

Jean Allouch

Traducción del francés² por Lucía Rangel

Hablar, Decir

Aquí, ahora, ¿les hablo a ustedes? El sentido común no lo duda y la lingüística le aporta su apoyo. Pero también: aquí, ahora, en este instante, ¿es que hablándoles les digo algo? No me propongo hablarles sino porque tengo algo que decirles ¿no es así?

Comencemos pues a partir (casi) de cero: ¿acaso les hablo *yo* a ustedes? Sienten cómo la certeza titubea con la sola acentuación de la voz puesta en ese “yo”. A decir verdad: he proferido tantas palabras en mi vida en donde, creyendo hablar en primera persona no fui más que el portavoz de otro o de otros, que, en este momento me es permitido —y muy recomendable— dudar de si al hablarles les hablo yo. Me equivocaría y haría que ustedes también se equivoquen al pretender hablarles asegurándoles que eso es de buena fe. Si fuera de mala fe sería un rétor, un personaje enlodado por la inmemorable condena filosófica del sofista.

Retomemos entonces: ¿acaso les *hablo* yo a ustedes? A lo largo de mi vida —como todos y cada uno de ustedes— he parloteado, he sostenido frases sin ningún propósito y, cuanto más pobres eran de sentido más se consideraban plenas, por lo que me está permitido e incluso es sumamente aconsejable sospechar que podría tratarse aquí de la misma situación. Estos discursos sin importancia, es fácil identificarlos. Tomen al azar una frase y pregúntense: ¿podría articular de otra manera sus términos? ¿Podría ser que al puntuarla de manera diferente le hiciera así decir otra “verdad”, ciertamente probar que su negación, su contrario, o que su frase contradictoria no son menos verdaderas? Hagan la experiencia: la mayoría de las frases con las cuales tenemos que vérnoslas están hechas de esta harina. ¿Es el caso, por cierto, de lo que acabo de inflingirles?

Le sucedió a Jacques Lacan decir —ciertamente mucho antes de que promoviera las virtudes del blablabla— que tomar la palabra era la cosa más difícil que hay para un ser inmerso en el lenguaje y confeccionado por el lenguaje. Y por supuesto, hay, en efecto, muy pocas palabras, muy pocas tomas de palabra (el vocablo “palabra” va aquí en singular) en medio de ese montón de palabras (en plural) que expresamos y escuchamos cada día en todo lugar. ¿Cuántas veces en una

¹ Intervención en el coloquio “Politique des faux-semblants” [“Política de las falsas apariencias”], propuesto por *Prácticas de la locura*, Hospital Sainte-Anne, París, 22 y 23 de junio de 2007.

² Revisión de la traducción por Juana Inés Ayala.

vida cada uno toma verdaderamente la palabra? ¿Cuántos mueren sin jamás haber tomado la palabra? ¿Y qué sería tomar la palabra como para justificar una constatación tan pesada?

Así que ahora duden ustedes —me he esforzado para eso, por lo menos— de que yo les hablo y de que las frases que llegan a sus oídos sean portadoras de una palabra. ¿Llegarían como palabras si éstas vehiculizaran un decir? ¿Acaso tomar la palabra es decir? ¿Es decir a alguien o a algunos? ¿O a un objeto, como se habla al cielo estrellado o a las plantas, incluso a un árbol o a una piedra? Sócrates, señala Foucault en el estudio de la *parresia* del cual me ocuparé muy pronto, era una “*pierre de touche*”,³ esta piedra negra empleada en la Antigüedad para verificar la autenticidad del oro.

Heme aquí obligado a hacer una confidencia. Pero no se dejen embarcar por mí con el falso pretexto de que yo me confío. No es porque yo anuncio una confidencia que deben escuchar de manera más resuelta. Dejen sus oídos distendidos, quizás escucharán mejor, de manera que al ponerme en sus manos y si eso se da, ni yo les hablo ni ustedes dicen cualquier cosa que sea.

Cuando apareció el opúsculo *Televisión* —bajo un título falso evidentemente, ya que no trataba sobre televisión sino que era un pequeño trabajo impreso — una palabra me desconcertó, más aún cuando los compañeros y compañeras de la EFP, escuela a la cual pertenecíamos, no me hicieron partícipe de ninguna reacción semejante, de cerca o de lejos, a la mía. Peor aún, muy pronto vi a los lacanianos (no a todos por supuesto) apropiarse de esa palabra, la hicieron suya y la tomaban sin tapujos, es decir, se la infligían a otros. Y dado que estos lacanianos se colocaban en la categoría de fervientes seguidores de Lacan, mi sorpresa, mi asombro, mi miedo concerniente a esta palabra se encontraba exarcebado. Estaba solo.

Pero ¿por qué prolongar este suspenso en el que mantengo por ahora la cita anunciada? ¿Por qué arriesgar que entre tanto sus orejas, impacientes, presten atención? Además, planteando esta pregunta, ¡prolongo aún más el suspenso! Nada mejor, en efecto, que la palabra o el escrito para crear un suspenso, para tener al auditor o al lector expectante con las orejas bien paradas. La novela policíaca es muy buena para éso. Resulta que este suspenso pone de relieve la analidad en donde la pulsión anal encuentra su goce: decir es cagar, cagar decir. ¡Basta ya! ¡Fin del suspenso! Ya que la demanda, desde el momento en que les hablo, está claramente de mi lado. Que yo lo sepa y que ustedes lo sepan abre una vía diferente, indica que yo no les hablo analmente, que no intento desesperadamente alojar la demanda de su lado.

³ Expresión idiomática que sirve para reconocer el valor de una persona. [N.de T.].

En *Televisión*, entonces, en 1973, Lacan lanza a la sensibilidad de los corazones su ética del bien decir.⁴ Este gesto me ha contrariado de inmediato. ¡Qué! ¿Hay en psicoanálisis otra regla del juego regulando el decir que la de la asociación libre? Puesto que otorgo a Lacan, desde luego, el crédito de que al alabar una ética como ésta no ignoraba que algunos analizantes de su escuela, incluso de su diván, la adoptarían, ¿entonces? ¿Dos reglas para un solo ejercicio? Él no se plantea la pregunta. Tal vez estaba demasiado enojado como puede constatarse, aún hoy, viendo el DVD *Televisión...*

Esta ética del bien decir me contrarió también por su promoción de un Bien⁵ en el que Lacan pensaba muy poco hasta ese momento. Pero además porque parecía ir en contra de una observación que yo encontraba genial, observación según la cual asociar libremente era, para el analizante, dejar en la puerta del consultorio analítico al sujeto de la enunciación. El análisis ofrece a quien se pliega a su ejercicio la posibilidad, quizás única, de no tener que sostener las palabras en un “yo digo que” o “es cierto que” del que Frege hizo un signo de su ideografía, formalizando así el objetivo de Kant según el cual “El ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, si no, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación sería, o bien imposible o al menos nada para mí”.⁶ Expulsar fuera del análisis este sujeto de la enunciación viene a indicar al analizante, una vez más, que él puede ser aún más libre en sus asociaciones cuanto que no será juzgado como responsable, ni aunque sus palabras no fueran reconocidas como tuyas *a priori*; podría, ciertamente, si llegara el caso, sabiéndolo o no, ser ventrílocuo. Pero he aquí que con esta ética del bien decir parecía regresar con fuerza su responsabilidad, he aquí que su discurso se hallaba de nuevo abrumado por su responsabilidad. Definitivamente sí, yo tenía razón de estar enojado, con mayor razón porque Russel había abatido la ideografía fregeneana.

Hablar no es decir. Si hace falta una prueba, cuento con el notable trabajo de François Jullien: *Si parler va sans dire*.⁷ Instruido por la China, Jullien revela que al hablar se puede decir *apenas*, decir *de costado* (*à côté*), decir *evasivamente*, decir *alusivamente*. Sin que por ello estas

⁴ Jacques Lacan, *Télévision*, Seuil, París, 1973, p. 39. [En español: Jacques Lacan, *Psicoanálisis, Radiofonía & Televisión*, trad. y notas Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi, Editorial Anagrama, Barcelona, 1980, p. 107]. He aquí la proposición exacta, más sutil que esa que se acaba de hacer, y que viene justo después de que ha señalado como una falta moral y, más aún, como un pecado: “[...] lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura”. Cuestión (que apenas se ha planteado): ¿el “o” designaría un redicho por venir junto con otros términos, o bien una alternativa? Y en la página 65 [130]: “Lo que hago es extraer de mi práctica la ética del Bien-decir, que ya he acentuado” (con mayúscula “Bien” y con un guión).

⁵ Mayúsculas de Lacan.

⁶ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Puf, París, 1971, p. 110.

⁷ François Jullien, *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*, Seuil, París, 2006.

maneras se inscriban plenamente (van por supuesto, más lejos); recordamos así el semi-decir de Lacan, término del que por un tiempo, y solamente durante un tiempo, hizo el meollo de una verdad que más adelante acotará. Transformada en consigna, la observación que excluye el sujeto de la enunciación redefiniendo así la regla de la asociación libre, podría reformularse de la siguiente manera: “Adelante, hable entonces sin necesariamente decir”. Y, por tanto, sin preocupación especial de seguir algún hilo. O, más lejos aún: “No está usted de ninguna manera obligado a proferir una palabra presupuesta”.

Treinta segundos de meditación son suficientes para dejar entrever la dificultad aquí en juego. Sería ocuparse de una ascesis, una ascesis⁸ en la cual ocurriría el develamiento de las condiciones libidinales de posibilidad (ciertos analistas se empeñan en ello, particularmente, en Francia, Conrad Stein). ¿Es posible ese ejercicio, simplemente? ¿No digo alguna cosa, cualquiera que sea, desde el momento en que emito el menor sonido articulado, sea una serie agramatical de palabras, sea un simple balbuceo pobremente pronunciado? Claro que sí, absolutamente, hablar no puede ir sin decir; hablar puede ir, en cierta medida, sin *querer* decir o, por lo menos, sin querer decir *demasiado*. Eso sí es posible, lo prueba el estudio del que da cuenta el trabajo de François Jullien mencionado anteriormente.

Querer decir demasiado ¿qué quiere decir? Desde el punto de vista temporal quiere decir que hay urgencia por decir, una urgencia motivada por las ganas de decir de quien, también ahí, puede reenviar a la analidad. La regla de la asociación libre abre una temporalidad diferente, una temporalidad sin antes (de haber dicho, cagado) ni después (de haber dicho, cagado). Procura nada menos que abatir el “yo digo que” y, al mismo tiempo, esta etificación del decir que consiste en el bien decir. Un psicoanalista verdaderamente serio debería, en Francia o en cualquier otro país francófono, no recibir jamás los jueves.

Que esta ascesis sea ardua, nadie lo duda. Y, sin embargo, ¿quién no ha escuchado comenzar una sesión de diván con un desolado o irónico “¡Hoy no tengo verdaderamente nada que decirle!”, demostrando ser, por lo que le sigue, una de las sesiones más decisivas del análisis? La asociación libre tiene más de un truco en su bolso. A pesar de todo trataré —empujado por el Lacan de *Televisión*— de bien decir (¿decir bien qué, lo que me pasa, lo que pienso, lo que me han hecho, decir bien lo dicho?); a pesar de todo mi palabra no se hallará fuera del campo de la asociación libre. Mientras que me concentro en ese momento sobre lo que quiero decir bien (notar el equívoco), y constreñido como me encuentro de remitirme al lenguaje o más justamente a eso que Lacan llama “lalengua”, algunos significantes intervienen a mis espaldas, juegan su parte en mis

⁸ La significación de la palabra cambia con la influencia del cristianismo. Existía antes, escribe Foucault, “un sentido muy extenso denotando todos los tipos de formaciones o de ejercicios prácticos”.

palabras y en mi decir se asocian libremente, —“libremente” quiere decir sin que yo sea ahí responsable de mi enunciación al estilo Frege.

Por lo tanto, no puedo asociar libremente en forma absoluta como tampoco puedo, y no menos absolutamente, no asociar libremente.

La cuestión se plantea entonces en saber a qué me remito jugando el juego, ascético en cuanto al decir, de la asociación libre. A qué y no “a quién” puesto que la idea de que me remito a mi analista está ahí simplemente como un muro erigido entre yo y... ¿y qué?

Justamente lo ignoro, me limito a entrever que la cosa bien podría ser una suerte de danza provenzal de significantes donde sería abusivo suponerlos ya en mi inconsciente. Digamos (¡digamos!) que me remito a “un lenguaje”, pero estructurado de otra manera que los términos de un diccionario, puesto que esos significantes no tienen ahí un peso por igual, están diversamente “sobredeterminados” (Freud), pero también ligados de diferente forma a los agujeros del cuerpo.

Ahora bien, bastantes signos nos hacen pensar que, hoy más claramente que en el tiempo en que Lacan hablaba de un inconsciente “estructurado como un lenguaje”, la relación de cada uno con el lenguaje tal como la actualidad cultural la construye, es policial, un poli para una policía de lenguaje, que me gustaría por un momento evocar.

Sobre la normalización del lenguaje

La normalización del lenguaje que se acentúa cada vez más es una tendencia independiente, con mucho, de las divisiones políticas y culturales. Sin duda viene de hace tiempo, de un movimiento de implantación de las normas que, en principio, levanta el vuelo en Occidente con las normas respecto a la técnica.

“Norma”, *norma* en latín: la escuadra; *normalis*: perpendicular. Ausente en los diccionarios de los siglos XVII y XVIII, la palabra “norma” no ha dejado de extender su campo de acción. Vauban ya medía el trabajo de sus obreros y Luis XV solicita que se normalizara el diámetro de los cañones; pero es sobre todo Laplace, inspector del Cuerpo Real de artillería quien otorga el impulso decisivo al escribir la ley llamada Laplace-Gauss (la famosa distribución de campana). Quetelet, su alumno, que la llama sin ser mal vista un “chapeau de gendarme”⁹ (comparar con la mitra de Lacan), inventa una entidad nueva: el hombre promedio. Quetelet elabora una “física social” que va muy pronto a transformar el estatus jurídico al contaminar la ley destinada a funcionar en adelante siempre como una norma más, señala Foucault. Marx leyó a Quetelet. El trabajo es medido por

⁹ Sombrero con doble cuerno que llevaban los gendarmes en el siglo XIX; sombrero de papel plegado en forma de bicornio (dos puntas). [N. de T.].

unidades de tiempo (Taylor). Poco después vino la normalización de la técnica y de la producción industrial, los medios de comunicación fueron también normalizados. En 1865, veinte estados europeos crearon la Unión telegráfica internacional. Las normas técnicas se multiplican. En 1926 nace la ISA: Federación internacional de las asociaciones nacionales de normalización (que deviene, en 1947, el ISO: Organización internacional de normalización). Un momento importante de su acción es la normalización de los contenedores. Vienen enseguida las normas contables sin las cuales, al igual que los contenedores, el capitalismo no sería lo que es hoy en día: mundial y financiero. Los países anglosajones están en la punta de lanza, sin embargo Alemania seguirá con el plan Goering que en 1936-38 unificó los principios de contabilidad. El frenesí normativo no se acabará en adelante: en 1997, ISO publicó 10,745 normas; tenemos hoy en día 6,000 más. Repletos de procesos de normalización, la norma deviene un argumento comercial (imagine su vino de esta noche: VDQS, apelación controlada, gran vino de tierra, gran vino clasificado); incluso, se ha llegado a establecer normas para la normalización, para normalizar la norma (Foucault).

De todas formas resulta extraño que el lenguaje no haya escapado a esta normalización, y más obscuras resultan las razones de la extensión de la norma hacia el dominio del lenguaje. Una mujer joven que está a punto de terminar sus estudios como trabajadora social me contaba recientemente que le habían prohibido escribir en su reporte de fin de curso la palabra “prostituta” (“puta”, ¡se imaginan!, ni pensarlo siquiera). La interrogo: ¿habría entonces que escribir “trabajadora sexual” o bien “sexo servidora”?, por supuesto que no, tenía que escribir: “persona que tiene una problemática ligada a la prostitución”. Parece no percibirse que de esta manera salta la designación que se haría de alguien en particular, y que le afiliaría a un grupo social específico. Pues, ¿qué hombre o mujer no presentaría “una problemática ligada a la prostitución”? Por mi parte, jamás he encontrado a alguien de ese tenor. Pero se trata quizás justamente de uno de los beneficios de esta normalización: dejar entender que habría algunos que no tendrían ninguna “problemática ligada a la prostitución”. Asimismo, me dice esta joven, la palabra “caso” es tabú en su escuela: no hay, le enseñan, “casos sociales”, solamente “situaciones sociales”.

Un libro de gran valor escrito por Éric Hazan, ha hecho recientemente un recorrido por esta normalización del lenguaje con la cual nos enfrentamos cada día, simplemente al abrir el periódico *Libération* que a partir de ahora se ha prohibido escribir “autor” o “profesor” cuando se sabe que se trata de una mujer —así, según la nueva norma, ahora se lee el espantoso “escribana”. La obra de Hazan (conocido como editor) se llama *LQR*, acrónimo de *Lingua Quintae Republicae*,¹⁰ título forjado sobre el modelo de *Lingua Tertii Imperii*, *La Langue du IIIe Reich* del cual el filólogo

¹⁰ *LT, la langue du III^e Reich, carnets d'un philologue*, traducido del alemán por Elisabeth Guillot, presentado por Sonia Combe y Alain Brossat, Albin Michel, París, 1996.

Victor Klemperer estudió el funcionamiento en 1947. Espigo en Hazan, un poco al azar, los datos siguientes sin duda por todos conocidos, y que uno termina por leer, escuchar, proferir y escribir sin percatarse más de la normalización solapadamente en juego. Ya que, al darnos a leer “escribana”, de inmediato se instala en nuestro cerebro la idea de que es una mujer la que escribe, la “autora [auteure]” es una mujer. Pero, ¿qué es lo que uno sabe? Y, ¿cómo lo sabe? ¿Por su físico? Cuando que con Almodovar ¿hubiéramos verificado que la susodicha “autora” no fuera un travesti? ¿Porque ella lo dice? Pero, aún así, habría sido necesario que nos diera algunas razones para creerle: no sería la única en estar engañada sobre su sexo. Se ve claramente en este caso (¡perdón a los asistentes sociales modernos por utilizar esta palabra!) cómo la normalización del lenguaje viene a cerrar, viene a extinguir la posibilidad de un cuestionamiento. Tomado el lugar de saber, se nos empuja a que no haya más lugar para esforzarse por saber.

La *LQR* funciona frecuentemente por eufemismo, señala Hazan. Se dirá el “principal tutor educativo” en lugar del “supervisor general”; se hablará de “movimientos sociales” y no más de “huelgas” (una palabra agradable a pesar de todo, por su referencia a los bordes del Sena de Châtelet); no nos referiremos a los “impedidos” o a los “desempleados” sino a las “personas con capacidades diferentes [handicapés]” y a los “solicitantes de empleo”. Los ciegos se han convertido en los “no-videntes”. “Modesto” eliminó a “pobre”: “familias modestas”, “gente modesta”, “condiciones modestas”, incluso designados, y no menos públicamente, como “capa o estrato social desfavorecido”. No hay más “patrones” ni tampoco “jefes de empresas”, solamente “emprendedores”. Ellos emprenden y están por tanto destinados a no gobernar más —lo que acentúa la palabra “gobernanza” preferible a la de “gobierno”. No hay más “tercer mundo”, sino “países en desarrollo” o “emergentes”; no más “casta dominante” sino una “elite” en la cual clasificar ya no a un “jefe de personal”, sino al “director de los recursos humanos”. No hay más “clase social”, sino “capas sociales”; no más “ejecutivos” sino “gerentes” y actualmente los *coaches*; no más de “beneficios” sino de “resultados netos”, no más “ganancias” sino “retornos sobre la inversión”.

Hazan señala incluso que la *LQR* no retrocede ante el uso de ciertos términos contradictorios: la “crisis” (de la habitación, o del empleo) no es más una desde el momento que devino crónica. ¡Poco importa! Y tampoco importa el empleo erróneo de “compañero” en la expresión “compañeros sociales” que ha sustituido a “sindicatos”: un compañero es un aliado en contra de los otros jugadores, no es alguien que se tiene frente a sí en una mesa de negociación o en la calle y que defiende sus propios intereses, opuestos a los suyos.

A la *LQR* no le faltó reaccionar frente a los eventos del 11 de septiembre de 2001. Como resultado, promueve la palabra “islamista” que tiene la ventaja sobre “islámico” de rimar con “terrorista”; inventa también el “arabe-musulman” (Hazan, p. 84, cita a Dominique de Villepin en el periódico *Le Monde*, pero también a Michel Rocard del periódico *Le Figaro*), reforzando así la ignorancia común de que existen los árabes que no son musulmanes y los musulmanes que no son árabes. La expresión se forjó sobre el modelo poco atractivo de los “judíos-bolcheviques”.

Por tanto, no es forzar mucho la nota al tomar al pie de la letra lo de una normalización en marejada que, habiendo partido de la técnica, ha invadido el trabajo, las finanzas, el derecho, la publicidad, y, a continuación, el lenguaje. Sin mencionar aquí las “buenas prácticas” que se imponen en la medicina y hasta en la psiquiatría. Hace ya algunos años, un médico de urgencias que llegaba a su servicio para ejercer sus talentos, fue advertido por su jefe (perdón por la palabra) en los siguientes términos: “Respete estrictamente los protocolos, así no tendrá jamás problemas”.

El anuncio de nuestro coloquio hablaba muy acertadamente de una “novolengua, insidiosa, mentirosa” [« novlangue insidieuse, mensongère »]¹¹ ¿Cómo resistir? ¿Cómo, para retomar una vez más los términos de este anuncio, puede situarse el sujeto de otra manera que como un “usuario bajo vigilancia”? No veo, a decir verdad, fuera del arte (aunque no es el artista quien lo quiere), más que dos propuestas susceptibles de permitir al sujeto no descuidar su sinceridad y desprenderse

¹¹ He aquí el texto del argumento de ese Coloquio:

“Un nuevo ideal social ha sido promovido; no se trata de una utopía nueva sino de un presente al alcance de la mano. Vivir bien en comunidad se obtendría a través de la adición, de la yuxtaposición del bienestar de cada uno. Es un derecho y cada uno puede aspirar a ello en el respeto de su particularidad y en el cuidado de todas las formas de paridad. Pero también es un imperativo, ya que el bienestar y la seguridad de todos depende de eso. El sujeto ha devenido un usuario bajo vigilancia.

La cuestión política es así disuelta: es necesario ver al mundo desde el punto de vista de la burbuja de la intimidad de cada quien. Las artes fueron convidadas a construir esta nueva mirada, y las ciencias a legitimizarla. Las ciencias del cuerpo y de la mente fueron solicitadas para decir, predecir y prescribir lo que se debe hacer a fin de acceder a una vida en paz donde los obstáculos que se presentan tengan todos una solución: los instrumentos existen, *por tanto* es responsabilidad de cada uno servirse de ellos. La “salud mental” devino un imperativo categórico, desatenderla constituye una complicidad culpable en torno a los riesgos de la delincuencia. Cada uno debe asegurarse su bienestar, desconfiando del prójimo, desconfiando de sí mismo.

La psicología reina aquí, invita a cada uno a constituirse en sujeto de esta política, a consagrar sus capacidades para ponerse de acuerdo finalmente con los objetos del mundo. Algunos psicoanalistas siguen muy de cerca esta empresa, ya que al decir tal como el mundo les parece, no dudan en prescribir lo que éste debe ser. El anverso de esta prescripción contemporánea de bienestar es un totalitarismo rampante: altivez de los discursos de los expertos, jurisdicción de los lazos sociales mínimos, pérdida de sustancia de la lengua, banalización de la vigilancia, exhortación a la delación, transparencia generalizada, puesta en duda del secreto. E, incluso: exigencia de curación, predicciones de peligrosidad, cuidados bajo restricción, controles y multiplicación de los protocolos, compartir la información, comunicación en red con los interventores... La política del bienestar íntimo es un asunto de gestión cuando no es policiaca, se anuncia una *novolengua* insidiosa, mentirosa, una política de “falsos pretextos”.

Cualquier cosa que se presente como la única vía, y que se enuncie bajo una lengua unificada que se erija como la única posible, ese ideal contemporáneo no deja sin embargo de ser desmentido. A pesar del imperio de la lengua unificada, la práctica nos enseña que aquellos que se comprometen en la palabra están en búsqueda de una vía singular, en el intercambio con los otros, en el equívoco de las palabras, en el riesgo, en lo impredecible de todo encuentro. A pesar del poder de este discurso hay algo de lo humano que se resiste en los cuestionamientos, en las interrogaciones, en las revueltas; hay algo de lo humano que inventa y crea, que busca introducir otras proposiciones.

Este coloquio se esforzará para aportar testimonio desde la pluralidad de los puntos de vista.

completamente de la embestida de la norma. El psicoanálisis, por un lado, Foucault, por el otro, especialmente su estudio de la *parresía*. Analizar comparativamente estas dos propuestas será mi tercer y último punto. La posibilidad como tal de estos desprendimientos se sostiene de la naturaleza misma de la norma que no es, ella misma, lo que regula la conducta. Stéphane Legrand, en una obra reciente intitulada *Les Normes chez Foucault*, escribe:

Un enunciado no es jamás por sí mismo una norma, solamente en virtud de la función que le es atribuida dentro de una conjetura discursiva y práctica. He aquí el porqué, el deber ser, del cual la norma significa la exigencia, no corresponde a la realidad extrínseca en la cual residiría una potencia y una causalidad susceptibles de determinar por sí mismas las conductas.¹²

Asociación libre y *parresía*

Michel Foucault imparte seis conferencias sobre la *parresía* en la Universidad de Berkeley en octubre - noviembre de 1983, conferencias aún no traducidas al francés pero publicadas en español.

¹³ Su intención, precisaba entonces, no era tratar el problema de la verdad sino el del diciente de la verdad. La *parresía* que extrae de los Antiguos, a fin de que sirva a nuestra modernidad, es un modo de sinceridad, una manera del decir verdadero.

Que sea puesta en paralelo con la asociación libre, tengo como prueba la misma etimología de la palabra, *parrhêsiazesthai*, que significa “decir todo”. Este “decir todo”, sin embargo, habría tomado desde el principio otra vía que la de la asociación libre freudiana.¹⁴ Conviene remitir

¹² Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault*, Puf, París, 2007, p. 3.

¹³ Cfr. *El último Foucault*, presentado por Thomas Abraham, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2003. Esta traducción contiene numerosas y maravillosas notas. La versión en inglés intitulada “Fearless Speech” editada por Joseph Pearson, *Semiotext(e)*, Foreign Agents, Los Angeles, 2001, es accesible a través del IMEC o también en el sitio <http://foucault.info/documents/parrhesia>. En vista de esta situación editorial, me dispengo, al citar este texto, de toda referencia precisa.

¹⁴ Sorprendentemente sus formulaciones más avanzadas son bastante tardías: En 1912, “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”, *Obras Completas*, tr. del alemán de José L. Etcheverry, Tomo XII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980, pp. 107-120. Y en 1913, “Sobre la iniciación del tratamiento. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)”, *op. cit.* Se lee en este segundo texto, las palabras que el psicoanalista le dirige a su paciente: “Una cosa todavía, antes de que usted comience. En un aspecto su relato tiene que diferenciarse de una conversación ordinaria. Mientras que en esta usted procurara mantener el hilo de la trama mientras expone, y rechaza todas las ocurrencias perturbadoras y pensamientos colaterales, a fin de no irse por las ramas, como suele decirse, aquí debe proceder de otro modo. Usted observará que en el curso de su relato le acudirán pensamientos diversos que preferiría rechazar con ciertas objeciones críticas. Tendrá la tentación de decirse: esto o esto otro no viene al caso, no tiene ninguna importancia, o es disparatado y por ende no hace falta decirlo. Nunca ceda usted a esa crítica; dígalo a pesar de ella, y aun justamente por haber registrado una repugnancia a hacerlo. Más adelante sabrá y comprenderá usted la razón de este precepto —el único, en verdad, a que debe obedecer”. (Cfr., pp. 135-136). La invitación a renunciar a la maestría es ahí patente. Lo que viene a la mente debe privilegiar el querer-decir sobre la intención de decir. Freud continua, en efecto, él que sabemos que, por un tiempo, ha sido fóbico para viajar: “Compórtese como lo haría, por

inmediatamente este enunciado a sus orígenes históricos: la asociación libre freudiana habría dado un vuelco específico e inédito al “decir todo” parresiástico (de entre estas vueltas y recorridos, la *parresía* había ya desplegado más de una y Foucault recorrió todo el abanico). Es posible, por tanto, establecer una comparación, la cual resumiré en siete características diferenciales, siete brazos de un candelero que aclaran el problema. Para, enseguida, precisar mejor lo que constituye el terreno en común.

1. Una primera y gran diferencia concierne precisamente al decir. Se traduce *parresía* por “hablar franco” a falta de disponer en francés de un “decir franco” que, sin embargo, convendría mejor. Puesto que el parresista no habla sin decir sino todo lo contrario, si toma la palabra, por ejemplo en la asamblea de los ciudadanos en Atenas en el siglo V a.C. portando en sus manos el cetro que le autoriza a hablar en voz alta, es porque hay algo que decir, y para decir con franqueza. Algo que desde su punto de vista debe ser dicho, y se esfuerza para ello. Se lanza, no sin valentía, ya que podría ciertamente ocurrirle una consecuencia enfadosa para él como por ejemplo, el exilio. Foucault:

En la *parresía*, el que habla pone en evidencia el hecho de que él es a la vez el sujeto de la enunciación y el sujeto del énonciandum [...].

Enunciandum: “lo que debe ser dicho”. Confrontada con esta *parresía* política, la asociación libre se ubicaría como la mala *parresía*. El analizante no sigue necesariamente el filo de su decir, sino que puede pasar del gallo al asno, tomar la palabra para decir cualquier cosa “todo lo que uno tiene en la mente [à l’esprit] sin ninguna reserva”, escribe Foucault a propósito de la *parresía* negativa. Ahora bien, esto de “sin reserva” es precisamente a lo que Freud invita explícitamente a sus pacientes: lo que venga a su mente [à l’esprit], no guarden ninguna reserva.

2. Subrayémoslo, el hablar que pretende decir es un hablar precisamente reservado, reservado en el decir, consagrado a tal o tal otro decir, pero también, maravilloso equívoco del francés, intransitivamente reservado. De ahí una segunda diferencia. Mientras que el parresista “dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdad: y sabe que es verdad porque es verdaderamente cierto”, el analizante, asociando libremente, ha renunciado no sólo a decir sino, incluso, consecuencia lógica de esta primera renuncia, ha renunciado igualmente a decir lo verdadero.

ejemplo, un viajero sentado en el tren del lado de la ventanilla que describiera para su vecino del pasillo cómo cambia el paisaje ante su vista”. A Freud no se le escapa indicar cuál posición debe resultar para el psicoanalista, y en la cual también nos encontramos ahí con una renuncia al dominio.

3. Tercera diferencia: el analizante habrá renunciado también a avanzar como sabiendo, como sabiendo la verdad en particular. Al punto de que esta renuncia habrá dado lugar a la invención de Lacan de una figura bastante extraña, la del sujeto supuesto saber.

4. Sigue una cuarta diferencia que se sustenta en la creencia. Ahí donde en el parresista “hay siempre una coincidencia exacta entre la creencia y la verdad”, el analizante no está obligado por la asociación libre, de ninguna manera, a creer en eso que él dice.

5. Quinta diferencia: sin disgustar a Ferenczi, el analizante no está más apegado a la sinceridad. Puede muy bien mentir si eso prefiere. O engañar. O engañarse. Mientras que engañar o engañarse es una desgracia para el parresista, mientras que en Plutarco engañarse a sí mismo (por vanidad) es una falta moral contra la cual se levanta la *parresía*, en el analizante es, por el contrario, una gran felicidad poder decir un tiempo después —feliz o tristemente— “me equivoqué” o “lo engañé”.

6. Sigue una sexta diferencia, de orden ético. Mientras que la palabra del parresista (sobretudo en el caso de la *parresía* política) es garantía “por la posesión de ciertas cualidades morales” comenzando por la valentía, al analizante puede perfectamente faltarle, puede mostrarse cobarde, vil, débil, poco importa. Más tarde, es verdad, esta *parresía* política dejará el lugar a una *parresía* que liga al maestro espiritual y al discípulo (por ejemplo en el estoicismo); el discípulo podrá entonces revelar al maestro sus insuficiencias morales, pero sólo con el objetivo preciso de remediarlas. La valentía permanece determinante.

7. Hay un problema moral desde el solo hecho de hablar y de hablarle a alguien. Al menos para el parresista que debe ser un ciudadano varón, pero, como tal, en posición de inferioridad frente a ése a quien se dirige (la Asamblea en la Atenas democrática, el tirano en tiempos de la monarquía). Es también el caso de Sócrates interpelando a quien sea en las calles de Atenas, su muerte debió probarlo. Séptima diferencia pues: no se encuentra semejante disparidad en el lazo analítico (aunque este tampoco es recíproco); el psicoanalista no es, en todo caso no necesariamente, alguien a quien se hable “hacia abajo” (Foucault), tampoco un personaje de poder susceptible de exiliarte, o aun de matarte.¹⁵ De manera más precisa, mientras que Foucault puede perfectamente describir el interlocutor del parresista, lo que se llama transferencia deja abierta la figura y el destino del personaje de aquél a quien se dirige el analizante, una figura que justamente ese discurso producirá. El interlocutor parresista es de inmediato definido, el del analizante es de entrada indefinido.

¹⁵ Recientemente hubo un caso en Japón que demostró, justamente, que la relación que se instauró no fue analítica sino parresiástica.

En este lugar reside el punto clave de la confrontación que desemboca sobre tres rasgos en común.

1. Si el parresista no habla sin riesgo, el analizante menos. Al asociar libremente el analizante se expone a un riesgo, un riesgo que entrevé aun si no puede conscientemente cernirlo; pero también un riesgo del cual no hay ninguna razón para pensar que no pudiera ser del mismo orden que aquél que corre el parresista. En efecto, mientras que la historia de la *parresía* la revela cada vez más y más claramente, y éso desde Sócrates, como realizándose en una relación personal (Alejandro con Diógenes, Serenus con Séneca, y así hasta a Galien), el riesgo expuesto va a confirmarse cada vez más como siendo el de una pérdida en el dominio de sí: eso es exactamente lo que implica la regla de la asociación libre. El riesgo es el mismo, lo opuesto está, no obstante, en la relación con el riesgo: asumido en el psicoanálisis, excluido en la *parresía*.

2. El caso de Sócrates parresista nos introduce a una segunda característica en común. De la misma forma que perturbando a Alcibíades Sócrates se expone a la cólera de éste que estaba más bien habituado a ser halagado y cortejado, también lo lleva al cuidado que debería tener de sí mismo; así, igualmente la *parresía*, riesgo incluido, ratifica ir a la par con el cuidado de sí, de tal suerte que la asociación libre es una modalidad del cuidado de sí. En los epicúreos, revela Foucault, “la afinidad de la *parresía* con el cuidado de sí se desarrolló hasta el punto en que la *parresia* misma fue primordialmente considerada como una técnica de dirección espiritual para ‘la educación del alma’”.

3. Tercera característica en común: la relación al *logos*. Serenus consulta a Séneca para exponerle su enfermedad: es como un navío averiado, expuesto a los movimientos del oleaje sin poder avanzar. No llega a vivir de acuerdo al *logos* que él mismo se ha fijado. Su caso reenvía a Sócrates, reconocido parresista precisamente por haber sabido poner en acuerdo sus palabras (*logoi*) y sus actos. A Serenus le falta *tranquillitas* y ve en ello el signo de su enfermedad. Ahora bien, esta flaqueza de una vida juzgada según un *logos*, entendido como razón pero también como ética, caracteriza de igual manera al analizante y motiva sus andares ante un analista. Aquí también, el síntoma es una señal de alarma.

Dos o quizás tres proposiciones

Serenus deplora no vivir bajo esta auto soberanía que le procuraría la tranquilidad del alma. Puesto que ese es el objetivo. Y si nos hiciera falta una prueba suplementaria de la diferencia entre *parresía* y asociación libre, la tendríamos ahí, en el hecho de que el objetivo de la *parresía*, cualquiera que sea su modalidad en las diferentes escuelas antiguas, reside en el dominio —incluido

Epicteto, más cercano al análisis que cualquiera de los otros autores estudiados por Foucault por su práctica del control del oleaje de las representaciones que vienen a la mente.

¿Cómo no ser un usuario bajo vigilancia? No veo hoy en día más que dos proposiciones susceptibles de permitir a todos y a cada uno desprenderse de esta empresa. Su característica discriminante no es otra cosa que la relación al dominio, ya sea que uno pueda apostar sobre lo que debiera ser un nuevo modo de la *parresía* para una posible reconquista del dominio, ya sea que renunciando a esta apuesta se opte por una dependencia en la cual faltaría precisar el objeto.

¿Les he hablado? ¿Les he dicho algo? O bien, ¿es acaso eso de lo cual yo dependo lo que les habrá hablado? ¿Habré yo abierto, sin saberlo, como me fue sugerido por alguien que acababa de escuchar esta exposición, una tercera posibilidad, la de una palabra que, venida del diván, se pudiera decir parresiástica? Les toca a ustedes decidir.