

TRADUCCIÓN

La sonrisa de Jacques Lacan

FRANÇOIS CHENG

TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS AL ESPAÑOL POR:
MARIA CECILIA SALAS GUERRA



EDICIÓN NÚMERO 7 / ENERO - JUNIO DE 2018
ISSN 2389 - 9794



LA SONRISA DE JACQUES LACAN*

FRANÇOIS CHENG

TRADUCCIÓN DEL FRANCÉS AL ESPAÑOL POR:
MARIA CECILIA SALAS GUERRA

Nota sobre la traducción

Sobre las intensas sesiones de trabajo compartidas por Jacques Lacan y François Cheng, entre 1969 y 1973, además de otros encuentros posteriores, conocemos varios testimonios y detalles que nos permiten vislumbrar la significativa impronta que dichas cogitaciones -como le gustaba decir a Lacan- dejarían en la obra de cada uno de ellos. Es Lacan quien propone al erudito de origen chino que se reúnan, cada vez más frecuentemente, para hablar sobre pasajes y no-

*Publicado por L'Ecole de la Cause freudienne, en la revista *La cause freudienne*, París, 2011-13, Nº 79. Disponible en línea: <https://www.cairn.info/revue-la-cause-freudienne-2011-3-page-35.htm>



ciones fundamentales del pensamiento chino, textos taoístas y confucianos ya conocidos por él previamente, pero sobre los cuales deseaba ahondar en el análisis. Como muestra de ello, destacamos la gratitud de Cheng en Vacío y plenitud, el lenguaje de la pintura china hacia Lacan por haberle invitado a redescubrir a Lao zi y a Shitao. De igual modo, el gran reconocimiento de Lacan -en su Seminario de 24- hacia Cheng y su obra La escritura poética china, gracias a la cual sería posible tener la dimensión de la interpretación analítica.

Anteriores al presente texto, podemos leer otras evocaciones del pensador chino en torno a su encuentro con Lacan, donde resalta, por ejemplo, la asombrosa habilidad de éste a la hora de interrogar un texto, su infinita paciencia para examinar detalles, y la manera de hacer preguntas súbitas y en apariencia disparatadas, abriendo con ellas los estratos más inesperados y luminosos de un asunto determinado. También nos ha mostrado cuán intenso podía ser no solo el modo como Lacan se entregaba al trabajo del pensar, sino también el magnetismo de su manera de ser, demandante en extremo en algunas ocasiones. De ello y mucho más, nos habla Cheng en “El doctor Lacan en lo cotidiano” (1991) y en “Lacan y el pensamiento Chino” (2000).

En el presente texto el autor retoma y amplía detalles del trabajo compartido con el psicoanalista francés, dibujándonos al mismo tiempo el rostro sonriente por el cual discurre uno de los espíritus más densos de nuestra época, concentrado y abierto a la vez. Sonriente en momentos de júbilo por un descubrimiento, o por la inminencia de los propios límites. Sonriente, mas no entregado a la risa desatada, quizá porque no haya de qué reír cuando se vislumbra el abismo sobre el cual giran los hombres, quizá porque la discreta conquista de cierta sabiduría no se aviene con la risa sino con el ángel de la sonrisa. En suma, lo fascinante del texto es que en el transcurso de la lectura se perfila un retrato sonriente no solo de Lacan, sino del mismo Cheng, ¿cómo no imaginarlo sonriente también en las recientes meditaciones que nos ha ofrecido acerca de la belleza, la muerte y el alma?



Durante los años en que tuve relación con Jacques Lacan, jamás lo escuché reír. Además, familiarizado poco a poco con su manera de mirar fijamente las cosas, a la vez distante y concentrada, a veces severa, no me imaginaba, en aquella época, que él pudiera reír.

Sonreír, sí. ¿Reír? no. Me refiero a la verdadera risa, al ataque de risa a mandíbula batiente, hasta las lágrimas, con su cascada de hipo, que te sacude todo el cuerpo, esa, yo no se la vi jamás. Sin duda, en el pasado, él reía como todo el mundo. Pero aparentemente, desde cierta edad, no se abandonaba a ella. ¿Por qué? Me atrevo a avanzar una respuesta que vale lo que vale: no hay de qué reír. Habiendo girado, a su manera, alrededor de lo más humano, él había alcanzado la lucidez misma. Mientras que a su alrededor la gente se aturdió con distracciones ficticias, con frivolidades vanas, él no se separaba de un fondo de gravedad, teñido de ironía. Él no podía menos que sondear, en todo momento, el abismo al borde del cual vivían los hombres.

Sin cinismo. Él se proponía, al contrario, afrontar el desafío tomando lo real con determinación, lidiando con las miserias mentales que eso real ha engendrado en los seres humanos. En sus manos, el psicoanálisis, lejos de permanecer como un conjunto de recetas hechas, se convirtió en una manera de rastrear las fuentes de nuestras condiciones trágicas, de cuestionar incansablemente los signos. Él intentaba forjar algunas herramientas útiles para perforar las profundidades del sujeto humano a través de sus múltiples capas. Junto a él, yo sentía físicamente el poder de su cerebro, transformado en una máquina de pensar que giraba a pleno rendimiento veinticuatro horas sobre veinticuatro. También conocía de él, puntuando sus cogitaciones, esa *suite* de suspiros sombríos que llegaban de vez en cuando, como una válvula de escape, atenuando un poco la tensión que lo habitaba.

Así pues, incluso en momentos de distensión, como en esos días de verano en su casa de campo, jamás lo sorprendí riéndose a carcajadas. Hubiese sido una nota casi falsa para mí. En cambio, ¿cómo olvidar esa sonrisa suya inimitable, una sonrisa altamente significativa, persuasiva, que ocurre a veces en el corazón mismo del trabajo más arduo?



Lacan y los textos fundacionales del pensamiento chino

En el origen de nuestro encuentro estaba su deseo de analizar textos chinos cuya traducción ya conocía: textos fundacionales del pensamiento chino, tanto taoístas como confucianos, dos corrientes dominantes y complementarias. Yo tuve la oportunidad de recordar eso que hicimos juntos¹. Aquí, me parece útil mencionar, aunque sea brevemente, algunos temas más precisos que estuvimos tratando.

Una de las primeras cuestiones que me planteó fue: ¿cómo se expresa en chino la idea del “yo”? Después de haber indicado un número limitado de términos, le señalé que el pensamiento chino distinguía dos tipos de yo: el *xiao-wo*, el pequeño yo; y el *da-wo*, el gran yo. El pequeño yo, indica el yo privado, íntimo; el gran yo, por otro lado, evoca una dimensión ampliada del yo, gracias a la cual éste está en condiciones de participar en la marcha del Tao, “la Vía”. Con respecto a este gran yo, los confucianos ponen el acento sobre su aspecto social, en la medida en que cada individuo tiene consciencia de estar en relación con una comunidad: familia, país, humanidad. Los taoístas, por su parte, se refieren sobre todo a la naturaleza, al cosmos. Para unos y otros, el sabio tenía una tendencia a exaltar el ideal del gran yo, en detrimento del desarrollo del pequeño yo. Sin embargo, los confucianos, en nombre de los principios éticos, practicaron la introspección; para ellos, el estatuto y el contenido del pequeño yo se habían valorizado. No fue sino hasta la introducción del budismo que el pensamiento chino refinó aún más el análisis de los estados mentales del individuo, diferenciando etapas, niveles, etc. Sin embargo, cabe señalar que, a pesar de su aporte inestimable, el budismo no ha socavado la naturaleza profunda del pensamiento chino. Allí donde el budismo preconiza en última instancia la extinción de los deseos humanos, los pensadores chinos adoptan una actitud más afirmativa y más “positiva” frente a los datos reales de la vida.

1. Véase François Cheng: “Lacan y el pensamiento chino”, En: *Lacan, lo escrito, la imagen*, México, Siglo XXI Editores, 2001. “Entrevue sur l’angoisse”, *La Cause freudienne*, n° 59, 2005, p. 149-152 ; avec Judith Miller. “Nouveau regard sur la Peinture chinoise”, *L’Âne*, n° 1, 1981, p. 4. “Faute de mieux”, *L’Âne*, n° 4, février- mars 1982, p. 42-43. “Le Docteur Lacan au quotidien”, *L’Âne*, n° 48, Numéro spécial Jacques Lacan , octobre- décembre 1991, p. 52.



A propósito del deseo, taoístas y confucianos, sin ir demasiado lejos en el análisis, han fijado, desde el principio, su concepción básica. Lacan me propuso re-leer con él el primer capítulo del *Libro de la Vía y de la Virtud* atribuido a Lao Zi, el fundador del taoísmo, así como un capítulo de Mencio, el gran defensor del confucianismo. Lao zi, en este primer capítulo, ha avanzado la dualidad *No-haber-deseo* y *Haber-deseo*, como lo que hace parte del movimiento fundamental del Tao. Quien busque seguir el Tao debe dejarse guiar por esa misma dualidad. De hecho, en este capítulo que comienza por “el Tao que se puede nombrar no es el Tao permanente; el nombre que se puede nombrar no es el Nombre permanente”², se encuentra más adelante la afirmación: “No haber-deseo para iniciarse al misterio del Tao; haber-deseo de aprehender las manifestaciones”.

Esta dualidad sobre el deseo reenvía, de hecho, a otra dualidad que aparecerá en otro capítulo, a saber, *no-hay* y *hay*, los dos términos reunidos en la frase “*hay procede del no hay*”. Simplificando mucho, digamos que esta última dualidad es la manera china de formular el problema del no-ser y del ser.

Para un taoísta, cuya concepción de la aventura de la vida está fundada en la idea del *Aliento primordial (o soplo-espíritu)*, el *no-ser* no significa en absoluto la nada; más bien, es aquello por lo que el ser adviene. En otras palabras, el ser no es solamente eso que ya está dado como existencia, él no deja de advenir a partir del no-ser. Por tanto, el que abraza el Soplo-espíritu se pone siempre en dirección a la fuente, a fin de estar en condición de participar en el justo proceso que va del no-ser hacia el ser.

2. Cheng utiliza estas dos traducciones de Lao zi: *Le livre de la Voie et de la Vertu*, trad. de J.-J.-L. Duyvendak, Paris, Jean Maisonneuve, 1987. Y *La voie et sa vertu*, trad. de F. Houang et P. Leyris, Paris, Seuil, 2009. En castellano consultamos dos traducciones de Lao zi: *Tao te King*. Una de Anne-Hélène Suárez, prólogo de F. Jullien (Madrid, Siruela, 2011). Y otra de Iñaki Preciado: Lao zi, *Libro del tao*, Madrid, Alfagura, 1996. Ed. bilingüe. Podemos ver diferencias en estas traducciones respecto a la que ofrece Cheng. En la versión de Suárez, se lee: “El curso que se puede discurrir no es el curso permanente. El nombre que se puede nombrar no es el nombre permanente. [...] en la nada permanente se vislumbrará su misterio, en el ser permanente se vislumbrará su límite.” (p. 31). En la versión de Preciado se lee: “El dao que puede expresarse con palabras, no es el dao permanente. El nombre que puede ser nombrado, no es el nombre permanente. [...]. La permanente ausencia de deseos (*wu wu*), permite contemplar su esencia escondida; la constante presencia del deseo (*you wu*), lleva a contemplar sus manifestaciones”. (p. 93) (N.T)



El Vacío-medio, una perspectiva ternaria

Con respecto al deseo, el taoísmo reconoce, por tanto, dos polos: No haber-deseo (o no-deseo) y Haber-deseo, otorgándose la primacía al No-haber-deseo, de donde procede el Haber-deseo. Ambos, por lo tanto, son solidarios. En la práctica, sin embargo, ¿cómo llegar a tener los dos trozos, o las dos partes, introduciendo una interacción fecunda entre esos dos polos aparentemente contradictorios? En este caso, como en todos los que implican la relación binaria entre las entidades vivas, Lao zi propone la fuerza reguladora que es el aliento del *Vacío-medio*, también llamado tercer aliento.

Es cierto que el pensamiento chino, casi desde el principio, ha adoptado la perspectiva ternaria, como si, desde el comienzo, hubiera querido eludir el dualismo que, recordémoslo, ha determinado la grandeza de la aventura occidental. Describiendo el funcionamiento de la Vía, Lao zi distinguió tres tipos de alientos que la gobiernan, los tres provienen del Aliento primordial, el cual emana del Vacío original. Se trata del Aliento Yin, el aliento Yang, y el aliento del Vacío-medio. Estos tres alientos actúan en concomitancia para engendrar y animar los Diez Mil Seres. Más precisamente, cuando el Yin y el Yang se encuentran presentes, con miras a una interacción fructífera, y no en una situación de confrontación, el Vacío-medio interviene oportunamente para introducir entre ellos un proceso de devenir recíproco.

El Vacío-medio es todo menos un espacio inerte, un *no man's land* neutro donde los seres vivos estarían satisfechos de buscar un acuerdo que no sería más que un *sub-dos*, y no un verdadero tres. El tercer aliento, que es el Vacío-medio, extrae su poder del Vacío original, dinámico y activo; él tiene el don de convocar a los seres vivos a un intercambio pleno. Durante este intercambio, ambas partes ponen de relieve o hacen valer su mejor parte, se potencian o refuerzan el uno al otro, avanzan hacia la transformación y la superación mutuas. El Vacío-medio tiene por perspectiva transmutar el mecanismo dialéctico en un espacio "dialógico".

Idealmente, la dimensión que abre el Vacío-medio no es otra que el infinito. Contrariamente a algunos pensadores griegos que, teniendo una visión "oceánica" de eso que está más allá del mundo medible, son más o menos



recelosos del infinito, los pensadores chinos le conceden a éste mayor confianza, tal vez porque, habitantes de un vasto continente atravesado por grandes ríos, ellos tienen de la inmensidad del universo una visión más bien “fluvial”. Lo cierto es que, a los ojos de Lao Zi, en el seno del Tao el infinito no es algo que planea lejos sobre los seres encerrados en la finitud. El infinito circula realmente en medio de seres finitos que, gracias a un intercambio justo y constantemente renovado, pueden acceder a su dimensión. Lo que el Vacío-medio revela es la eficacia de un “entre” abierto que se opera tanto en el interior de un ser, como entre seres vivientes, hasta tal punto que se podría establecer la siguiente equivalencia: infinito = *inter-finitos*.

Una ética de lo íntimo

A la luz de lo que se ha dicho, no podíamos dejar de volver nuestra mirada hacia el confucianismo, especialmente hacia Mencio, uno de sus líderes. Éste considera que, en nuestra vida, constantemente, se trata de elegir entre varios deseos. La cuestión es saber optar por lo mejor y, en casos extremos, elegir entre vivir y no vivir. En un famoso capítulo, comienza afirmando esto: “Me gusta el pescado, y también me gustan las patas de oso; si no puedo tener las dos, entonces preferiría las patas de oso”³. E inmediatamente agrega: “Amo la vida, y también me gusta el *yi* (la rectitud). En caso de que no pueda mantener las dos intactas, aceptaría renunciar a mi vida, para que sea preservado el *yi*”. A los ojos de Mencio, el *yi* no depende de una moral humana o social, él es el Principio de Vida mismo. Bajo la probable influencia de los taoístas, Mencio reconoce igualmente el Aliento-espíritu como la potencia original que gobierna el Cielo y la Tierra. Ese Aliento-espíritu, él lo denomina el Aliento de la Rectitud, el cual no solamente anima el gigantesco universo viviente, sino que también habita el corazón de cada uno. Más que sobre una idea abstracta del Bien, Mencio pone el acento sobre el hecho de que el Aliento de la Rectitud es el fundamento del ser de cada

3. Véase *Les Quatre Livres, IV. Œuvres de Meng Tzeu*, traduction du R.-P. S. Couvreur, Paris, Les Belles-Lettres, 1949, p. 135. Y *Mencius*, traduction de A. Lévi, Paris, Payot et Rivages, 2008, p. 222.



uno. Es él quien asegura a todos su “bien-estar”. Por lo tanto, cuando en nuestra vida esta rectitud es definitivamente comprometida o corrompida, debemos renunciar a la vida más que renunciar al *yí*, porque este último es el garante de la *Vía*, en otras palabras, es el garante del proceso de la verdadera vida. Una ética tan exigente es difícilmente practicable, aun cuando sirvió de base al martirologio confuciano. Un punto merece al menos ser subrayado: según la perspectiva de Mencio, la ética está vinculada con la vida íntima de cada uno en sí mismo, es decir, con su mandato del Cielo, antes de estar al servicio de la relación entre los miembros de una sociedad.

El arte caligráfico y la pintura china

Después de estos textos fundacionales, miramos juntos algunos otros textos más tardíos. Un día, sonriendo, Lacan me compartió su interés por las *Palabras sobre la pintura del monje de Calabaza amarga*, un tratado escrito por el pintor Shitao (siglo XVII). Él deseaba conocer mejor algunas ideas presentadas por este gran artista. Fui ligeramente sorprendido, mientras admiraba su perspicacia: ese famoso tratado, brillantemente traducido por Pierre Ryckmans (Simon Leys), ¡no había escapado a su vigilante curiosidad! Shitao desarrolla su visión de un universo vivo en devenir, y de la realización del espíritu humano en el seno de ese devenir. En este contexto, el artista, por el arte del trazo de pincel, tiene por misión establecer el vínculo o la línea de unión entre el alma humana y el alma del universo vivo, conectar las pulsiones del hombre con la pulsación del mundo.

Lo primero que hicimos fue mirar con cierto detenimiento la noción de Trazo Único de Pincel. En esta ocasión, Lacan mostró su fascinación por la caligrafía china. La pregunta inmediata fue: ¿cómo puede el trazo de pincel ser el trazo de unión entre el devenir del hombre y el del universo? Es que, hecho de hueso y carne, el trazo constituye una unidad viva; él debe ser animado por el Aliento-espíritu, como lo es el universo mismo. El trazo horizontal, el de la palabra “uno”, que está en la base de otros trazos, se percibe como la imagen del Aliento primordial que separa el cielo y la tierra. Ese trazo -el trazo único de pincel-, encarna la unidad y, al mismo tiempo, la promesa de lo múltiple.



Mediante el arte de la caligrafía, el ideograma alcanza su dignidad plena. A diferencia de un signo abstracto, que podría parecer más o menos arbitrario y que apela sobre todo a la capacidad intelectual, el ideograma, por su aspecto “gráfico” que parece vincularlo con lo concreto, solicita ante todo la sensibilidad. Cuando es caligrafiado, el ideograma se hace cargo del cuerpo, del espíritu y también del alma del que lo trazó. El espíritu se mueve, el alma se conmueve; el espíritu razona, el alma resuena. La dimensión suprema de la caligrafía reside en la resonancia. En tanto que presencia encarnada, el ideograma caligrafiado parece tener el don de prolongar la imaginación del hombre en el misterio corriente del universo vivo.

Esta consideración sobre el Trazo Único de Pincel nos llevó al capítulo que Shitao dedicó al problema del conocimiento. En este capítulo, al lado de la palabra *shi*, que quiere decir conocimiento, Shitao introdujo una palabra fonéticamente cercana, *shou*, que Simon Leys tradujo como “receptividad”.

Esta palabra designa eso que el cuerpo y el espíritu de una persona han recibido como lo sentido, como saber, como comprensión. Para el gran pintor, esa es la receptividad que es el verdadero conocimiento, mientras que eso que comúnmente se llama conocimiento, el *shi*, es en realidad un *re-conocimiento*, es decir, el acto por el cual se reconoce eso que ya se conocía. En este sentido, Lacan me recordó una frase de Claudel: *Él sabía más cosas de las que creía saber*. El *shi* y el *shou*, las dos etapas o los dos niveles del conocimiento, son tan inevitables como indispensables. Cada destino humano es como un texto escrito que debe ser descifrado, un texto cargado de motivaciones formuladas y de no-dichos.

Poética del lenguaje

Durante todo este tiempo de intercambio, trabajamos con urgencia y tensión. A principios de los años setenta, ante el auditorio de su Seminario, Lacan desarrollaba sus grandes tesis, mientras se encontraba en plena exploración. Cada una de nuestras sesiones superaba una hora; yo salía a menudo exhausto. Yo estaba impresionado por su manera de escrutar un texto, de interrogarlo desde diferentes ángulos, un poco como lo hace un oficial



de policía con un sospechoso detenido. Tan pronto como se encontraba con una palabra -o un grupo de palabras- que le parecía crucial, él daba vueltas alrededor de la cuestión, la ponía en relación con otros elementos del contexto, haciendo acercamientos, avanzando hipótesis, etc. Y, sobre todo, él jamás olvidaba ir al acecho de lo que había entre las palabras, entre líneas.

Más tarde, reconocería la gran lección que aprendí de él, una lección que aprovecharía, ya que, poco después, me comprometí en la redacción de *La escritura poética china*.⁴ Él leerá esta obra tras su publicación en 1977, y la recomendará a los asistentes de su Seminario, afirmando que el lenguaje analítico debe ser *poético*. Pero, en la época en que nos veíamos con regularidad, él no conocía de mí más que un escrito que Roland Barthes y Julia Kristeva habían tenido a bien apreciar, un análisis semiótico de un largo poema de Zhang Ruo-xu, un célebre poeta chino del siglo VII: *Noche de luna sobre el río en primavera*.⁵ Los breves intercambios que tuvimos entonces sobre mi estudio me habían sido muy útiles para continuar. En ese poema, la figura del río, por su flujo continuo, se convierte en símbolo de la permanencia del tiempo, y la luna, por su crecimiento y su menguante, se convierte en símbolo del advenimiento de la vida y del destino humano. Las dos figuras no permanecen aisladas, sino que son tomadas en una relación, por así decirlo, inextricable. El río responde a la luna que encarna las pasiones humanas por sus mareas crecientes, mientras que la claridad lunar llevada por las olas evoca la separación de los amantes y su aspiración a la reunión. Examinamos estos hechos, y esa fue nuestra oportunidad para constatar el vínculo orgánico entre la metáfora y la metonimia, así como las implicaciones que éstas tienen en la relación del sujeto y el objeto. Siempre en el mismo poema, un verso no dejó de atraer la atención de Lacan, en el que el poeta había eliminado la palabra vacía -en este caso, las preposiciones *en* o *dentro*-, introduciendo

4. Véase François Cheng: *La escritura poética china*, seguido de una *antología de los Tang*. Valencia, Pretextos, 2007. Y *Vacío y plenitud, El lenguaje de la pintura china*. Madrid, Siruela, 2010

5. François Cheng, *Analyse formelle de l'œuvre poétique d'un auteur des Tang: Zhang Ruo-xu*, Paris / La Haye, Mouton et Cie, 1970.



en la frase un Vacío-medio dinámico: “¿Dónde por tanto pensar pabellón bajo la luna?” Esta oración se presta al menos para dos lecturas: “¿Dónde está el hombre que piensa en el pabellón bajo la luna?” Y “¿Dónde está la mujer que piensa en su pabellón bajo la luna? Una tercera lectura, de orden más metafísico, sería: “¿Cómo es que, en el seno de lo eterno, hay este pabellón bajo la luna, objeto del pensamiento?”

No olvido esas largas búsquedas de sentido compartidas, en horas de la noche, en el antiguo ámbito chino, hechas de ensayo error y de reflexiones, de relanzamientos y refutaciones, de felices hallazgos o aceptación de nuestros límites.

Tampoco puedo olvidar esos momentos donde el necesario antagonismo daba lugar a la irresistible complicidad. Nosotros escuchamos de repente la voz de la Verdad, desde la vertiente invisible, susurrarnos al oído sus indecibles secretos. Tomamos consciencia de que nos encontrábamos sobre la cima de una montaña, allá donde el aliento del Vacío-medio alcanzaba su más alto grado de intensidad. Nos miramos como dos niños que, entre dos juegos febriles, de repente se dejan ganar por la distensión. El ángel de la sonrisa pasaba entonces entre nosotros. No me veía a mí mismo, pero percibía sobre los labios de Lacan, y en el rabllo de sus ojos, esa sonrisa que era solo suya, una sonrisa silenciosa, conmovedora, toda sabiduría conquistada y encantadora.



Carrera 65 Nro. 59A - 110
Campus El Volador, Bloque 43, oficina. 419

Conmutador: (57-4) 430 9000 Ext. 46218 Fax: (57-4) 260 44 51

Correo electrónico: redestetica_med@unal.edu.co

Medellín, Colombia, Sur América