos con que "estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia. <...> La ética, en la medida que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido a nuestro conocimiento." (CE, 43)

La conciencia que el filósofo tiene de este límite es lo que le da sentido a la propia actividad filosófica como una praxis que consiste en la aclaración de las confusiones lingüísticas que subyacen a una manera incorrecta de conducirse en el mundo. Esto es, si el filósofo pretende hablar sobre el sentido de la vida (sobre ética y estética, que son lo mismo para él) sólo podrá formular sinsentidos lógicos. Ahora bien, si él cree que lo que está diciendo tiene sentido lógico, esto quiere decir que se engaña a sí mismo. Y una vida fundada en el engaño no puede ser una vida buena.

Toda su obra posterior estará dedicada a curar a la filosofía de esta enfermedad que, como quedará establecido en las *Investigaciones filosóficas*, consiste básicamente en sacar a las palabras de "vacaciones", fuera del espacio vital, que es en el que se crea el sentido, para llevarlas a un plano metafísico en donde se piensa que está situado el significado. Para Wittgenstein esto forma parte de una visión del mundo, una *Weltanschauung* que se funda en una mitología poderosa que considera, entre otras cosas, que pensamos en la cabeza.

Cuando Wittgenstein postula que se debiera poetizar la filosofía<sup>2</sup> no está sino llamando a una conciencia de que la filosofía es una actividad ética que está más próxima al arte que a la ciencia. Sin embargo, este tema ha sido marginado en una filosofía académica que ha buscado, entre otras cosas, formular una teoría del significado a partir del principio de las *Investigaciones filosóficas*, según el cual el significado de una palabra, en casi todos los casos, es su uso en el lenguaje<sup>3</sup>.

Como considera uno de sus mejores biógrafos, Ray Monk<sup>4</sup>, la filosofía de Wittgenstein es una crítica de la cultura cuyo fin es alcanzar la autoconciencia para poder liberarse de la propia educación. Es un esfuerzo por deseducarse –liberarse de una forma de pensamiento- y así conseguir la libertad que consiste para el filósofo vienés en la posibilidad de pensar por sí mismo. Y esta libertad está fundada básicamente en un embate contra la idea de que es posible formular una teoría del significado que, como teoría, esté más allá del uso del lenguaje dentro de una forma de vida.

### **Foucault: el discurso auténtico y la parresía**

*Fearless Speech* fue el título del último curso que Foucault impartió en Berkeley un año antes de morir. En español se tradujo como *Coraje y verdad* y esta traducción es afortunada porque la parresía consiste justamente en decir la verdad, pero no una verdad distanciada de quien la enuncia porque habla de correspondencias entre el mundo y el lenguaje, sino que se refiere a la coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, poniendo en juego el sentido de la vida personal.

Este aspecto vital de la verdad es el que nos remite a la circunstancia de que una vez que el discurso se convierte en una actitud, una actitud verdadera, es creador de un individuo y ya no es el individuo quien crea un discurso, puesto que no se trata tan sólo de la verdad, sino de *decir* la verdad sin depender de nadie.

La responsabilidad individual del parresiasta con aquello que dice implica a su vez el carácter dialógico de la parresía porque, dice Foucault ya antes de este curso que: “es una nueva ética, no tanto del discurso o del lenguaje en general, sino de la relación verbal con el Otro <...> La parresía que se ha traducido en general por “franqueza”, es una regla de juego, es un principio de comportamiento verbal que se debe tener con el otro en la práctica de dirección de conciencia.” (Felisa Santos, 47)<sup>5</sup>

En Berkeley, Foucault expone la evolución de la parresía en la filosofía, la política y la retórica, a partir del concepto griego clásico del siglo V a.c. hasta los principios del cristianismo. Ese sentido clásico Foucault lo resume así:

La parresía es una actividad verbal en la cual el que habla expresa su relación personal con la verdad y arriesga su vida porque reconoce que decir la verdad es una obligación para mejorar o ayudar a otras personas (tanto como a sí mismo). En la parresía, el que habla usa su libertad y elige la franqueza en vez de la persuasión, la verdad en vez de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en vez de la vida y la seguridad, la ética en vez de la lisonja, y la obligación moral en vez del propio interés y la apatía moral (CV, 272).

La distancia entre parresía y retórica se establece una vez que el parresiasta no pretende convencer a otros de que él posee la verdad y, en ese sentido, no hace uso de artificios técnicos en un afán de captar a una audiencia, ni tampoco es ajena su opinión personal sobre lo que dice en lo que dice: “el parresiasta actúa en la consideración de los demás mostrándoles tan directamente como es posible lo que realmente cree.” (CV, 266)

El hecho de que el parresiasta diga todo lo que piensa, sin ocultar nada, implica que necesariamente lo que dice es verdad porque, dice Foucault, sabe que es verdad. En ese sentido, el sujeto que enuncia y lo enunciado son lo mismo en la parresía, a diferencia del sentido de verdad cartesiano en el que la coincidencia entre creencia y verdad es una experiencia mental de evidencia, en la parresía griega esta coincidencia se da en la praxis de la parresía.

Si bien Quintiliano, posteriormente, incluirá a la parresía dentro de las figuras retóricas de *exclamatio*, que son aquellas que

sirven para intensificar las emociones de la audiencia, la parresía se distingue de las otras figuras en que no es "simulada o planteada artificialmente", por lo que es una figura "que está más allá de cualquier figura dado que es completamente natural. La parresía es el grado cero de esas figuras retóricas que intensifican la emoción en la audiencia." (CV, 274)

La parresía es una figura retórica, entonces, que no es retórica y la paradoja me permite mostrar con claridad su ubicación en el margen del espacio discursivo, en virtud de que no podemos perder de vista que la dimensión ética de la parresía consiste en que el compromiso entre lo que se dice y lo que se hace es reconocido por los otros en el sentido en que los impele a actuar de una cierta manera.

Felisa Santos considera que la actualización que realiza Foucault de la parresía se dirige hacia la cuestión de que la verdad consistiría en la con-formación entre vida y discurso: "La vida terminará siendo la obra donde los discursos y las acciones se componen. La estética de la existencia implica una obra que, como la obra de arte, es una composición, una soldadura armónica de heterogeneidades." (Felisa Santos, 64)

Al igual que Wittgenstein, Foucault considera que la ética se resuelve en una estética, puesto que el uso del lenguaje implica una praxis inscrita dentro de una cultura, ante la cual se toma una actitud y se corren riesgos, porque de lo que se trata es de defender la posibilidad de ser uno mismo con los otros, en esa lucha consiste la belleza de una vida. Desde esa perspectiva, la parresía no es confrontación con lo dado, si bien el riesgo que siempre corre el parresiasta se deriva de que su singularidad surge de su cuestionamiento de lo dado. Constituye, por eso, una intervención crítica que se opone a lo que es desde la dimensión de lo que es posible. El parresiasta, por el contrario del sujeto cartesiano, no es el fundamento del conocimiento porque se plantea a sí mismo como inacabado, de ahí que su vida sea una *poiésis*.

El trabajo filológico de Edward Said se incorpora a esta línea de pensamiento que se caracteriza por la desconfianza hacia el discurso de la verdad, con la tesis de que el ejercicio crítico de los discursos es una forma de resistencia política que dota al humanismo de un espacio de acción ante el dominio de los espacios discursivos.

### **Said: La conciencia crítica y el espacio de los discursos**

Si para Wittgenstein y Foucault la belleza de la vida consiste en la obligación de ejercer libremente la posibilidad de ser uno mismo, a través de una crítica permanente de las representaciones, con lo que coinciden en la idea de que ética y estética son lo mismo, Said se enfocará en particular a la imposición de ciertas representaciones que funcionan como una forma de dominio cultural y político que ejerce el Estado a través de los intelectuales. El libro en que queda plasmada esta tesis es *El mundo, el texto y el crítico*.

En ese trabajo, Said realiza una reflexión específica sobre el papel del crítico literario en el dominio cultural, si bien el tema lo vincula con el análisis del discurso en las obras de Foucault y Derrida, a quienes les critica el que no hayan podido salir de la concepción heredada de la lingüística de que el lenguaje es suficiente en sí mismo, y que ellos reproducen, a pesar de su fuerte crítica a la filosofía y la lingüística académicas, al considerar, respectivamente, que sus objetos de estudio son el discurso y el texto por sí mismos. Said apela a la necesidad de ubicar el texto, el discurso, el lenguaje, en el mundo, al cual lo entiende como la circunstancia histórica en que surgen los productos culturales.

El propósito de Said a lo largo de todo su libro es el de mostrarnos cómo se construye una representación del mundo en la que se establecen valores y jerarquías que sirven para

justificar políticas colonialistas y de exterminio. Es interesante que esta representación no llegue a las personas tanto a través de doctrinas políticas como de obras literarias, una cuestión que será desarrollada más ampliamente en un libro posterior: *Cultura e imperialismo*<sup>6</sup>.

Los conceptos de *filiación* y *afiliación* serán de gran importancia para entender los procedimientos que sigue el Estado para construir estos imaginarios como una forma de imposición de la verdad, a través de la cultura. En primer lugar, Said define a la cultura como "un sistema de valores que empapa de arriba abajo casi todo lo que se encuentra en su ámbito; no obstante, y paradójicamente, la cultura domina desde arriba al mismo tiempo que no está al alcance de todo ni de todos aquellos a quienes domina. De hecho, en esta época nuestra de actitudes construidas por los medios de comunicación, la insistencia ideológica de una cultura que llama la atención sobre sí misma como algo superior ha dejado paso a una cultura cuyos cánones y estándares son invisibles hasta el punto en que son "naturales", "objetivos" o "verdaderos". (MTC, 21)

La invisibilidad de las formas de control contemporáneos está vinculada con una crisis de autoridad que caracterizó a la modernidad y que consistió básicamente en la desconfianza hacia el esquema natural de autoridad, representado por la familia, y que Said identifica con lo que él denomina "filiación". A través de una cita de Ian Watt, Said muestra que el paso de lo "filiativo" a lo "afiliativo" se encuentra en "autores como Lawrence, Joyce y Pound que nos plantean "la ruptura de los lazos con la familia, el hogar, la clase social, la nación y las creencias tradicionales como estadios necesarios para el logro de la libertad espiritual e intelectual": estos escritores "nos invitan entonces a compartir los sistemas de orden y valores trascendentales [afiliativos] o privados de mayor rango que ellos han adoptado o inventado." (MTC, 33)

El orden "afiliativo" tiene un papel compensatorio, pues si la pertenencia a un orden social ya no puede fincarse en razones naturales, este nuevo orden pone todo su peso en el plano de lo social. La identidad se construye ahora por la pertenencia a un partido político, una institución, una cultura, un conjunto de creencias o una visión del mundo. Esto no significa que este nuevo orden no sea autoritario por ser horizontal, es más, reproduce el viejo orden natural, ya que ahora esta nueva comunidad "es más importante que el miembro o el individuo que lo integra, exactamente igual que el padre es más importante en virtud de su edad que los hijos e hijas; las ideas, los valores y la sistemática visión del mundo totalizadora, validada por el nuevo orden afiliativo son todos ellos portadores también de la autoridad, con el resultado de que se establece algo que se parece a un sistema cultural. Así, si una relación filial se mantenía firme anteriormente mediante lazos y formas de autoridad naturales – que incluían la obediencia, el temor, el amor, el respeto y el conflicto de instintos-, la nueva relación afiliativa transforma estos lazos en lo que parecen ser formas transpersonales – como la conciencia del gremio, el consenso, la colegialidad, el respeto profesional, la clase y la hegemonía de una cultura dominante." (MTC, 34)

Una de las formas de la afiliación que reproduce el esquema filiativo autoritario está en la academia que, dice Said, establece "una forma literal de *re-presentación*" que expulsa de los programas de estudio todo aquello que no se considere como "aceptable, apropiado y legítimo en lo que a la cultura se refiere." (MTC, 37) El único modo de no participar en esta actividad legitimadora de los discursos está en lo que Said denomina la "conciencia crítica", cuya forma de expresión es el ensayo porque es un discurso escéptico que permite el uso de la ironía y la paradoja como herramientas contra el adoctrinamiento y el dogmatismo. El crítico se convierte entonces en un sujeto cuyo discurso está en el mundo (pertenece a), pero está conciente de sí: "con su sospecha hacia los conceptos totalizadores, su

descontento ante los objetos deificados, su intolerancia hacia los gremios, los intereses particulares, los feudos imperializados y los hábitos mentales ortodoxos." (MTC, 46)

Said sabe que un discurso que se construye desde este nivel de autoconciencia sobre el propio trabajo es profundamente subversivo y "sólo se puede ejercer al margen y más allá del consenso que gobierna hoy en día." (MTC, 16)

Esta subversión conceptual fue la constante del trabajo intelectual de Said, quien entre otras muchas cosas demostró que la única manera en que ética y política podían ser reconciliables era entendiendo que la política consiste en la posibilidad de ese diálogo que asume lo diverso y que, como en la parresía, introduce la dimensión ética de la autenticidad y el derecho a decir lo que se piensa, independientemente del otro, sin pretender imponer la verdad a los otros. El artificio de considerar que la verdad está en la representación de esa verdad es un hechizo del lenguaje, que como también lo señaló Wittgenstein, tiene consecuencias éticas desastrosas.

Podemos concluir diciendo que el analista del discurso es creador de un discurso que ordena los discursos al aplicar un método de análisis que determina cuáles temas son sus objetos de análisis legítimos. Normalmente queda fuera de esos objetos la cuestión relativa a la construcción del sentido y la representación del mundo en los conceptos que articulan un discurso. Mucho menos se toma en consideración la posibilidad de subvertir un orden dado a partir de la crítica de los conceptos y las representaciones que son los portadores de la verdad. Para poder salir de esta situación es necesario un análisis del discurso que consista en la actividad crítica de los discursos.

En relación con ello, hay que advertir la presencia de discursos que son difíciles de inscribir dentro de los cánones de la tipología discursiva debido a una cualidad irónica que posibilita la recreación del sentido. Ese es el caso del discurso político del zapatismo, del lenguaje de las tribus urbanas y sus manifestaciones estéticas como el graffiti y el rap, de las literaturas que rompen con los cánones de la literatura culta denominándose a sí mismas "sucias" o "basura" o de las filosofías poéticas<sup>8</sup>. Estos discursos marginados por marginales tienen en común una dimensión ética que se separa de la retórica, porque si la verdad se concibe como el permanente hacerse con los otros, la vida no puede ser sino una poética. Una convicción que resume un anónimo rapero urbano en los vagones del metro cuando canta: "Otros nosotros, que a ti soy yo."

Iztapalapa, noviembre del 2004.

## Notas:

\* Ponencia presentada en el V Encuentro Internacional de Lingüística, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, Estado de México, México, Noviembre del 2004

<sup>1</sup> En *El orden del discurso*, Foucault establece tres modos de exclusión de los discursos: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de verdad. Esta última forma de coacción es la más relevante para el tema de este trabajo porque se apoya en una base institucional. (Véase, M. Foucault, *El orden del discurso*, trad. De Alberto Gonzáles, Tusquets Editores, Fábula, Barcelona, 2002 (2ª ed.), pp. 14-25)

<sup>2</sup> En una anotación hecha entre 1933 y 1934, Wittgenstein declaraba: "Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería poetizar la filosofía. Me parece que de ello se desprende en qué medida pertenece mi pensamiento al presente, al futuro o al pasado. Pues con ello me reconocí también como alguien que no puede hacer del todo lo que querría." (*Aforismos. Cultura y valor*, trad. Elsa C. Frost, Espasa Calpe, Colección Austral, Pensamiento/Contemporáneo A-381, Madrid, 1995, p. 65.

<sup>3</sup> La cuestión queda planteada así en el parágrafo 43: "Para una gran clase de casos de utilización de la palabra "significado" –aunque no para todos los casos de su utilización– puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

"Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador." (Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Editorial Crítica, Grupo Editorial Grijalbo, México/Barcelona, 1988.

<sup>4</sup> Véase, Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, trad. Damián Alou, Editorial Anagrama, Barcelona, 1994.

5 Cita tomada por Felisa Santos (nota 15) de: *M. Foucault, L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frederic Gros, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

6 Edward Said, *Cultura e imperialismo*, trad. Nora Catelli, Editorial Anagrama, Barcelona, 1996.

7 Ian Watt, *Conrad in the Nineteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1979, p.32.

8 Para conocer el análisis de textos marginales que propongo, véase: "Las malas palabras como paradojas. La transgresión de la normatividad social y la ética en los jóvenes", *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 2000, pp. 249-262; "Ironía y método en la filosofía de Wittgenstein", *Signos Filosóficos*, número 6, UAM-Iztapalapa, México, 2001; "De lenguajes juveniles urbanos. La formación de conceptos en el caló", *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, Alfredo Nateras (comp.), UAM- Iztapalapa, 2002. (Reedición en el libro: *Discurso, sociedad y lenguaje: una anamorfosis*, Lincom/Europa, Munich, Alemania, 2002); "Detrás de nosotros estamos ustedes. La ironía en el discurso del Subcomandante Marcos", *Signos literarios y lingüísticos*, número 1, volumen IV, 2002; "A propósito de la violencia del argot", *Actas del 9º. Congreso de antropología: Cultura y política*, Instituto Catalán de Antropología, Barcelona, España, septiembre del 2003. (CD); "El concepto de lenguaje marginal en la lengua española", *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacia Guzmán, Pilar Máynez y Ascensión H. de León Portilla (coord.), Siglo XXI Editores y UNAM, México, 2004; "Historia e histeria" en *Nadie me verá llorar* de Cristina Rivera Garza", *Discurso*, UNAM, 2004

---

## Referencias:

Foucault, Michel. (CV) *Coraje y verdad*, trad. Felisa Santos, en: Tomás Abraham (ed.), *El último Foucault*, Ed. Sudamericana, Señales, 2003, pp. 263-406.

Said, Edward W. (MTC) *El mundo, el texto y el crítico*, trad. Ricardo García, Debate, Random House Mondadori, Barcelona, 2004.

Santos, Felisa, "El riesgo de pensar", en: Tomás Abraham (ed.), *Op. Cit.* pp.39-107. Wittgenstein, Ludwig. (CE) *Conferencia sobre ética. Con dos comentarios sobre la ética del valor*, Paidós, Pensamiento contemporáneo, 1, Barcelona, 1989.

---

*Dra. Laura Adriana Hernández Martínez*

*Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México DF, México*