

¡Una indiferencia puede esconder otra!¹

Laurent Cornaz

Traducción del francés por Jorge Huerta

Volverse mujer y preguntarse qué es una mujer
son dos cosas esencialmente diferentes.
Diría aún más, se pregunta porque no se llega
a serlo y, hasta cierto punto, preguntarse
es lo contrario de llegar a serlo.

Jacques Lacan, marzo 21 de 1956.

Una nueva obra

“Una nueva obra”. Fue con estas palabras, François Jullien, que concluía usted hace siete meses las Jornadas de trabajo que constituyen la materia del libro que esta tarde nos ocupa y que ha suscitado la fórmula provocadora de su título: *La indiferencia al psicoanálisis*. Tras “el fracaso del encuentro del psicoanálisis y el pensamiento chino” en los años veinte, usted se preguntaba si se daría una segunda oportunidad a este improbable y sin embargo inevitable encuentro. Oportunidad de abrir —en esta ocasión, decía usted— “una brecha en nuestro impensado”. Lo “impensado”, esa palabra: ¿no habrá polarizado todo su trabajo y decidido su rodeo por China tal y como, todavía hoy, agujonea su investigación? Y su navegación de largo curso me evoca la figura de otros aventureros del pensamiento, la de Michel Foucault en particular, de quien usted retoma la palabra “*heterotopía*”, para designar la alteridad de China. Una brecha en nuestro impensado, pues...

¹ Este texto es una escritura *après-coup*. Una ficción. La de la intervención que habría hecho en la presentación, el 14 de junio de 2004, del libro de François Jullien, *L'indifférence à la psychanalyse*, PUF, París, 2004, después de haber escuchado a Jean Allouch.

A manera de respuesta, usted esbozaba entonces, a grandes trazos, los ejes de un programa de trabajo tendiente a “esclarecer uno con otro” psicoanálisis y pensamiento chino.

Se trataría —y usted perdonará que resuma así cerca de treinta años de trabajo— de comenzar a cernir un nudo que China habrá anudado de una manera que se nos escapa, que escapa al pensamiento de los metafísicos occidentales, por el hecho radical de que la lengua de la metafísica (nuestras lenguas alfabéticas) no lo anuda. Nudo constitutivo de la alteridad de un pensamiento que se juega en diferencias enunciabiles en las que el estatuto, el régimen es propiamente de indiferencia (la diferencia no se marca).

Ese nudo que condensa su aproximación de la tradición letrada es un nudo de tres. Es algo que nota un lacaniano. Trenza tres trazos que usted definió y nombró: 1) la coherencia-inmanencia; 2) el informe alusivo; y, 3) la procesividad [*processivité*]. Es debido a que estas tres dimensiones, desde hace siglos, se mantienen juntas, que es posible hablar, como usted lo hace, de “el” pensamiento chino. El pensamiento chino es este anudamiento propio de China a partir del cual, efectivamente, un pensamiento deviene legible —para nosotros— en los textos de los letrados chinos, un pensamiento en obra a lo largo de veinticinco siglos de comentarios. Y devienen legibles a cambio las elecciones impensadas de la filosofía que Europa practica, también desde hace veinticinco siglos, y que nos ciñen en otro nudo: nuestro impensado, el que hace nuestro pensamiento de occidentales.

Su intuición, la hipótesis de esta obra nueva sería que el psicoanálisis —que hace un uso no filosófico de la palabra— bien podría venir a turbar ese juego de indiferencias impensadas. ¿No marca el nombre de Freud la desembocadura del pensamiento occidental sobre lo impensado, asimismo radical? ¿Lo que él llamaba los *Traumgedanken*, los pensamientos inconscientes del sueño? ¿No es en la medida en que el discurso psicoanalítico se mantiene, él también, en una relación de exterioridad respecto al zócalo de la cultura europea de la que emerge (y que usted piensa sigue llevándolo como el mar lleva al barco), que descubre ahí a la vez la antítesis más lograda y el cebo más seguro de una posible aproximación con el pensamiento chino?

Retomando los tres hilos del nudo que por tanto tiempo mantuvo ceñidos este pensamiento, puntualiza en tres ocasiones distintas el juego, el aflojamiento que un encuentro con el psicoanálisis —un “verdadero encuentro” esta vez— podría quizás llegar a plantear ahí. Retomo, digamos que retuerzo de un modo más lacaniano sin duda que el suyo, su triple cuestionamiento:

1. El psicoanálisis sacude, en efecto, lo que usted llama “la gran construcción teórica de la causalidad-finalidad”, y el modo en que Lacan habría promovido el objeto (*a*) (es así como prolongo su interrogación) bien podría también llegar a turbar la coherencia-inmanencia de los letrados chinos, llegar a horadarla.

2. El psicoanálisis pone en juego una palabra desligada de las convenciones de la comunicación social y usted nota en esta práctica inédita del parloteo —como Lacan “definió” el psicoanálisis en el momento de concluir veinticinco años de enseñanza— un uso de la palabra susceptible de hacer escuchar no lo que lo alusivo del Sabio chino quiere hacer escuchar, sino lo que no escucha en ese arte del rodeo que no deja de practicar. (Aquí otra vez prolongo su observación a mi modo).
3. Finalmente, el psicoanálisis, haciendo del vacío que encuentra su experiencia de la palabra una falta que fisura lo que el filósofo llama el ser, y del ser parlante el lugar de un deseo indestructible, interroga forzosamente a la sabiduría china que llama vacío (y aquí hago un llamado al “vacío mediano” caro a François Cheng), y al espacio necesario para la transformación, para la procesividad [*processivité*] del Ying y el Yang —que piensa la relación en el lugar mismo de la no relación sexual apuntada por Lacan.

He aquí nuevas preguntas, preguntas que, hasta ahora, su reflexión dejaba sin tocar. Curiosamente, en efecto, su metódico rodeo por China apenas y se había acercado, hasta aquí, a la aventura abierta por Freud en Occidente. La mantenía más bien a distancia. ¿Por qué habría de cruzarla hoy? Y, ¿por qué, lo que fracasó ayer (ese famoso “encuentro entre el psicoanálisis y el pensamiento chino”) tendría hoy una nueva oportunidad de producirse? ¿Qué es lo que ha cambiado? ¿No es el hecho que se le ha venido reportando: un chino, tres cuartos de siglo después del rechazo de Lu Xun, practicaría el psicoanálisis en China y en chino? De ahí una abundancia de preguntas que, sin el antecedente de su trabajo —la producción de ese nudo precisamente— ni siquiera serían formulables. El pensamiento que nos muestra en obra en esta tradición milenaria ¿autoriza una experiencia del inconsciente? ¿No incita más bien a un chino, aun hoy y quizá sin que lo sepa, a mantenerse a distancia de una experiencia tan radicalmente otra, tan radicalmente extraña a su cultura? Tras un entusiasmo de fachada, ¿no descubriríamos tarde o temprano una indiferencia de estructura? Pero si, cosa extraordinaria, algunos chinos entraran realmente en contacto con la práctica del psicoanálisis —y poco importa el número, basta con que la experiencia que los compromete sea efectiva— entonces sí, habría algo nuevo; y eso, concluía usted, es para pensarlo. Proponía entonces, ese 8 de noviembre de 2003, abrir esa nueva obra cuyo programa usted esbozaba. Y abrirla con los psicoanalistas. ¡Vaya pues!

El *impasse* de la nominación del psicoanalista

Si algunos chinos estuvieran comprometidos en una experiencia efectiva del psicoanálisis, decía yo, pero... ¿es el caso? ¿Qué estatuto dar a la experiencia llevada

a cabo por Huo Datong en Chengdu? ¿Realmente hay en China, hoy, lugar para una experiencia del psicoanálisis? ¿Hay psicoanalistas? Lo captamos bien, todo parte de ahí, todo depende del modo en que se responda esta pregunta. Ahora bien, para esta pregunta —usted lo sabe, François Jullien— no hay respuesta objetiva. A diferencia de los periodistas, usted sabe que una pregunta así no tiene pertinencia más que dirigiéndose a otro que se supone sabe. Imposible, frente a una pregunta tal, regularse por la opinión, incluso supuestamente la más esclarecida. Ni los mismos psicoanalistas responden de modo unánime. Para algunos (que no dejan de invocar los trabajos de usted) la diferencia de lengua, de pensamiento, hace objeción. Por poco que se considere la transferencia sobre el modo de la comprensión, incluso de la empatía, se estará tentado a tasar la relación —que no dejará de instaurarse en esta disimetría lingüística y cultural— de formidable malentendido, y se tomará como impostura el hecho de que sustentado en una experiencia psicoanalítica problemática, incluso sospechosa de no haber podido hacerse más que muy superficialmente en lo intraducible del chino al francés, un chino se autorice a practicar el psicoanálisis en su país. Se exigirá, para validar la experiencia y por tanto la transmisión del psicoanálisis, una comunidad de lengua que asegure una correcta comunicación del sentido.

Ese rechazo razonado concierne a las condiciones *a priori* de la experiencia, ese rechazo teórico, argumentado, a garantizar cualquier experiencia llevada a cabo en China en nombre del psicoanálisis, puede entenderse como una respuesta a la indiferencia que conforma el título de nuestra obra. Una respuesta que pone el acento sobre la comunidad de lengua entre el analizante y el analista y sobre la pureza teórica que ella permite asegurar.

La transmisión del psicoanálisis estaría ligada a la lengua en el sentido en que la entienden los lingüistas; y el psicoanálisis sería inaccesible a quienes no compartieran la lengua en la cual aquel que se coloca en el lugar del fundador habrá hablado. Decirse psicoanalista implicaría que se lo diga en el vocabulario conceptual que funda la doctrina, con los conceptos que ella hereda de nuestra metafísica: los de sujeto, objeto, tiempo y tantos otros...

Se trata de promover en la práctica como en la teoría la diferencia psicoanalítica. Ahora bien, es en este punto, exactamente, que usted nos detiene (me incluyo en ese “nos”) lanzándonos la indiferencia que, en el lugar del pensamiento chino, disuelve, dice usted, esta diferencia, esta originalidad de la que nos hacemos los heraldos. La exigencia teórica, esta ética que se apoya en el alemán de Freud y el francés de Lacan (y como consecuencia en los conceptos de la tradición del pensamiento occidental) es extraña, radicalmente extraña, nos dice, al pensamiento chino. Extraña al punto de no constituir diferencias identificables. Interesa entonces aquí explorar lo que oculta, para usted, para mí, esta palabra, indiferencia. Pues al final, François Jullien, ¿no es porque usted no excluye *a priori*, al menos a título de hipótesis, que pueda haber psicoanalistas en China, que nos propone esta nueva

obra? En tanto filósofo, usted ciertamente practica la duda, pero... ¿no es la duda lo contrario de la indiferencia dictada por una sabia prudencia? Si, volviendo sobre el rechazo de Lu Xun (y posiblemente un poco gracias al desempeño que intentó fuera del confucianismo), usted admitiera la posibilidad de que un chino pudiese hoy realmente arriesgarse a la experiencia del psicoanálisis, ¿plantearía la nueva pregunta que necesita la nueva obra que nos propone? ¿Plantearía usted la pregunta que lleva (como una mujer a punto de parir) esa palabra de indiferencia a la que usted nos reenvía: “el pensamiento chino” —retomo su expresión— puede apropiarse de tal experiencia sin traicionarla y sin traicionarse?

Pero para hacer obra de una pregunta así, ¿basta con admitir a título de hipótesis que la experiencia psicoanalítica sea posible, hoy, en China? ¿No hace falta, para que nuestra discusión no sea vana, que esa experiencia sea real, que haya llegado efectivamente? Ahora bien, repito, la experiencia de un psicoanálisis no es objetivable. Así es desde Freud. El hecho de que el nombre de Freud fuera un acontecimiento ha sido y permanece siempre discutible, pues la posibilidad misma de la experiencia que él inauguró permanece tributaria de una suposición hecha en este contexto. Anunciar el acontecimiento de una experiencia efectiva del psicoanálisis —lo que hace todo psicoanalista en el hecho mismo de autorizarse a serlo para otro— pone en juego lo supuesto. Que el analista se autorice por él mismo deja abierta la cuestión de la garantía: del cierre de su análisis, de su deseo de ser psicoanalista, imposible hacerse una opinión cierta. Entonces, ninguna garantía: el psicoanálisis, y de esto nuestros gobernantes se dan cuenta periódicamente, es propiamente inadministrable, ningún criterio objetivo llega a detener de una vez por todas la lista de “verdaderos” psicoanalistas. Y se comprende, ante este riesgo, la extraordinaria diversidad de instituciones psicoanalíticas, cada una de ellas, a falta de una garantía que no puede dar, intentando sostener como lo entiende (es decir muy diversamente) lo imposible del discurso freudiano.

Que alguien se autorice a tomar el lugar del analista ha devenido a menudo, desde la disolución de la escuela de Lacan, algo relativamente discreto, un poco como esos matrimonios que se oficializan ilícitamente. El acontecimiento del que intento hablar esta tarde —la supuesta irrupción de una experiencia del psicoanálisis en China— no hizo al inicio ningún ruido, quedando su anuncio bajo el sello de la confidencialidad de algunos. Lacan, usted sabe, propuso a la escuela que había fundado un “procedimiento” susceptible de hacer legible al entorno esa autorización sin garantía, un eco del saber singular, de la emergencia singular del deseo que habrá precipitado un análisis hacia ese fin. El procedimiento apuntaba a suscitar los testimonios de una palabra que hacía trazo del pasaje al analista; contaba con que en lugar de tercero (ese lugar evidenciado por Freud donde se disfruta un chiste), sea posible para algunos probar la eficacia. Convengamos que existen países sin procedimiento instituido (comenzando por el de Lacan, el de Freud...). No hay psicoanalista sin país, entonces. Eso equivale a decir que ciertos

pases se efectúan en el secreto de las transferencias a que se expone el nuevo psicoanalista. Eso equivale a decir que es imposible nombrar objetivamente a cualquiera “psicoanalista”. Decir de alguien que es psicoanalista es cosa imposible; salvo que no quiera saberse nada de la experiencia psicoanalítica, salvo para los periodistas, los sociólogos o los policías...

Esta imposibilidad no conoce las barreras culturales: ¡no deja afuera a los chinos! Es en ocasión de un coloquio internacional organizado en Beijing por un militante norteamericano de los derechos del hombre que Huo Datong, revelando públicamente el nombre de su psicoanalista, se declara psicoanalista. Se supo que un chino, tras cruzar la experiencia en París varios años antes, se autorizaba a practicar el psicoanálisis en China, y en chino. Se supo que se apoyaba en Lacan. Conté en el libro que nos reúne esta tarde cómo, alcanzado a mi vez por el rumor, participé en el segundo “Simposio internacional” organizado por el mismo norteamericano, pero esta vez en Chengdu donde ejercen Huo Datong y sus alumnos. Estando ahí me di cuenta que mi presencia equivalía a un reconocimiento fáctico de que “allí había psicoanálisis”, es decir, psicoanalista. ¿No estaba ubicado de entrada en posición de liberar sobre el psicoanálisis una palabra de autoridad, pues estaba fuera de duda que yo mismo no sea psicoanalista? ¿No era lo implícito lo que validaba esta reunión internacional? Una extraña impresión me invadía, *unheimlich*: no familiar, la palabra alemana dice bien la impresión en que se prueba que lo mismo no es lo mismo cuando se repite. Algo de mi propio compromiso con el psicoanálisis se jugaba otra vez ahí. Es entonces que me escuché retomar —devolviendo tanto a los chinos como a los europeos que se encontraban ahí “en tanto psicoanalistas”, como se dice, y por tanto a mí mismo— la frase que en su tiempo Lacan dirigió a los estudiantes de Vincennes: “Ustedes piden un amo. ¡Aunque no quieran saberlo, lo tendrán!”

Una diferencia imposible de hacer valer

Esta observación, esta mala observación más bien, no se le ha escapado a usted, Jean Allouch; le ha parecido curiosa. “Los chinos no tienen necesidad de desear un amo para tenerlo”, me replicaba usted. Que al amo lo tienen, usted lo dedujo de su lectura de François Jullien. Usted lee a François Jullien “con el escrito”, según el método que practica desde *Letra por letra* (1988), (el cual —entre paréntesis— no es, al menos sobre este punto, el fracaso que usted cree poder constatar). Es entonces con el matema lacaniano llamado de los cuatro discursos que usted hace funcionar el “discurso del amo” en la presentación que hace François Jullien de la sabiduría de los letrados chinos. Ilustra esta lectura recordando que Lacan produjo el matema $S_1 \rightarrow S_2$ después de haber “generalizado la función significante” gracias al estudio de la lengua china. Usted alega que esta relación intersignificante funciona a cielo

abierto en la escritura del discurso del amo: se inscribe sobre la barra. La escritura del discurso de la universidad y la del discurso de la histérica desarticulan esa relación haciendo pasar por debajo de la barra el S_1 para el primero, el S_2 para el segundo. En el discurso del analista, la articulación $S_2 \rightarrow S_1$ se escribe bajo la barra, en el lugar de lo que Freud llamaba “inconsciente”. Esa relación, retroactivamente, no se articula más que en el inconsciente. En el sueño, por ejemplo, un significante es producido, significante-amo que se impone al soñante, y la articulación de ese significante con otros significantes constituye un saber inconsciente donde —es todo el trabajo de un análisis— el sujeto puede llegar a decirse dividiéndose. Fuera del decir del analizante, nada asegura esta articulación que vuelve a dividir.

En cuanto al pensamiento chino, éste se mueve enteramente en la efectividad y en la conciencia de esa relación que él plantea como real y originaria: todo, incluido el hecho de pensar esa relación efectiva, procede del Yin y el Yang, y todo vuelve ahí. No sólo el mundo es armónico, sino que la palabra que lo dice no se le despega: ella participa del mismo proceso, emana de él y regresa. Es lo que usted, François Jullien, nombra “fondo de inmanencia”, que siempre se renueva y nunca se agota. La no relación está ahí forcluida. Así pues, el discurso del letrado chino, la sabiduría china, pero también y quizá hasta el día de hoy —es una pregunta— la configuración social de China, revelarían el discurso del amo. Agrego que, en la escritura de su matema de los cuatro discursos, Lacan inscribe la palabra “imposibilidad” entre el S_1 y el S_2 del discurso del amo: lo imposible que sitúa al psicoanálisis, la no relación sexual, he ahí lo que niega la tradición china. La conclusión surge por sí misma: “hay ahí, entre psicoanálisis y sabiduría china, no una antinomia sino, aun más radicalmente (porque “anti” nombra una relación y *nomos* haría referencia común) una *incompatibilidad*”.

“Moisés o China”, garabateaba ya Pascal en sus pequeños trozos de papel. Y usted, Jean Allouch, sobrepujaba: “Sí, hay ahí una ‘alternativa’ que hace vana toda tentativa de reabsorción”. ¿Quiere decir que en respuesta a una demanda venida de China, proponer a Lacan es proponer a Moisés? También es pregunta. Es incluso la pregunta a la cual me vi bruscamente expuesto ante los chinos de Chengdu. Y que a mi vez le planteo a usted.

La indiferencia al psicoanálisis, la del Sabio, un psicoanalista la escucha. De modo que hay que elegir entre “operación de la palabra” y “trabajo de la respiración”. Para el psicoanálisis hay un más allá del principio del placer, una “pulsión de muerte”, y el síntoma firma una disarmonía que su levantamiento no reabsorberá. Para la sabiduría china, como usted lo recordaba, François Jullien, traduciendo casi a Wang Fuzhi comentando el *Yi Jing*, el *Clásico del cambio* (en la página 32): “[Al mismo tiempo] no existe ser [constitutivo] del cual [el “Cielo”] no se sirva [para hacerlo funcionar] y no hay funcionamiento del que no haga su propio ser [constitutivo]”. Las artes del *qigong*, ofreciendo animar lo que hace presa al flujo del *tao* (que podría calificarse como “principio del placer llevado al absoluto” o “más acá del principio

del placer”) hacen del levantamiento del síntoma un retorno a la armonía. El psicoanálisis se desinteresa del ideal de la salud mental; la “cura” a que apunta no es la armonía reencontrada, sino la aporía de un deseo que lo hace sujeto.

“Moisés o China” es un “pensamiento” perdido en los proyectos de Pascal, una fórmula que su pluma tachó. Usted, François Jullien, infiere que la juzgó, en sus tiempos de misiones conquistadoras y de la querrela de los ritos, demasiado osada para ser recibida; y usted mismo estima inadmisibile el prolongamiento que nos propone: ¿quién —aparte de usted— sería tan riguroso, tan loco quizá, para seguirlo en el terreno de tal alternativa en la que usted sin embargo persiste proponiéndola en nuestro mundo “desteologizado”, como usted dice? ¿No está ahí la fina punta de la indiferencia que nos preocupa esta tarde: el Sabio chino es indiferente al psicoanálisis porque éste en nada constituye para él una alternativa? Sabiduría y psicoanálisis son como el pez y el ave: no teniendo ninguna posibilidad de encontrarse, no tienen diferencias. No son pues complementarios, sino excluyentes uno de otro. ¿Pero quién lo sigue en el rigor pascaliano de esta lógica que rechaza todo sincretismo? ¿Qué más simple, en efecto, qué más banal a continuación, que matrimoniar técnicas del cuerpo y de la respiración venidas de Oriente y técnicas de la palabra libre: pequeña sesión de *tai chi* en la mañana antes de ir a contarle todo eso a su psicoanalista? Y bien, usted lo escuchó, no está solo cuando se atreve a sostener la incompatibilidad de China no sólo con Moisés sino con la práctica que Freud inaugura: esa audacia, le responde Jean Allouch, es la del psicoanalista.

¿Es posible vivir la aventura de la transferencia con un psicoanalista cuando se piensa al mismo tiempo curar de sus males siguiendo la iniciación de un maestro? No: en la medida en que el sujeto se encuentra ahí implicado, la otra práctica se revela opuesta a la eficacia de aquella en la que uno se encuentra comprometido. Ante la enormidad de esta conclusión, usted, François Jullien, adopta la sabia actitud de quien ya sabe que “es demasiado arriesgada para que se deba un día —¿mañana?— borrarla”. Ahora bien, es precisamente en ese gesto repetido de borrado (repetición del gesto de Pascal) que Jean Allouch percibe el punto más significativo de sus “Proposiciones”: significativo en el sentido fuerte porque es del borramiento del trazo que se constituye el significante.

“Indiferencia al psicoanálisis”, usted, Jean Allouch, hace suya la fórmula, la reivindica. Pero la indiferencia de usted no es la dilución en la Vía del Sabio chino; no, la de usted resulta de la destitución del amo que provoca la experiencia del psicoanálisis. Es detumescencia. En un tiempo, usted estuvo interesado —como Freud, como todo analizante— en el psicoanálisis; puso a prueba, dice usted, sus propios intereses para reducir lo que fabricaban de síntomas. Pero con la experiencia de esta puesta a prueba, “sus intereses” perdieron gas, el mismo que le había impulsado al diván. Al punto de que, llevando la paradoja a sus límites, usted sostendría que pasó del lado del psicoanalista cuando ese énfasis cedió, a saber,

el interés que usted había podido alimentar por el psicoanálisis cuando devino en cierto modo indiferente al psicoanálisis.

Y en efecto, ¿qué es sostener el lugar del analista sino, como usted lo dice, “ofrecer esta garantía de mi indiferencia al psicoanálisis”? Para que la transferencia se establezca y crezca sin otros límites que los que ella pondrá, importa que el analizante no identifique el deseo de su analista, que sea reducido a solamente suponerlo. “¿Qué me quiere?” es el aguijón de la transferencia: importa que ninguna de las respuestas que imagina el analizante sea descartada de hecho por el analista. Es porque en la transferencia todo y su contrario son posibles, que aparecerán a fuerza de palabras los significantes de un deseo inaudito. Inaudito porque el analizante nunca había escuchado la articulación de sus asociaciones a los significantes producidos por los sueños, los lapsus u otras “formaciones del inconsciente”, no había escuchado propiamente esa articulación $S_2 \rightarrow S_1$ (que por sí sola produce, pero bajo la barra, el discurso del analista), no la había oído. Entonces, si él quiere decir “yo” a esos significantes que le parasitan, sabrá que el amor que por tanto tiempo habrá alimentado por el analista era el de un amo supuesto saber, de un amo imaginado como necesario y en adelante incómodo.

Pero para que el analizante pueda atreverse a este “yo” que lo divide, habrá hecho falta que el analista se borre ante la singularidad del caso, que haya puesto fuera de juego su diferencia. Y, de entrada, su identidad de psicoanalista, el famoso “en tanto que” psicoanalista. No hay “en tanto que” que se sostenga en la transferencia. Para que “la singularidad de cada analizante prime sobre el análisis”, dice usted, Jean Allouch, es necesario que “mi eventual deseo de que haya psicoanalista sea reabsorbido en el fondo común de mi indiferencia al psicoanálisis”.

Que en un tiempo Lacan se haya obstinado en cernir el “deseo del psicoanalista” habrá jugado, constata usted, una mala pasada a sus alumnos. Ellos por su parte se creyeron obligados a decir su deseo; ¿y qué decir por otro lado de una fórmula del género de la que usted reveló bajo mi pluma: “que haya aquí, como allá, psicoanalista”? Ahora bien, una fórmula tal (o también alguna otra), tan pronto hecha pública se anula como deseo, se hace demanda. El deseo del analista no puede ser lo que yo tendré en cuenta.

Indiferencia del amo, indiferencia al amo

¡*Mézalor, mézalor, keskon obtyin!* se sorprendía Raymond Queneau ante la lengua desnudada de su ortografía. Si el deseo del psicoanalista no puede revestirse de ninguna definición, ¿dónde está la diferencia que fundaría la ética? Imposible diferenciar la indiferencia del psicoanalista. Imposible, para quien quisiera hacerla valer, aprehenderla de afuera, de afuera de la filosofía por ejemplo. Incompatible con la del Sabio parece en verdad volver a lo mismo: no más que el Sabio, el psicoanalista

no reivindicará su “derecho a la diferencia”. A riesgo de malentendido. ¿No es lo que usted nos dice, François Jullien: lo que hace la diferencia del psicoanalista se indiferenciará en la sabiduría china; y el éxito del psicoanálisis en China será la instauración de un malentendido indiscernible? Y la respuesta de usted, Jean Allouch, a François Jullien, es lo insostenible de su diferencia, que vino usted a sostener aquí esta tarde.

Indiferente al psicoanálisis, a la idea de una causa psicoanalítica a ser defendida en el campo social y menos aún a ser promovida, usted llegó a serlo y se mantiene no por sabiduría, sino por una necesidad dictada por experiencia. Experiencia de una transferencia que se acaba, experiencia repetida en ocasión de cada aventura transferencial singular a la cual usted obliga al analizante, de la única salida que le proporciona: la destitución subjetiva del amo. Si esta experiencia fue y se repite como la de un desinflamiento, es que fue y se repite la de una no relación, la prueba de una discordancia en el marco mismo de la armonía esperada; experiencia no tanto de un real inarmónico sino del real como esa no relación. Experiencia incompatible, en efecto, con aquella —que de golpe deviene ilusoria— de la armonía encontrada. Y la paradoja es que no hay, para dar cuenta de ello, ningún terreno común con el Sabio donde inscribir una diferencia: éste se baña en la inmanencia en la cual toda diferencia se muda en otra diferencia que anula la diferencia. No hay diferencia que se mantenga, porque todo es cambio, mutaciones que escriben los hexagramas del *Yi Jing*. El psicoanalista, es por la práctica de la palabra que sostiene que es indiferente del psicoanálisis.

Podría usted tomar esta observación como un eco que vendría, del lado de los psicoanalistas, a confirmar el de la sabiduría de los letrados chinos. Sería un error. La indiferencia del psicoanalista le viene de una experiencia que su sabiduría evita al sabio. La sabiduría podría incluso ser definida como el mantenimiento, en permanencia, de una tal no experiencia; es la fuerza del Sabio. La experiencia que hace al psicoanalista es una de esas de las cuales uno no se repone y que lo engaña acerca del saber que difícilmente ha encontrado: Freud llamaba a eso el *Unbewusst*, Lacan el *une bévue*. Pero haciéndose el ingenuo, precisamente, no puede hacerse valer la diferencia. No puede sino permanecer en la indiferenciación, porque toda tentativa de hacerla valer es resistencia, rechazo, negación, represión de ese saber, de la no relación con la que se sabe tener que ver, de la desarmónica división que es la existencia del viviente que habla.

El pensamiento, el oriental como el occidental, es mal tratado por la experiencia del análisis. Es mal tratado porque ahí se experimenta, en la puesta en juego de su palabra, una desposesión de su palabra que no tiene nada que ver con la ausencia de la idea del Sabio y que viene a colocarse atravesada respecto al progreso filosófico occidental. Desde el inicio, Freud nos lo hace sentir: soñando, el hombre se experimenta en el horror del incesto y del asesinato que la civilización —esta *Kultur* que, en todas las lenguas incluida la china, llega a recubrir esa no relación— no

consigue hacerle olvidar totalmente. El sueño dice esta ausencia de sí; ¡mi sueño la dice pero yo no estoy ahí! El inconsciente freudiano es lo que dice, repentinamente, este indecible. El sueño que lo encanta, el chiste del que se entusiasma, la *bévue* que lo cubre de pena, reenvían a ese intraducible. Y es porque dice mejor de lo que yo podría decirlo que el sueño realiza un deseo: diciéndolo. Un sueño olvidado es un sueño muerto, un sueño nacido muerto para mi conciencia, pero no para quien se hace sujeto del *Unbewusst*, del inconsciente que lo hace soñar. Lo mismo para toda “formación del inconsciente” de que se alimenta el síntoma. Un psicoanalista no hace nada más que ofrecer al soñante que le dirija los relatos de sus sueños y de sus *bévues*, como decía Lacan.

Hacer de ese ofrecimiento una técnica de la confesión, siguiendo a Michel Foucault, es no ver la diferencia decisiva —diferencia imposible de hacer valer (de ese mismo imposible que hace valer la indiferencia del sabio)— que hace lo eficaz de la experiencia psicoanalítica. Si la confesión alivia, no aligera la culpabilidad, la refuerza. Confesar no alivia más que ante quien está en posición de juzgar la falta. La confesión crea al amo, lo refuerza. El ofrecimiento freudiano de decir lo que ordinariamente se calla y se olvida, y no necesariamente aquello de lo que uno se acusa, no se inscribe, no desagrada a aquellos que confunden su aversión al psicoanálisis con la del clericalismo en la lógica del sacramento de la confesión católica. Este ofrecimiento que no es sino la vertiente pública de la regla fundamental, y subvierte toda técnica de la confesión cuando el analista está en el lugar que le asigna la transferencia.

Esta práctica acéfala de la palabra (aquí el adjetivo batailliano para subrayar que ante el analista, la palabra del analizante resuena como una “aprobación de la vida hasta en la muerte”) surgió del encuentro de dos tentativas divergentes y neuróticas de escapar al discurso del amo: la del mantenedor del discurso universitario que era el ambicioso médico Freud, y la de sus chicas casaderas mudas de un deseo indecible. Encuentro, cruzamiento en donde, ante la abstinencia del médico, puede reconocerse la figura de la exclusión de lo que Lacan ha designado como el sujeto de la ciencia. “Diga” responde el analista a aquel o aquella que viene a él cuando todas las técnicas de la ciencia médica lo (la) habrán dejado como presa de su mal, “intente pues decirme todo lo que se le presente en el pensamiento, intente decir en “yo” esos pensamientos que se rehúsa a pensar”. El analista sabe, por haberlo experimentado, lo imposible de su ofrecimiento: imposible decir el acontecimiento de un sueño. Mientras se sueña, se está solo en el sueño. El simple hecho de hacer de ello una narración y de dirigir esta narración a otro sustrae al narrador del sueño, lo divide. Nunca el narrador dirá, en la lengua que comparte con el analista, el acontecimiento de su sueño que no comparte con nadie.

La práctica analítica devuelve el amor a la verdad del que se “defiende” el moderno, como decía Lacan separando al sujeto del *cogito* cartesiano. Bien podría ser, como lo escribe usted, François Jullien, que uno se dirigiera a un psicoanalista

porque se piensa que “vale la pena decir”. Ahora bien, justamente, lo que hay que decir a su psicoanalista es lo que no vale la pena de decirse. Muy rápido el analizante se da cuenta que, en tanto pensaba que “vale la pena decir”, puesto al pie del muro, su palabra se le escapa y ya no sabe si aún vale la pena decirlo. Lo que sea —emociones, actos más o menos fallidos— hacer de ello narración encuentra un imposible. Freud lo experimenta dolorosamente: de los sueños no puede hacerse ciencia. Entre más me aproximo al deseo que dice mi sueño, la pequeña historia que me llegó, más experimento que no puedo hacerla mía. Todo análisis lleva a este punto en que, del simple hecho de tener que decir, se toca lo que se ignora y, no por nada, lo que se ignora apasionadamente. Todo análisis lleva a esa nada que no es nada. Lo que el analizante puede saber entonces es cuánto prefiere no saber que su amor de la verdad obstruye la verdad de un deseo que lo hace enemigo de sí mismo.

Experiencia límite en que la infancia es siempre convocada. *Das infantile*, precisaba Freud para indicar que no se trataba de rememoración (aun menos de reminiscencia), sino del lenguaje mismo, del borde de la lengua que ocupa al cuerpo, por donde ello habla a mi cuerpo prohibiendo. Decir “cómo le viene ello” conduce a este límite donde vacila la lengua de comunicación. Para que un dicho tal pueda ser dicho, es necesario (es una necesidad lógica y toda la aventura de la práctica analítica) que aquel a quien es dirigido lo reciba sin dar motivo al fantasma de dominio que sin embargo lo habrá puesto en ese lugar de interlocutor. Pero es que justamente no “interlocutea”, aquel a quien el analizante se dirige no responde desde ese lugar de dominio en el cual el analizante lo espera. Y para hacer esto, deja de lado, fuera del proceso del análisis tanto como es posible, su facultad de juzgar y de decidir; confrontado al dicho del analizante, deja caer los valores de su cultura que en la vida sin embargo comparte más o menos. Tarea imposible, se estará de acuerdo; la lengua, a espaldas incluso de aquellos que la hablan (es el inconsciente de Nietzsche evocado por Thierry Marchaisse en nuestro prólogo) vehicula siempre las elecciones fundamentales, los valores de una cultura. Pero si a pesar de este imposible, psicoanalizar resulta practicable, es por el hecho de lo *Infantile* freudiano que se burla del genio de la lengua en la cual se comunica, que se juega; es lo que Lacan llamó *lalangue*. Al parloteo al cual invita el psicoanalista, la lengua de comunicación hace pantalla, y quizá aún más con aquellos que comparten su lengua materna que con aquellos que le son extranjeros.

Compartida o extranjera, es sobre la pantalla de esta lengua de comunicación que se imprimen los resplandores de *lalangue*. Ahí está el descubrimiento de Freud: la palabra, fundamentalmente, infantilmente, es equívoca; juega con los códigos y con la cultura y es por eso que, sin dejarse captar por las trampas demasiado apretadas de la traducción, pasa sin embargo de una lengua a otra. Es por eso también que ese pasaje es peligroso cuando pesa la dictadura del sentido. Toda cultura es dominio del sentido. Toda tradición es discurso del amo. Ahora bien,

la civilización, muestra Freud, engendra, a la altura del mito que le encanta y la implica, su propio malestar. La entrada del discurso psicoanalítico descubre esta herida incurable, aquella de la que Lu Xun resiente dolorosamente el impasse. En China como en otras partes, psicoanalizar es una tarea imposible; en China como en otras partes, psicoanalizar es una práctica nueva, a ser inventada. Que no podamos compartir la experiencia de esos chinos comprometidos en una aventura de la palabra inédita en chino, no se debe sino a nuestras diferencias lingüísticas y culturales, es el hecho mismo del psicoanálisis. Este compartir es imposible: todo analizante tiene la experiencia de ello. También toda institución psicoanalítica.

En la época, época lejana, en que me interesé en el psicoanálisis, no había oído a Lacan lanzar su frase en el anfiteatro de Vincennes; lo leí —tarde, en *Televisión*— dirigiéndose a aquellos (entre los que seguramente no estaba yo) que, como las ranas de la fábula pero sin saberlo, reclamaban un amo. La Fontaine hace una fábula de esas ranas que “cansadas del estado democrático” demandan a Júpiter un rey. Descontentas del tronco del árbol caído del cielo en su charca, ellas reclaman “un rey que se mueva”. Es una grulla entonces lo que aparece y “que se las traga a su gusto”. Yo me imaginaba libre de esta tontería que podía conducir —se lo vio después— al extremo de la errancia. ¿Cuál es el costo de este seguro? “preferir al garrote su bonanza”, era él quien lo decía. ¿Cómo no comprender: hacer del psicoanalista un amo, un buen amo? Es por eso que creí acertado, en el ambiente predicante en que me hallaba atrapado, restituir a esos chinos la advertencia de Lacan, hacerles escuchar que el psicoanalista sabe, por experiencia, que no hay amo que dure, sea bueno, sea muerto, sea divinizado. Tiro por la culata para quien habrá cubierto con el nombre de Lacan su abordaje al amo...

“Indiferencia”, François Jullien: por más que hubiera desplegado toda mi retórica, la partida, según toda inverosimilitud, ya estaba perdida. Si adoptan el psicoanálisis, los chinos harán otra cosa que esta diferencia que me esforzaba por transmitirles. “Indiferencia”, Jean Allouch: imposible descolgarse del discurso del amo, sabiéndolo, deseándolo. Un cuarto de giro no basta; hace falta un segundo o incluso la experiencia del analizante. El deseo del psicoanalista adviene por sí mismo o no es. Buscar dar cuenta de ello, identificarlo, reconocerlo, es ya demasiado, este demasiado lo anula.

Estas dos indiferencias no son lo mismo. La articulación $S_2 \rightarrow S_1$ debajo de la barra, no se debe sino a un decir del que no soy el amo. Esta indiferencia no puede enseñarse. No hay iniciación al psicoanálisis. Si la práctica analítica fuera iniciática, sería una sabiduría, una ética del bien decir, por ejemplo, y no habría indiferencia al psicoanálisis más que la del Sabio imitando a su maestro. Pero la indiferencia del psicoanalista es sin modelo; no es un ideal, sino una simple consecuencia que no se termina de descubrir...

Elogio del fracaso

Si la indiferencia de usted, François Jullien, no es la del psicoanalista, lleva sin embargo al punto preciso en que la práctica psicoanalítica cruza el pensamiento chino. Un pequeño episodio marcó para mí el momento de conclusión de la jornada del 8 de noviembre pasado [2003], con el que inicié mi intervención. Escuchando el llamado de usted a abrir “una nueva obra”, Michel Guibal recordaba (se encuentra indicado en la página 195 del libro) el asombro de usted ante la novedad que le representaba esta experiencia de una práctica del psicoanálisis de la que lo hacía parte desde su primer regreso de China, y las palabras de “oportunidad histórica” que entonces habrían sido suyas. Y usted replicaba: “Sin duda se está en vías de malograrla”.

Freud envidiaba la capacidad del poeta de adelantarse como explorador en las tierras desconocidas del inconsciente. El escepticismo del filósofo, erudito y argumentado, habrá precedido, en lo que me concierne, al saber esencialmente volátil del psicoanalista. *Scilicet*, nos decía usted, François Jullien, no sin un punto de malicia, sépalo: China no es ese espejo exótico donde podría medir su diferencia, es decir, devuelvo el mensaje a su lugar: nuestra identidad de psicoanalistas. Usted decía lo que yo sabía, aquello de lo que estaba advertido pero que se confundía en el espejo de China: ahí donde China me ha tocado, me ha atrapado hasta el fondo, diría, es en mi indiferencia al psicoanálisis.

La actitud de indiferencia que han desarrollado, a partir de la alteridad esencial de la lengua de los clásicos, los letrados chinos y con la cual usted interroga, François Jullien, la experiencia de Chengdu, cruza esta tarde la del psicoanalista que acaba de nombrar Jean Allouch. En este cruzamiento, un punto de indiscernible diferencia. Nada diferencia el discurso del psicoanalista del discurso del amo, nada que pueda constituir prueba. Como un abrigo reversible, el anverso puede pasar por el reverso; pero el abrigo es aquí una botella de Klein, sin anverso y reverso, sin borde. Diferenciar el anverso del reverso no se puede hacer sino en la aventura transferencial de un análisis cuando el psicoanalista es dejado, desechado por su analizante. La apuesta de cada psicoanálisis.

De golpe, la pregunta que planteé hace poco al fin de la nueva obra que usted propone, François Jullien, la pregunta de saber si hay o no psicoanalistas en China, cae. Esta tarde, en el eco que recibo de mi gesto, de la palabra lacaniana que lancé en Chengdu, me doy cuenta de que esta pregunta se desmorona entre mis dedos. ¿Verá usted ahí el efecto de un *dunwu*, de una “súbita iluminación” que yo le debería a Buda? ¡Sería divertido! De hecho, es entre tanto que acaba de caer para mí la exigencia de la que hacía hace poco una lógica preliminar. No, no es necesario apostar que una experiencia real del psicoanálisis se efectúe hoy en China para que sigamos nuestro diálogo. El método pascaliano de la apuesta, bajo sus aires

lógicos, es una violencia hecha al pensamiento del otro. La única apuesta sostenible es aquella que haríamos a dos. La apuesta que, desde el lugar en que hablamos usted y yo, es una misma pregunta —la del psicoanálisis— que se plantea, tanto a usted como a mí. Si se plantea también a los chinos, toca a ellos decirlo. Solamente señalo esto: si por ventura se sentían seguros de ser psicoanalistas, entonces, para ellos, esta pregunta no se plantearía. Para que la informable pregunta del deseo del psicoanalista se planteara a ellos, ¿no hace falta que toda respuesta hecha tropiece con una indiferencia que les importa?

Pero en cuanto a nosotros, aquí, François Jullien, sólo depende de nosotros que se abra la nueva obra que usted propone: ¿cómo China, pero también cómo Francia, Europa, en suma cómo una cultura y la institución de una lengua se acomoda a otro discurso que el del amo? Podemos debatir sin pretender hablar en el lugar de aquellos que no están ahí. Y he aquí por qué, después del “Tope ahí” de Jean Allouch, yo aprovecho la ocasión de aportar una piedrita a nuestra obra.

...y de la no traducción

Y lo hago volviendo a la cuestión de la traducción. En el intermedio cuatro de nuestro libro, Lacan se libra a un ejercicio de traducción sobre una frase de Mengzi. Acuérdesse usted, François Jullien, de su reacción ante mi apreciación de esta traducción: “irrespetuosa” había escrito yo. Usted me había dicho no poder aceptar ese calificativo porque dejaba oír, de parte de Lacan, un conocimiento del texto que le permitía, con conocimiento de causa, proponer una divergencia de traducción sabiamente sopesada. Lo cual, desde el punto de vista de usted, no era el caso. Sustentado en su conocimiento de los textos, usted cuestionaba a Lacan su competencia como traductor; como él mismo lo habría dicho: usted lo “desuponía” saber, ahí donde usted había adquirido una competencia como sinólogo. Le parecía dar muestras de una indiferencia al pensamiento del maestro confucionista si no es que culpable en todo caso de retirar este adjetivo que, por sí mismo, ponía en cuestionamiento las bases de nuestra cooperación. “Lacan refleja sus palabras en las palabras de Mengzi” es el alejandrino sobre el cual terminamos por ponernos de acuerdo. Su equívoco (reflejar sus palabras en las palabras del extranjero ¿no es, después de todo, una bella definición de la traducción?) nos bastaba, a usted como a mí.

Es quizá ahí, sobre este equívoco, que mi indiferencia, mejor asegurada ahora, se aparta de la de usted para reconocer en esta operación de traducción una interesante *bévue* de Lacan. Una *bévue* no falsamente respetuosa, como la corregí en la página 184, sino bien irrespetuosa como lo escribí al inicio. ¿Irrespetuosa en qué, François Jullien, sino del saber que es el suyo? Nada sin embargo autoriza a decir que Lacan no haya aportado al texto de Mengzi toda la atención de que era

capaz; en cuanto a su conocimiento de los términos chinos —el *yan*, el *xing*, el *li* que discute uno a uno (y concibo que usted los discuta por su parte)— no puede usted negar que el uso que hace apenas se aparta del de un honesto sinólogo. Concibo también que los términos que él elige, *in fine*, para restituir la frase del Sabio chino, lo ofenden: “efecto de discurso”, “función de la causa”, “plus-de-jour”. Son los de él. Convengo que no se los encuentra a menudo bajo la pluma de los sinólogos. En el trabajo de traducción pone a cada una de las palabras chinas de otro modo, en otro lugar que el de usted.

¿Qué saber autoriza pues a Lacan a producir tal traducción? Entiendo que a eso usted respondiera: ningún saber válido. El filósofo está, diría que por profesión, atento al pensamiento que presta a las palabras que lee. Y esta atención es de método. El psicoanalista se detiene en el dicho, en lo que, en la palabra, en el caso de este texto, queda no escuchado. Es por eso que, si él [Lacan] se atiene escrupulosamente al texto, también a la letra, no es desde el mismo lugar que el filósofo. Y en estas pocas palabras chinas, en esta frase registrada hace veintitrés siglos sobre la página y que él encuentra como un caminante sobre la playa encuentra una concha vacía, he ahí que Lacan va a deslizar, como un cangrejo ermitaño, las palabras de él, las palabras que él ha forjado en su lengua para responder de una experiencia nueva de la palabra. Operación proscrita por las reglas del método universitario, y que no es sin consecuencias: es porque estamos de acuerdo en este punto (eso tiene consecuencias) que divergimos. Esas consecuencias me interesan.

Que Lacan se autorice (no sin precauciones; de todos modos aprende chino) a volcar las palabras del psicoanálisis en las palabras de Mengzi, ¿por qué eso me regocija? Hacer oír la jerga lacaniana en las palabras de Mengzi es un *Witz*, un chiste que, viniendo de Lacan, me hace reír. Retomado por otro, eso se vuelve execrable porque un chiste no opera más que en una situación. Pero si eso me hace reír es que esta traducción desfasada viene en respuesta a la pregunta que se hace urgente en ese año, 1971, de su seminario: si el inconsciente está, como lo dice desde hace veinte años, estructurado como un lenguaje, el lenguaje por su parte no es lo que dice el discurso de la filosofía o de la lingüística; el lenguaje —tal y como funciona en el análisis— es con el goce con lo que debe ser relacionado. ¿No es “asombroso e iluminador” como lo es el chiste, cuando se trata de decir que lo que hace hablar es del orden del goce, de hacerlo oír en un texto chino de los siglos IV y III a.C.? ¿No es “hablando” de hacer hablar así a un viejo Sabio chino, y que se le escuche efectivamente proferir lo que no dice? El goce del cual Mengzi, y con razón, no suelta palabra, está sin embargo ahí, en ese *Witz*.

Si para elaborar un saber universitario se requiere relacionar el texto de Mengzi al corpus de los clásicos y construir así la coherencia del pensamiento en obra en esos textos en red, ¿debe por tanto ser invalidado el paso de Lacan, que es otro? Lo que él hace ahí, se dirá, sobrepasa los límites de una traducción; no pueden introducirse neologismos en una traducción. Una traducción debe plegar la lengua

receptora al sentido contenido en el texto de origen y no a la inversa. Ahora bien, precisamente, Lacan hace lo contrario. Lo hará por lo demás con el texto de Freud también, volviéndose *Unbewusste* “*une bévue*”. Tendrá entonces una palabra para designar esta operación de traducción que retoma de Joyce: es así, dirá, que *intraduzco* [*intraduit*] el término de Freud en francés. Y bien, si él *intraduce* en francés el término *li* (al cual cantidad de sinólogos han consagrado cantidad de páginas) con su “plus-de-jour” sin más precaución que esa, es que le importa menos la exactitud del muestrario del sentido que ese término puede (o puede no) tomar en nuestra lengua, que la efectividad de la operación que sostiene ahí. Lacan no hace obra de traductor: él manipula *lalangue* de una lengua a la otra para introducir a sus auditores en la dimensión inconsciente de la palabra, en el goce del decir. Cualquier resistencia que tal modo de servirse de un texto clásico haga surgir en usted, reconozca que no es sin efecto.

Voy a decirlo con una doble negación: que el “plus-de-jour” esté cuestionado en el hecho de que los hombres hablen no es una afirmación que no pueda sostenerse a propósito de Mengzi. Y eso en dos niveles: tanto porque eso es cierto para todos los hombres como porque se puede, caballerosamente, leerlo en su texto. Admito por supuesto, François Jullien, que Lacan no tenía el conocimiento de usted, fino y profundo, del pensamiento chino. Pero no hace falta conocer todos los pormenores del pensamiento chino para leer en esta frase, incluso si su autor no lo pensaba, el goce en juego en la palabra humana. ¿Por qué ofuscarse de la *intraducción* que opera ahí el psicoanalista? No apunta más que a producir, frente a quien perciba la chispa, un efímero efecto. No pretende establecer el verdadero sentido del texto. Ahí está su indiferencia, en esta libre manera de servirse de las lenguas, lo más cerca posible de entenderse bien.

¿Y si fuera sobre el uso de *lalangue*, François Jullien, que se jugara, por nosotros y entre nosotros, el encuentro del pensamiento chino con el psicoanálisis, nuestra obra? Pero de hecho, me doy cuenta ahora, no es con el pensamiento chino que el psicoanálisis tiene cita en esta nueva obra, sino con usted, François Jullien, con el pensamiento de usted. Usted nos mostró, efectuando el rodeo por China, lo impensado sobre lo cual se fundó la filosofía occidental (y de regreso, lo impensado del pensamiento chino). Toca al psicoanálisis tomar nota manteniendo, como hizo Lacan, inventando una divergencia con las palabras de la filosofía para hacer escuchar este otro impensado que dicen nuestros sueños y nuestros síntomas. Estos dos impensados no son lo mismo y eso amerita que se ponga en obra² esta diferencia.

² El autor juega, a lo largo de todo el texto, con la palabra “*chantier*”, que hemos traducido por “obra”. Pero esta frase aquí comentada en especial puede traducirse como “poner en marcha”, lo cual nos llevaría a la expresión: “y eso amerita **que se ponga en marcha** esa diferencia”. La traducción “**que se ponga en obra**” concuerda sin embargo con ese juego del autor a lo largo de este ensayo en el que se refiere a la obra, el libro, de François Jullien, y a lo que él hace; así como a lo que Jean Allouch (y el mismo Cornaz) habría dicho/puesto en obra/ sobre el mismo libro, sobre la misma obra. [N. del T. y del E.]