

## CAPÍTULO 40. LACAN, HEIDEGGER Y EL PENSAMIENTO ORIENTAL\*

*Mercè Altimir Losada*  
Universitat Autònoma de Barcelona

### RESUMEN

El psicoanalista francés Jacques Lacan estudió lengua china durante el periodo de ocupación alemana y conservó siempre un vivo interés por el pensamiento nacido en el suelo cultural de China y Japón. Realizó dos viajes a Japón, el primero un viaje privado en 1963 y el segundo en 1971 en ocasión de la presentación de la traducción de su libro *Écrits* (1966). Otra influencia significativa en el pensamiento de Lacan es la obra de Martin Heidegger. En el artículo estudiamos las huellas de este interés por la cultura de los dos países asiáticos en estos pensadores, y argumentamos que a ambos les anima una inquietud similar, que apunta a liberar el pensamiento de la cerrazón especular para abrirlo a una verdadera dialéctica.

### 1. PRESERVAR LA «EXTRAÑEZA CULTURAL»

Tanto el filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976) como, sobre todo, el psicoanalista francés Jacques Lacan (1901-1981) se dejaron cautivar, en grado diverso, por el pensamiento oriental. Durante el primer periodo de su enseñanza, el psicoanalista se interesó por la obra del filósofo, tradujo uno de sus artículos, «Logos», y mantuvo con él diversos encuentros y entrevistas. Estudió también lengua china durante el periodo de ocupación alemana y llegó a visitar Japón en dos ocasiones, en 1963 y 1971. Ambos viajes tuvieron repercusión en su enseñanza.<sup>1</sup> Conjeturamos que Lacan se sirvió de Oriente y, en concreto, de Japón como medio para alcanzar una posición de extrañamiento necesaria a la producción de una apertura del pensamiento. Lo «inédito» buscado no es algo que estuviera ya allí esperándolo en Japón o en China, sino que la novedad nace gracias al «extrañamiento» mismo que el acercamiento a estos universos culturales distintos tuvo la virtud de despertar en el pensador occidental. Y precisamente la conservación de esa «extrañeza» en un mundo homogeneizado constituye la preocupación de Heidegger. Lo que perseguimos en las reflexiones que siguen no es tanto verificar las opiniones de Lacan –como tampoco las de Heidegger–, acerca de Oriente, sino ese

---

<sup>1</sup> Roudinesco, É. (1995): *Jacques Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona, Anagrama, p. 323-340; p. 511-520.

peculiar uso instrumental y contingente de la diferencia y la razón de su necesidad.

La palabra «diálogo» significa ‘a través de la palabra’. He ahí la verdad etimológica. Pero, si nos decidimos a jugar con la música de la materia significante al modo de James Joyce (y de la experiencia psicoanalítica del inconsciente), podemos sacarle punta al «falso» (falso aunque lo cierto es que finalmente se escucha) morfema «di-» («dis-») que contiene. Como si se tratara de una nota de la escala musical, lo introducimos en nuevos «temas». La nueva vía nos conduce a nuevos significados: 1. oposición o contrariedad, como en *disentir*; 2. origen o procedencia, como en *dimanar*; 3. extensión o propagación, como en *dilatar*, *difundir*, o 4. separación, como en *divergir*. El problema del diálogo cultural y sus conflictos tiene su raíz en el dominio de la primera acepción de ‘oposición’ y el consiguiente soterramiento de la cuarta acepción, al que corresponde el significado de ‘separación’. Esta cuarta acepción se acerca, a su vez, a la significación de *conversación*, cuyo prefijo «con-» significa ‘juntamente o en compañía’.<sup>2</sup> Las dificultades para el diálogo cultural guardan relación con estos jalones que nos señala el léxico de la lengua. Cabe preguntarse por qué razón los seres humanos nos conducimos de una manera tan necia y nos inclinamos de manera natural en la pendiente que no nos conviene.<sup>3</sup> Uno de los elementos constitutivos de la respuesta a esta pregunta resulta evidente: la inercia. La postura de simple oposición al otro extraño u extranjero es el camino cómodo y fácil. Conversar, en cambio, es la tarea difícil, requiere el despliegue del trabajo y el esfuerzo. No es una posición que esté dada de entrada, sino una posibilidad potencial que debe ser desarrollada.<sup>4</sup> Cuando se dialoga de manera auténtica se desconoce de antemano qué saldrá a la luz. Sin el reconocimiento de la incertidumbre y la aceptación de sus riesgos no hay diálogo auténtico posible. En contraste, habitualmente hablamos con el otro como si lo hiciéramos con el espejo. Nos limitamos a confirmar lo consabido. Como reza el evangelio, y conviene tomárselo en serio, tenemos oídos para no escuchar. El resultado es el hastío y la rutina, un desgaste inútil que, al igual que los círculos dantescos, o esos menos aclamados pero mucho más cercanos, los

<sup>2</sup> Real Academia de la Lengua (2001) *Diccionario de lengua española*, 21ª ed. Madrid: Espasa Calpe.

<sup>3</sup> N. Chomsky se hacía esta misma pregunta, a la que trataba de hallar una respuesta. La fórmula del siguiente modo: «For many years, I have been intrigued by two problems concerning human knowledge. The first is the problem of explaining how we can know so much given that we have such limited evidence. The second is the problem of explaining how we can know so little, given we have so much evidence. The first problem we might call “Plato’s problem”, “the second, “Orwell’s problem”, an analogue in the domain of social and political life of what might be called “Freud’s problem.”». Cf. Chomsky, N. (1986): *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. Nueva York, Praeger, p. XXV.

<sup>4</sup> Cf. la cita que hace Freud de la obra dramática *Man and Superman* –en el acto III y dicha por Don Juan– de Bernard Shaw: «Poder escoger la línea de la mayor ventaja en vez de ceder en la dirección de la menor resistencia». Freud, S. (1985): “Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico” *Obras completas*, 12. Buenos Aires. Amorrortu, p. 228, nota 15.

surcos de un disco rayado o de un mecanismo encallado, alimenta el malestar y da ocasión a estallidos repentinos y violentos. La dificultad de la escucha es lo que se plantea en el texto que sigue:

«El» pensamiento, esto es, nuestro pensamiento occidental, determinado por el logos y modulado según él. Esto no quiere decir en modo alguno que el mundo antiguo de la India, de la China y del Japón haya carecido de pensamiento. Más bien, la indicación del carácter de logos, propio del pensamiento occidental, contiene para nosotros la conminación, en el caso de que osásemos tomar contacto con esos mundos lejanos, de preguntarnos en primer lugar **si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado**. Esta pregunta se vuelve tanto más apremiante, en cuanto que el pensamiento europeo amenaza con volverse planetario: ahora ya los indios, los chinos y los japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar. Así, se mezcla aquí y allá un gigantesco revoltijo, en el cual ya no se puede juzgar si los indios antiguos han sido empiristas ingleses o Lao-Tzu un kantiano. **¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante que apele al propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra?**<sup>5</sup>

Este fragmento es de 1957, forma parte de una de las conferencias que el filósofo pronunció en Friburg sobre el tema *Grundsätze des Denkens* (Principios fundamentales del pensamiento). Algunas frases nos invitan a pensar. En primer lugar, la que enuncia: «preguntarnos en primer lugar si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado». La segunda viene a continuación inmediata: «Esta pregunta se vuelve tanto más apremiante, en cuanto que el pensamiento europeo amenaza con volverse planetario: ahora ya los indios, los chinos y los japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar». Según Carlo Saviani, Heidegger es el filósofo más traducido en Japón.<sup>6</sup> La traducción tiene sus sorpresas. En general pensamos que la obra es mejor entendida por aquellos lectores que comparten la lengua del autor. Pero no siempre es así, aunque precisamente tampoco es cuestión de olvidar que recepción,

<sup>5</sup> M. Heidegger, *GA*, LXXIX: *Bremer und Freiburger Vorträge*, citado en Saviani, C. (2004) *El Oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder, p. 24-25. Los subrayados son responsabilidad de la autora del artículo.

<sup>6</sup> *Ibidem*. p. 32 nota 30: «Heidegger no sólo es el filósofo occidental más traducido en Japón, sino que además las traducciones de sus obras en ocasiones se han anticipado muchos años a las europeas; incluso, la conferencia de 1955 sobre *Gelassenheit* fue publicada en japonés en 1958, antes que en Alemania (1959).»

admiración, e incluso comprensión de una obra, no implican necesariamente un «verdadero» entendimiento de la misma. En 1969, en la ceremonia de celebración de su 80 aniversario, Heidegger, dirigiéndose al filósofo japonés Kôichi Tsujimura,<sup>7</sup> que acababa de pronunciar un discurso de elogio durante el transcurso de la ceremonia, dijo las palabras que se transcriben a continuación:

En 1929, como sucesor de mi maestro Husserl en Friburgo, ofrecí una disertación con el título «Was ist Metaphysik?». En aquella lección, el discurso versaba sobre la nada; he intentado mostrar que el ser, a diferencia de todo ente, no es un ente y que, en este sentido, es una nada. La filosofía alemana y también la extranjera tildaron a este discurso de nihilismo. Al año siguiente, en 1930, un joven japonés de nombre Yuasa, precisamente de la edad de su hijo, tradujo al japonés esa lección, que había escuchado cuando asistía al curso del primer semestre. Él comprendió lo que quería decir dicha lección.<sup>8</sup>

Lacan, bien al contrario de Heidegger, en ocasión de la publicación de la traducción al japonés de *Écrits* en 1972, manifestará una actitud más escéptica en relación a las posibilidades de la recepción japonesa. En la época de la publicación de la traducción de *Écrits* al japonés, el psicoanalista francés estaba fascinado, a la par que entusiasmado, con las posibilidades que brinda la lengua y la escritura japonesas al juego del equívoco. Llegará a decir que la *dimensión traductora* de esa lengua y escritura tan peculiar hacen innecesaria, e incluso obstaculizan, la hipótesis del inconsciente. Citamos a continuación dos fragmentos del prólogo de Lacan a la traducción japonesa de los *Escritos*:

Que se me traduzca al japonés, me deja perplejo. Porque es una lengua a la cual yo me he aproximado: en la medida de mis posibilidades.

Me he formado al respecto una idea elevada. Reconozco en ella la perfección que adquiere por soportar un lazo social muy refinado en su discurso.

Este lazo, es el mismo que mi amigo Kojève,<sup>9</sup> el hombre más libre que yo haya conocido, designaba como: esnobismo.

<sup>7</sup> Kôichi Tsujimura, alumno de Heidegger entre 1956 y 1958, pertenece a la tercera generación de la Escuela de Kioto y gran parte de su trabajo intelectual consiste en la búsqueda de afinidades entre el pensamiento de Heidegger y el budismo zen.

<sup>8</sup> *Ibidem.* p. 76.

<sup>9</sup> El filósofo ruso Alexandre Kojève (1902-1968) fue el introductor de la obra de Hegel en Francia. Durante los cursos 1934-35 y 1936-37, en substitución de Alexandre Koyré, dictó una lectura de la *Fenomenología del espíritu* en la École Pratique des Hautes Études a la que asistió Lacan. Kojève realizó un viaje a Japón cuatro años antes del que realizara Lacan por primera vez

(...) Dicho esto, del Japón no aguardo nada. Y el gusto que he tomado de sus usos, incluso de sus bellezas, no me hace esperar más.

Especialmente, no ser escuchado allí.

No es, por cierto, que los japoneses no tiendan la oreja a todo lo que puede elucubrarse como discurso en el mundo. Ellos traducen, traducen, traducen todo lo que aparece en él de legible: y tienen mucha necesidad de eso. De otro modo no creerían en ello: así, se dan cuenta.<sup>10</sup>

Frente al miedo habitual de todo autor ante la traducción de sus obras, cuando la tarea concierne a lenguas de una familia lingüística y de un universo cultural tan distante, el temor se redobla. ¿Dónde empieza y dónde termina el dominio de lo compartible? La pregunta no es fácil de responder. Nos reservamos el propósito de abordar el contenido de ese «Avis au lecteur japonais» en otro estudio posterior. Por el momento, y en referencia a esta particular *sordera* hacia su obra atribuida por Lacan a los japoneses en 1972, de la que hace responsable, curiosamente, a la lengua y la escritura japonesas, transcribimos algunas de las palabras dichas en referencia a sus compatriotas por el psicoanalista, filósofo y escritor japonés Takatsugu Sasaki, responsable del equipo de traductores que llevó a cabo la traducción de los *Escritos*, tarea que duró trece años.

Si, au cours d'une consultation, on donne une interprétation, très souvent, le patient n'est ni étonné, ni surpris. C'est qu'il y a en japonais toujours au moins deux manières de dire. La possibilité de l'interprétation est déjà dans la langue, alors, dans ce cadre, comment faire avec l'inconscient? Il y a d'une part la manière de dire officielle, de politesse. C'est la parole de l'apparence, de la discipline. D'autre part, il y a la parole du sentiment, mais ce n'est pas l'inconscient, c'est toujours conscient. Et si seulement on n'avait que ces deux manières-la! Les manières de dire sont innombrables en japonais. Aucune interprétation ne surprend. (...) C'est très difficile à expliquer. En français, vous avez le mot «leurre». Au Japon, les psychotérapeutes donnent à leur patients un nouveau leurre. C'est du semblant. Les psychanalyste font semblant d'être psychanalystes, et les analysants font semblant d'être analysants.»

---

en 1963. El relato de las impresiones de Japón de Kojève tienen un eco importante en la lectura que hace Lacan de la cultura japonesa. Cf. Roudinesco, É. *Op cit.* p. 156 y p. 515.

<sup>10</sup> Traducción al español de Claudia Bilotta y Ricardo E. Rodríguez Ponce autorizada por Jacques-Alain Miller. Cf. (2008) *Referencias 35/36 (Escritura china, El Escrito)*. Buenos Aires, Fund. Banco Mer.

(...) Notre langue est très riche, très nuancée, très raffinée, mais il n'existe pas de réflexion logique sur la langue, pas de «Pourquoi est-ce que j'ai dit ça?». Il y a tellement de manières de dire que l'on ne peut pas se poser la question, parce que la réponse est déjà là. C'est une énorme difficulté, et c'est aussi une circonstance de désespoir: c'est toujours déjà là. Dans un sens, c'est très naïf, mais le japonais ne s'en rend pas compte, du fait de la richesse de l'écriture.<sup>11</sup>

T. Sasaki destaca en esta entrevista la enorme facilidad para la creación de sentidos múltiples de la lengua japonesa, una característica derivada del uso combinado de tres tipos de escritura, de la conservación de la pronunciación china (*on-yomi*, 'lectura por el sonido') al lado de la japonesa, y de una singular naturaleza fonética de la lengua que resulta muy apropiada para dar paso a la existencia de una gran cantidad de homófonos con distinto significado. De este modo, resulta que todos los japoneses leen entre líneas como actividad normal del uso de su lengua. Y mezclan lengua extranjera y lengua original.

#### 1.1. RAZONES DE LA NECESIDAD DE UNA VERDADERA CONVERSACIÓN ENTRE LAS CULTURAS.

Para Heidegger conservar la diferencia y no identificarse con el otro resulta un factor indispensable para la persistencia misma del pensamiento, una posición que contradice la de aquellos que en la actualidad glorifican la necesidad de «empatía». Esta última, es necesario decirlo, ha embrollado más que aclarado la cuestión del trato con la diferencia.<sup>12</sup> Lo que se requiere para el diálogo cultural no es «ponerse en el lugar del otro», impostura que siempre acaba en confusión, sino realizar la hazaña de «abrir el oído para poder escuchar». Conservar la propia diferencia y la del otro significa dejar que opere una apertura que tiene la virtud de mantener vivo el diálogo y de permitir el funcionamiento de la red simbólica significativa, velada en la cháchara habitual con la que taponamos lo inquietante del silencio. La invitación a la lectura de la parábola de los peces de Zhuangzi fue en cierta ocasión la respuesta indirecta de Heidegger a una pregunta sobre las posibilidades de la empatía<sup>13</sup>:

<sup>11</sup> "Lacan au Japon. Entretien avec Takatsugu Sasaki" en (agosto de 1988) *Quarto*, 32. Bruselas: École de la cause freudienne en Belgique, p. 55.

<sup>12</sup> Cf. Heidegger, M. (1990): *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitard, p. 119: «El profesor Tanabe volvía con frecuencia a una pregunta que usted le planteó una vez: ¿por qué no se dedicaban los japoneses a reflexionar acerca de los venerables inicios de su propio pensamiento en lugar de correr ávidamente tras la última novedad de la filosofía europea? De hecho, esto sucede aún hoy.»

<sup>13</sup> Cf. Saviani, Carlo. *Op.cit.*, p.54.

Zhuangzi y Huizi estaban paseándose por el dique, en el río Hao. Zhuangzi exclamó: «¡Mirad cómo brincan y disfrutan esos peces plateados! ¡He aquí el verdadero deleite de los peces!»  
 Huizi: «Pero no sois un pez, ¿cómo sabéis cuál es el deleite de los peces?»  
 Zhuangzi: «No sois yo, ¿cómo sabéis que no sé cuál es el deleite de los peces?»  
 Huizi: «No soy vos y, ciertamente no sé lo que lleváis dentro. Pero está claro que no sois un pez, por tanto no sabéis cuál es el deleite de los peces»  
 Zhuangzi: «Volvamos al punto de partida, si no tenéis inconveniente. Me habéis preguntado cómo sé cuál es el placer de los peces. Por tanto, si me habéis hecho esta pregunta, es que sabáis que yo lo sabía. Pues bien, lo sé, estando aquí, a la orilla del río».<sup>14</sup>

¡Hermosa parábola! Arriesgaremos nuestra propia interpretación, la cual consistirá en decir que se escucha verdaderamente al otro no cuando uno se *identifica* con él ni tampoco cuando uno se pone *frente* a él, sino cuando *uno se coloca «a su lado», preservando «la orilla» de separación*. De esta actitud se desprende una ética, inclusive una política, que debería conducir al establecimiento de un fundamento sólido para el verdadero diálogo intercultural:<sup>15</sup> preservar la orilla e interesarse por los «peces extra-ordinarios» cuidando de no identificarse con ellos ni oponérseles.

## 1.2. LOS PELIGROS DE LA GLOBALIZACIÓN CULTURAL

En 1933, el novelista japonés Jun'ichiro Tanizaki publicó un librito muy breve en cuyas páginas meditaba sobre el empobrecimiento de la cultura sufrido por Japón como consecuencia de su adaptación forzosa (y esforzada) a la cultura dominante de Occidente. Tituló la obra *In'ei raisan* (Elogio de la sombra)<sup>16</sup>, pues la luz y la sombra se convierten por obra de Tanizaki en la metáfora de la diferencia entre Occidente y Oriente. El autor radicaliza el contraste existente entre la sed insaciable de sentido, característica de un Occidente siempre a la caza de la luz, y la valoración positiva que hace, en

<sup>14</sup> Chang, A. (2002) *Historia del pensamiento oriental*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, p. 102-103. El pensamiento de que el filósofo se refería a este pasaje concreto de Zhuangzhi no pasa de ser una suposición nuestra.

<sup>15</sup>El prefijo «inter-» quizás tampoco es muy adecuado, pero no abordaremos aquí su problemática.

<sup>16</sup> Jun'ichiro Tanizaki (1896-1968) es junto a Ôgai Mori, Natsume Sôseki, Ryûnosuke Akutagawa, Yasunari Kawabata y Yukio Mishima uno de los escritores japoneses ya fallecidos más importantes de la época moderna.

cambio, Oriente, de la sombra; según el parecer del novelista, a los ojos orientales, ésta no es el reverso *negativo* de la luz. Igual que había ocurrido en 1906 con la publicación de *The book of Tea* de Okakura Kakuzo, las traducciones del libro tuvieron, gracias a la interrogación a que somete esta intersección vacía que existe entre Oriente y Occidente, una enorme repercusión en los lectores occidentales. Nos limitaremos a transcribir un bello párrafo de la obra a modo de resumen de su pensamiento:

¿Cuál es el origen de una diferencia tan radical en los gustos? Mirándolo bien, como los orientales intentamos adaptarnos a los límites que nos son impuestos, siempre nos hemos conformado con nuestra condición presente; no experimentamos, por lo tanto, ninguna repulsión hacia lo oscuro; nos resignamos a ello como a algo inevitable: que la luz es pobre, ¡pues que lo sea!, es más, nos hundimos con deleite en las tinieblas y les encontramos una belleza particular.

En cambio los occidentales, siempre al acecho del progreso, se agitan sin cesar persiguiendo una condición mejor a la actual. Buscan siempre más claridad y se las han arreglado para pasar de la vela a la lámpara de petróleo, del petróleo a la luz de gas, del gas a la luz eléctrica, hasta acabar con el menor resquicio, con el último refugio de la sombra.<sup>17</sup>

Tanizaki se lamenta del forzamiento sufrido en tanto miembro de una cultura distinta a la que domina el planeta. La cultura científico-técnica no tiene previsto en sus planes sentarse a la orilla a contemplar peces no clasificados. ¿Qué ocurre, entonces, cuando una cultura no puede competir con otra y, sin embargo, se ve forzada al contacto con una cultura dominadora? El filósofo y lingüista Jean Claude Milner, en un libro publicado en el año 2005 en respuesta combativa a la voluntad cada vez más explícita por parte de los poderes públicos en Francia de hacer desaparecer el psicoanálisis, argumenta que, en última instancia, la única garantía para preservar la libertad del individuo más débil frente al más fuerte es el derecho al secreto.<sup>18</sup> ¡Cuántas veces los japoneses, lo mismo que otros ciudadanos de otras culturas orientales, nos han vendido y siguen vendiendo un japonismo u orientalismo *ready made*, a gusto de las fantasías occidentales, con el doble fin de sacar provecho de nuestra propia necesidad de autoengaño y, principalmente, como medida de primera necesidad a fin de preservar una diferencia intocada e intocable. La máscara «exótica» del japonés que gusta a Occidente sirve de camuflaje y resistencia.

### 1.3. EL DOMINIO DE LA CULTURA DE OBJETO

<sup>17</sup> Tanizaki, J. (1997): *El elogio de la sombra*. 6ª ed. Madrid, Siruela, p.71-72.

<sup>18</sup> Milner, J.-Cl. (2007): *La política de las cosas*. Málaga, Miguel Gómez Ediciones.



Por último queremos hacer referencia a lo que hemos determinado llamar la *cultura moderna de objeto*, y a cómo la imposición de esta dirección cultural procedente del occidente moderno significó para muchas otras vías de cultura un forzamiento de profundo impacto. En 1954, Tomio Tezuka, profesor de la Universidad Imperial de Tokio, mantuvo una hermosa conversación con Heidegger. Más tarde fue publicada con el título de «Diálogo entre un Japonés y el Inquiridor». En el fragmento que reproducimos mantienen una conversación sobre la película *Rashomon*, creación del célebre director de cine japonés Akira Kurosawa. Heidegger pensaba haber encontrado en la película alguna característica esencial de la manera de ser de los japoneses. Su interlocutor le indica, en cambio, que es aventurado afirmar tal cosa, y que, a pesar de que el director japonés ha logrado sin duda transmitir algo del arte oriental, el formato, es decir, el mismo arte cinematográfico, nacido de la técnica del discurso científico del occidente moderno, es en sí mismo un obstáculo poco propicio a un acercamiento a la vía propia del arte japonés.

**Tezuka:** Al hablar del realismo de la película quería indicar, en el fondo, algo distinto: que el mundo japonés, en general, venía captado en lo objetual de la fotografía y que este mundo estaba dispuesto propiamente para posar ante ella.

**Heidegger:** Si he comprendido, lo que usted quiere decir es que el mundo del extremo-oriente y el producto técnicamente estético de la industria cinematográfica son mutuamente incompatibles.

**Tezuka:** A esto me refiero. Cualquiera que sea la calidad estética de una película japonesa, el mero hecho de que nuestro mundo esté representado en la película, lo reduce al ámbito de aquello que usted denomina lo objetuante (*Gegenständige*): la película como objetualización fílmica ¿no es ya una consecuencia de una europeización que se expande cada vez más allá?

**Heidegger:** Un europeo sólo comprenderá con dificultad lo que usted dice.<sup>19</sup>

Tal como se desprende del diálogo, tanto el filósofo alemán como su interlocutor japonés nos invitan a reflexionar acerca del modo en que la modernidad científico-técnica ha venido a modificar las relaciones que mantenemos con nuestro semejante así como las mismas cualidades del lazo social. Lacan hará también hincapié en la degradación del pensamiento freudiano, un proceso que conduce paulatinamente al olvido de su fundamento en la lógica del inconsciente, que es una lógica de la palabra en tanto ésta tiene

<sup>19</sup> Heidegger, M. (1987): “De un diálogo acerca del habla” *Op.cit.* p.96-97.

relación con la verdad del sujeto.<sup>20</sup> En detrimento del cuidado por la palabra y la escritura simbólica, se ha desviado la atención en la dirección que conduce a una alienante relación de objeto, que no tiene nada que ver con el psicoanálisis tal como lo fundó Freud, y coincide, en cambio, con el giro mercantil y el rechazo de la palabra característicos de la cultura actual. Heidegger afirmaba en ocasiones la necesidad de dar un paso atrás para seguir avanzando. Okakura Kakuzo, el autor del conocido *Libro del te*, aportó también su grano de arena al debate. Los pensadores japoneses también sienten el vacío de la era moderna y recurren a sus propios «espejismos» de los tiempos pasados.

En las referencias al zen y su novedad para el pensamiento occidental, hay algo que merece la pena destacar, y que sirve tanto en relación a la búsqueda de Heidegger como a la de Lacan. R. Ohashi lo explica muy bien: «Si es verdad que la Filosofía, por su esencia, es aspiración al saber, en la tradición de pensamiento asiático, en el Budismo, en Confucio, en Lao-Tzu, el saber último se caracteriza por el hecho de que está totalmente libre de la forma del saber y se realiza como acción. El saber oriental se disuelve en un «no-saber». La «Experiencia pura» en Nishida o la «Acción» en Tanabe (ambos pensadores de la Escuela de Kioto) significaron la asunción de esta línea de no-saber como inicio y fin del saber.»<sup>21</sup> Esta cuestión de un «saber-práctico» para el psicoanálisis es también una de las preocupaciones de Lacan. Por eso no es de extrañar que aparezcan alusiones al zen y a su praxis desde el inicio del seminario en 1953,<sup>22</sup> o en el primer *Discurso de Roma*, del mismo año:

Y no somos los únicos que hemos observado que se encuentra en última instancia con la técnica que suele designarse con el nombre de *zen*, y que se aplica como medio de revelación del sujeto en la ascesis tradicional de ciertas escuelas del lejano oriente.

Sin llegar a los extremos a que se lanza esta técnica, puesto que serían contrarios a algunas de las limitaciones que la nuestra se impone, una aplicación discreta de su principio en el análisis nos parece mucho más admisible que ciertas modas llamadas de análisis de las resistencias [una referencia precisamente al dominio de la relación de objeto], en la medida en que no implica en sí misma ningún peligro de enajenación del sujeto.

Pues no rompe el discurso sino para dar a luz la palabra.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Este enunciado sólo tiene validez para el primer periodo de enseñanza de Lacan.

<sup>21</sup> R. Ohashi en «Introducción» a *Die Philosophie der Kyôto Schule. Texte und Einführung*, p. 39. Cf. Saviani, C. *Op. cit.* p. 38.

<sup>22</sup> Lacan, J. (1981): *Seminario 1, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Paidós, p.11.

<sup>23</sup> Lacan, J. (1971): *Escritos*, 1. Madrid, Siglo XXI, 18ªed. p. 303-304.

Lacan retorna repetidas veces a la cuestión del zen y su *praxis*. Los psicoanalistas posfreudianos habían hecho embarrancar la práctica del análisis en una suerte de reeducación cuya meta sería el encuentro del sujeto maduro con un objeto adecuado. Lacan abre de nuevo la lectura de la obra de Freud para afirmar que el fundador del psicoanálisis nunca dijo tal cosa.<sup>24</sup> El sujeto repite una y otra vez la experiencia de una búsqueda que siempre resultará infructuosa: «El nuevo objeto se busca a través de la búsqueda de una satisfacción pasada, en los dos sentido del término [no coincide con el objeto actual sino parcialmente y además la satisfacción de hecho ya no sirve, es antigua, infantil], y es encontrado y atrapado en un lugar distinto de donde se lo buscaba.»<sup>25</sup> Lacan, con los años de práctica, se dio cuenta de que su concepción primera del inconsciente como «una estructura de lenguaje» tenía como efecto el oscurecimiento de lo más íntimo de su esencia, su ser de sustancia de goce. La constatación de este obstáculo colabora en la asunción de un acto de apertura hacia una nueva perspectiva, la cual tendrá como consecuencia la crítica de la anterior tendencia a reducir los fenómenos a una materialidad simbólica descarnada (hecha habitual y omnipresente gracias a los trabajos realizados por los antiguos labriegos del paradigma estructural). Cuando el practicante no tiene en cuenta este agujero de lo real, los análisis corren el peligro de eternizarse en un goce hermenéutico inacabable, una traducción y retraducción infinita. El analista lacaniano debe orientar el análisis hacia la emergencia de un no-sentido primordial, hacia la manifestación de lo real de la lengua como goce, llamado por Lacan *lalengua*. Quisiéramos llamar la atención sobre la importancia que tiene la investigación de esta realidad de nuestro psiquismo para la traducción. Constituye una posibilidad de establecimiento de los límites del proceso traductor desde la perspectiva de una disciplina ajena a la práctica de la traducción. Ambas prácticas pueden aportar en su confluencia un poco de luz acerca del funcionamiento del lenguaje en los seres hablantes.

Este mismo agujero de lo real que acontece en el proceso de traducción coincide con la necesaria extrañeza que conviene preservar en el mundo actual, obsesionado con el discurso de la homogeneidad y la escasez de respuesta adecuada a una diversidad molesta.

---

<sup>24</sup> Lo cual no es del todo cierto.

<sup>25</sup> Lacan, J. (1994): *Seminario 4, La relación de objeto*. Barcelona: Paidós, p. 15.

## BIBLIOGRAFÍA

CHANG, A. (2002): *Historia del pensamiento oriental*. Barcelona, Ediciones Bellaterra.

CHOMSKY, N. (1986): *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use*. Nueva York, Praeger.

FREUD, S. (1985): “Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico” *Obras completas*, 12. Buenos Aires, Amorrortu.

HEIDEGGER, M. (1987): “De un diálogo acerca del habla” *De camino al habla*. Barcelona: Serbal-Guitard.

LACAN, J. (1981): *Seminario I, Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Paidós.

LACAN, J. (1971): *Escritos*, 1. 18ªed., Madrid: Siglo XXI.

MILNER, J.-CL. (2007): *La política de las cosas*. Málaga, Miguel Gómez Ediciones.

\_\_\_\_\_ (2008): *Referencias 35/36 (Escritura china/El Escrito)*. Buenos Aires, Fundación Banco Mer.

ROUDINESCO, É. (1995): *Jacques Lacan: Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona, Anagrama.

SAVIANI, C. (2004): *El Oriente de Heidegger*. Barcelona, Herder.

TANIZAKI, J. (1997): *El elogio de la sombra*. 6ªed., Madrid: Siruela.

\* Este artículo se inscribe en el Grup d'Estudi de la Traducció Catalana Contemporània (GETCC), 2009, SGR 1294, reconocida y financiada por l'Agència de Gestió i Ajuts Universitaris de la Generalitat de Catalunya, y en el proyecto «La traducción en el sistema literario catalán; exilio, género e ideología (1939-2000)», con el número de referencia FFI2010-19851-002-01, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.