



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE QUÉRETARO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**La relación del psicoanálisis con
otros campos disciplinarios: una
apreciación**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA

José de Jesús Casas Jiménez

Santiago de Querétaro, Qro., diciembre de 2000

BIBLIOTECA CENTRAL UAQ
"ROBERTO RUIZ OBREGÓN"

No. Reg. 169538

Clas. TS
50.195
C.335r

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**LA RELACIÓN DEL PSICOANÁLISIS CON OTROS CAMPOS
DISCIPLINARIOS: UNA APRECIACIÓN**

TESIS

Que para obtener el grado de Maestro en Filosofía

Presenta

JOSÉ DE JESÚS CASAS JIMÉNEZ

Tesis dirigida por

DR. GODFREY GUILLAUMIN JUÁREZ

SINODALES

Dr. José Luis González Carbajal
Presidente

Dr. Rodolfo Cortés del Moral
Secretario

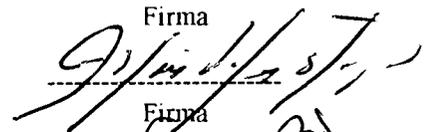
Mtro. Andrés Velázquez Ortega
Vocal

Mtro. Gabriel Corral Basurto
Suplente

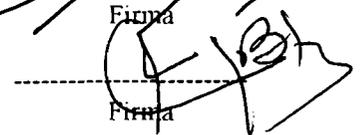
Dr. Godfrey Guillaumin Juárez
Suplente



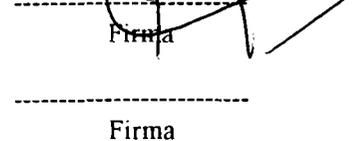
Firma



Firma



Firma



Firma

Firma

Antrop. Rafael Francisco Ríos Agreda
Director de la Facultad

Dr. Sergio Quesada Aldana
Dir. de Investigación y Posgrado

CENTRO UNIVERSITARIO
Querétaro, Qro. diciembre del 2000
México

RESUMEN

En este trabajo se exponen básicamente dos ideas: la primera se refiere a los riesgos y dificultades que se presentan -o pueden presentarse- cuando se relaciona el psicoanálisis con algún otro campo disciplinario, como por ejemplo, que el propio psicoanálisis o cualquiera de las disciplinas con las que se relacione, pierda su especificidad. La segunda es que, contrariamente a la primera, es que cada campo puede encontrar caminos para desarrollos no previstos o bien, que la relación puede contribuir a la solución de nuevos y anteriores problemas.

El problema de la inconmensurabilidad, tal y como fue planteado por Kuhn, sirve para precisar el punto de vista referente a las relaciones del psicoanálisis con otros campos disciplinarios. Asimismo, el punto de vista de Winch sirve para este propósito.

Si bien los puntos de vista de Kuhn y Winch sobre la *inconmensurabilidad* no provienen de la misma disciplina ni de la misma tradición, coinciden en una cuestión fundamental: cuando un antropólogo intenta comprender una cultura distinta a la suya o un científico -o historiador de la ciencia- pretende comparar teorías científicas incompatibles para elegir una de ellas, se enfrentan al problema de que, en el primer caso, no existe un lenguaje común a las dos culturas por medio del cual sea comprensible la que le es extraña o bien, en el caso de teorías científicas, no existe un lenguaje común que permita la evaluación de teorías rivales que pretenden dar cuenta del mismo fenómeno.

Plantear la relación del psicoanálisis con otros campos del conocimiento, como un asunto de inconmensurabilidad -de paradigmas científicos o de culturas- parece exagerar las cosas, pero tiene la gran ventaja de que permite ver con claridad las dificultades y riesgos que conlleva dicha empresa. Pero también, tal exageración es útil en la búsqueda de posibilidades y condiciones bajo las cuales se puede construir una relación de la que surjan soluciones a nuevos y antiguos problemas, o bien, descubrir nuevos caminos que lleven a desarrollos y consecuencias antes no previstas.

La idea de *interpretación*, tal como lo propone Kuhn -como una manera de hacer inteligibles dos teorías diferentes- así como la sorprendente y novedosa propuesta psicoanalítica de la *transliteración* -que al leer con el escrito supera las limitaciones de la traducción- son señaladas como una alternativa posible para enfrentar los problemas que surgen de la relación entre el psicoanálisis y otros campos, así como para descubrir consecuencias no previstas.

Palabras clave: inconmensurabilidad, traducción, interpretación, transliteración.

Tabla de Contenidos.

Introducción.

1.- Primer acercamiento.	14
El riesgo de la subordinación.	14
Un intento fallido. El freudomarxismo.	17
2.- Las dificultades de la relación.	25
3.- La naturaleza del objeto analítico y el discurso.	36
El discurso.	37
La naturaleza del objeto analítico.	43
La propuesta de Julien.	44
Formación y discurso.	48
El analista del analista.	49
La teoría y las teorías.	52
La sustancialización de los conceptos.	54
4.- La inconmensurabilidad en Kuhn, Quine y Winch.	
El problema de la traducción y la transliteración.	58
Kuhn y Quine.	59
Winch.	66
Traducción.	71
Transliteración y diálogo.	76
Conclusión.	87
Bibliografía.	92

INTRODUCCIÓN.

Este trabajo consiste en una apreciación acerca de algunos de los riesgos y dificultades que se presentan (o pueden presentarse) cuando se relaciona -en un sentido que en seguida veremos- el psicoanálisis con algún otro campo disciplinario. Cualquiera que sea el campo con el que se ponga en relación el psicoanálisis (ciencia, literatura, antropología, historia, pintura, filosofía), se produce una problemática más amplia. Dicho de manera general, esta problemática versa sobre las fronteras y la especificidad de cada campo disciplinario. Tal vez esta problemática encuentre una solución particular dependiendo del campo de que se trate, en ese sentido habría tantas soluciones como relaciones entre psicoanálisis y otros campos se establezcan. Sin embargo, pienso que se pueden hacer algunas puntualizaciones pertinentes de orden general, independientemente del campo específico con el que se relacione el psicoanálisis. El asunto es que al hacer esas puntualizaciones, de hecho se están poniendo en relación psicoanálisis y epistemología. De esta manera, es posible que en un sólo movimiento se precise cuáles son las condiciones para un enlace entre psicoanálisis y otro campo disciplinario, ya que tratar de determinar de qué manera se relaciona el psicoanálisis con otro campo disciplinario es, al mismo tiempo, considerar la singularidad del objeto analítico y los argumentos que lo justifican como un campo autónomo.

En *El interés por el psicoanálisis* (1913) a la vez que Freud reivindica un lugar propio para el psicoanálisis, expone su punto de vista acerca de la relación de éste con otros campos del conocimiento. Por ejemplo, dice que frente a ciertos fenómenos y padecimientos -los síntomas neuróticos y los sueños- las explicaciones y tratamientos *fisiológicos* resultaban limitados e insatisfactorios, mientras que el psicoanálisis además de explicarlos lograba también curar mediante supuestos puramente psicológicos. Es así que, a partir de las limitaciones de la fisiología se establece también el contorno del propio campo analítico. Entonces, una de las consecuencias del reconocimiento de limitaciones lleva a establecer campos diferenciados, sin embargo, las fronteras entre disciplinas no pueden considerarse como establecidas de una vez y para siempre. El hecho de que el psicoanálisis se muestre pertinente frente a fenómenos como los actos obsesivos o los sueños repetitivos no quiere decir que carezca de limitaciones. Por ejemplo, en el

caso del sueño Freud reconoce que a partir de la figuración onírica -que consiste principalmente en imágenes visuales- es más adecuado considerar el sueño como un sistema de escritura que como una lengua, y al trabajo de interpretación como un desciframiento análogo al de los jeroglíficos egipcios. En ese sentido el psicoanálisis no cuenta con el punto de vista de la lingüística -o como podría decirse actualmente, de la gramatología- y por lo tanto ese modo de concebir la figuración onírica no ha tenido un mayor desarrollo, tanto teórico como técnico terapéutico.

Asimismo, Freud señala que la postulación de actividades psíquicas inconscientes por parte del psicoanálisis repercute en la filosofía, específicamente en lo que concierne a las tesis sobre el vínculo de lo anímico-consciente con lo corporal. Recuerda que la filosofía se había ocupado anteriormente del problema de lo inconsciente, sin embargo, ese inconsciente era concebido más bien como algo místico que no era aprehensible ni demostrable y por lo tanto, el nexo entre ese inconsciente con lo anímico-consciente seguía quedando sin aclarar. Freud también dice que algunos filósofos identificaron lo anímico con lo consciente, por lo que dedujeron que algo inconsciente no podía ser anímico ni objeto de una disciplina científica. Al respecto Freud aduce que negarle el carácter de psíquico a lo inconsciente es muy poco práctica, ya que a partir de lo anímico-consciente es fácil describir lo inconsciente y seguirlo en sus desarrollos y consecuencias. Esta posibilidad parece estar fuera de una aproximación por el lado de los procesos físico-corporales, como lo demuestra el caso de algunas parálisis histéricas que contradicen la distribución anatómica y el funcionamiento neurológico.

Tenemos entonces que, al reivindicar un lugar propio, el psicoanálisis entra en relación con otros campos, esta relación es básicamente en dos sentidos: i) que el psicoanálisis muestre algunas de las limitaciones de otro campo, o bien que el psicoanálisis reconozca las propias limitaciones a partir de los aportes de otro campo, y ii) que en las fronteras comunes entre el psicoanálisis y otros campos surjan nuevos sendos problemas o se vean los existentes desde un ángulo diferente. En ambos sentidos, la relación puede contribuir a la solución de nuevos y anteriores problemas o bien, la relación puede servir de estímulo para que cada campo encuentre nuevos desarrollos.

Vistas así las cosas, el psicoanálisis puede contribuir al desarrollo de otros campos o bien, el propio psicoanálisis puede resultar beneficiado por la contribución de alguna disciplina. Creo que

efectivamente las cosas pueden ser así, pero también pienso que existen riesgos y dificultades que pueden llevar a consecuencias no tan favorables.

Los intentos por hacer del psicoanálisis -desde la perspectiva del positivismo lógico- una ciencia de observación o los de la hermenéutica por hacer del psicoanálisis una disciplina comprensiva no tuvieron el éxito esperado. Tampoco la idea freudiana de que el origen de la cultura y los padecimientos neuróticos tienen la misma fuente pulsional -la satisfacción sustitutiva- tuvo consecuencias favorables, ni para el psicoanálisis ni para la historia de la cultura. El hecho de que una relación no conduzca a nuevas consecuencias se incrementa cuando no se tiene un conocimiento de la disciplina -con la que se pretende relacionar- tan preciso y detallado como el que se tiene de la disciplina que se toma de referencia.

Por otra parte, las dificultades también pueden provenir del papel que juega la experiencia personal en psicoanálisis, es decir, como condición para tener un conocimiento cabal de dicho campo. Esto quiere decir que, quien no cuente con esa experiencia personal no está lo suficientemente autorizado para hablar sobre la especificidad del campo psicoanalítico. Esto puede limitar mucho la posibilidad de interlocución ya que prácticamente la reduce a los propios psicoanalistas. El psicoanálisis tiene también una parte teórica-conceptual cuyo estudio no es distinto del de otras disciplinas científicas, es decir, que a través de la lectura y discusión de los textos y autores más destacados se adquiere un dominio de las principales tesis y argumentos de ese campo. Pero a diferencia de quienes recurren a la experiencia analítica únicamente con un propósito terapéutico, los psicoanalistas se abocan al estudio de esa parte doctrinaria, por eso parece que solamente ellos son los que están autorizados para hablar de psicoanálisis. Una de las consecuencias de este punto de vista es que las opiniones acerca del campo psicoanalítico que no provengan de un psicoanalista pueden, por ejemplo, ser ignoradas sin siquiera estudiarlas o conocerlas en detalle.

Para subrayar estas dificultades y riesgos es que recurro a la idea de *incommensurabilidad*, básicamente en los puntos de vista de Kuhn y Winch, que a pesar de no provenir de la misma tradición ni de la misma disciplina coinciden en una cuestión fundamental. Cuando un antropólogo intenta comprender una cultura distinta, o un científico -o historiador de la ciencia- pretende comparar teorías científicas incompatibles para elegir una de ellas, se enfrentan al problema de

que no existe un lenguaje común a las dos culturas por medio del cual una sea comprensible para la que le es extraña, en el primer caso, o bien un lenguaje común que nos permita la evaluación de teorías científicas rivales que pretenden dar cuenta del mismo fenómeno.

Pero antes de decir por qué creo conveniente recurrir a la idea de inconmensurabilidad para pensar la relación del psicoanálisis con otras disciplinas, conviene situar aunque sea de forma breve y general el contexto filosófico actual en el que se asienta la noción misma de inconmensurabilidad.

Para Hacking (1996) son dos los temas principales que ocupan actualmente a los filósofos de la ciencia, uno es el de la racionalidad y el otro es el del realismo científico. Dichos temas son el resultado de haber visto a la ciencia como un proceso histórico en el que se producen transformaciones, y no como un proceso acumulativo. Hacking cita a Kuhn como referencia principal de este punto de vista:

Si se considera la historia algo más que un depósito de anécdotas o cronología, se puede producir una transformación decisiva de la imagen que poseemos actualmente de la ciencia.

Hacking agrega; “estas son las primeras palabras del famoso libro de Thomas Kuhn. El libro mismo produjo una transformación decisiva e inintencionalmente inspiró una crisis de racionalidad.” Esta crisis llevó a formular preguntas tales como; ¿Qué es la evidencia?, ¿Qué son buenas razones?, ¿Es la ciencia tan racional como la gente pensaba?.

Las preguntas que especifican el contenido del primer tema son como las siguientes: ¿Es la razón lo que decide qué teoría se acerca a la verdad, o qué investigación proseguir?, ¿no es la verdad científica un producto social que no tiene ningún título de validez absoluta y ni siquiera de pertinencia?

Las preguntas que expresan en qué consisten algunos de los problemas relativos al segundo tema son, entre otras, ¿qué clase de cosas hay en el mundo?, ¿qué es verdadero acerca de estas cosas?, ¿son reales las entidades postuladas por las teorías científicas, o sólo son construcciones de la mente humana?.

Por su parte, Carlos Solís (1994) afirma que la historiografía de la ciencia -como la narración de los hechos relativos a la evolución de las actividades científicas- está ligada a una filosofía de la

ciencia, ya que hacer la historia depende de lo que se entienda por ciencia y de cómo se conciba esa actividad. Son dos las principales concepciones que este autor distingue; la racionalista y la sociologista.

La racionalista es aquella que estima que la ciencia es el mejor ejemplo de actividad racional, en la que las decisiones se toman en virtud de reglas y argumentos válidos universalmente.

Para Solís, la concepción sociologista se propone ser neutral respecto a la racionalidad e irracionalidad, respecto a la verdad y falsedad o, en general, respecto a cualesquiera valoraciones. Se concentra exclusivamente en el estudio de la ciencia como si fuese un proceso 'natural' en el que las decisiones se toman no por razones, sino por causas sociales.

“El punto de inflexión desde una filosofía racionalista, con hincapié en la lógica de la argumentación científica, a otra filosofía sociologista que acentúa la función de los intereses sociales de los grupos de investigación en detrimento de las razones, gira en torno a la obra de T.S. Kuhn.” (13).

Dos temas (racionalidad y realismo) y dos concepciones (racionalista y sociologista) muestran una buena parte de lo que se ha venido discutiendo entre muchos filósofos de la ciencia.

Esta concepción sociologista tiene una consecuencia que afecta los dos temas señalados por Hacking, esta consecuencia es el relativismo.

Una manera de entender el relativismo en la ciencia es mediante la tesis de que el mundo natural y la evidencia que tenemos sobre ese mundo no pone límites o, si acaso, sólo muy pocas restricciones a nuestras creencias. Con el relativismo, la idea positivista de que lo importante para elegir entre teorías son los hechos y las evidencias es desplazada por la idea de que todo se reduce a intereses y perspectivas subjetivas.

En una versión más kuhniana, el relativismo niega la existencia de un criterio de racionalidad universal -y por lo tanto ahistórico- mediante el cual una teoría pueda ser juzgada como mejor que otra. Lo que se considere mejor o peor en relación a las teorías científicas varía de una comunidad científica a otra. En este sentido, no hay ninguna norma superior a la aprobación de la comunidad correspondiente. Los criterios para juzgar los méritos de las teorías serán siempre relativos a la comunidad que los suscriba. De ahí que las decisiones y las elecciones que hagan los científicos estarán regidas por los valores de esos grupos.

Aunque actualmente el relativismo en la ciencia goza de poco prestigio, y es para muchos (Chalmers 1984 y Laudan 1993) incluso un asunto ya superado, el relativismo científico continúa siendo polémico y todavía se discute entre algunos filósofos de la ciencia.

Por mi parte, pienso que sigue siendo útil para plantear algunas cuestiones referentes a la relación entre distintas producciones del conocimiento científico y de la cultura con el psicoanálisis.

La cuestión de la inconmensurabilidad es una de las piezas fundamentales del relativismo en la ciencia. Su importancia radica en el severo cuestionamiento que dirige a uno de los principales supuestos positivistas. Dicho supuesto radica en el papel que juega la observación como base del conocimiento científico y también como criterio para probar la verdad -aproximada o probable- de una teoría. De acuerdo con dicho supuesto, la percepción sensorial (especialmente la visual) constituye una experiencia neutral, por esta razón cualquier afirmación empírica formulada en un lenguaje, puede ser enunciada en un lenguaje que sea común. En este sentido, el recurso a la observación es fundamental cuando se trata de comparar o elegir entre teorías que intentan explicar el mismo fenómeno; aquella que sea la más adecuada con la información empírica disponible es la que se elige. Es así que el abandono de una teoría y su remplazo por otra se lleva a cabo con base en este criterio.

El argumento para cuestionar este supuesto positivista sostiene que la observación está “cargada de teoría”, esta afirmación -en resumidas cuentas- consta por lo menos de dos componentes; el primero se refiere al hecho de que no hay una correspondencia unívoca entre las imágenes que se forman en la retina y la experiencia visual del observador, esto quiere decir que las imágenes retinianas son relativamente independientes de la experiencia perceptual del observador. Esta última es influida por las experiencias pasadas así como por las expectativas y el conocimiento previo del observador. El segundo componente se refiere a la naturaleza de los llamados “enunciados observacionales”, considerados observacionales porque se basan en experiencias perceptivas de los observadores, ya sea de manera directa o mediante el uso de aparatos, como el microscopio óptico e incluso el microscopio electrónico. Aunque la experiencia de observar a través de un microscopio óptico es más “directa” que la llevada a cabo mediante uno electrónico, no son distintas desde una perspectiva diacrónica, basta con recordar lo sucedió

entre la observación directa -a través de los sentidos- y las primeras observaciones con microscopios o con los primeros telescopios. Sin embargo, en su momento sí implicaron una diferencia, esta diferencia es la que hace que un enunciado observacional se tenga que hacer en un lenguaje preciso, y será tan preciso como lo sea la teoría y el conjunto de términos que utilice dicha teoría, ya que los términos se interdefinen y tienen sentido sólo si se consideran colectivamente.

Entonces, el significado de los enunciados observacionales está dado por la sucesión de conceptos de la misma teoría y por el lugar que ocupan en esa estructura teórica. Por lo tanto, cuando se trata de teorías incompatibles no puede haber un lenguaje que sea común a ambas.

De esta manera, cuando hay que elegir entre dos teorías distintas o rivales, en donde cada una proporciona una explicación coherente sobre el mismo fenómeno -como por ejemplo lo fue en su momento el caso de las teorías corpuscular y ondulatoria acerca de la luz- no lo podemos hacer con base en un lenguaje que sea común a las dos teorías. En este sentido, la decisión no depende de cuál de las dos teorías -de acuerdo a ese lenguaje común- cuenta con más o mejor apoyo empírico.

El problema de la inconmensurabilidad tal y como fue planteado por Kuhn sirve para precisar el punto de vista desde el cual veo la cuestión referente a las relaciones del psicoanálisis y otros campos. Pero también el punto de vista de Winch respecto a la relatividad cultural sirve para expresar mi apreciación.

Winch es quien representa el punto de vista de la antropología que expresamente plantea el problema de la inconmensurabilidad de culturas mediante la siguiente pregunta, ¿cómo es posible o bajo qué condiciones es posible entender una cultura que es completamente ajena a la propia, sin someterla a las formas de pensamiento de la cultura que pretende entenderla?.

El recurso a la inconmensurabilidad en la antropología es doblemente oportuno ya que además de servir para precisar cómo veo el problema, es uno de los campos con los que el psicoanálisis - desde Freud- ha entablado una relación, tal es el caso de *Tótem y tabú* donde, como ya lo mencione, afirma que en el origen de toda cultura se encuentra la misma estructura edípica que en el neurótico.

Plantear la relación del psicoanálisis con otros campos de conocimiento, como un asunto de inconmensurabilidad -de paradigmas científicos o de culturas- parece exagerar las cosas pero tiene la gran ventaja de que, las dificultades y riesgos a los que me referí anteriormente, pueden verse con mayor claridad. Pero también es útil en la búsqueda tanto de las posibilidades como de las condiciones bajo las cuales se puede construir una relación de la cual pueden surgir soluciones a nuevos y antiguos problemas o bien, descubrir nuevos caminos que lleven a desarrollos y consecuencias antes no previstas.

Ver las cosas de esta manera es, en cierto sentido, aceptar que es posible una relación entre el psicoanálisis con la filosofía de la ciencia y la antropología, si bien esta relación no deja de ser problemática.

Efectivamente, esta es una afirmación que sostengo. Sin embargo conviene aclarar dos cosas: en primer lugar, que tal relación no la concibo como algo natural o ya hecho, sino como algo a trabajar, algo que es posible; por otro lado, no se trata de una relación en la que se subordine el contenido disciplinario de uno de esos campos del conocimiento al contenido de otro -como por ejemplo lo hace Roheim (1959)¹ con el psicoanálisis y la antropología- sino de una relación en la que uno o ambos contribuya al desarrollo del otro.

Por ello pienso que -además de dar una apreciación sobre las condiciones para una relación entre el psicoanálisis y otros campos- es posible delimitar un problema que se puede presentar cuando se enlazan dos -o más- disciplinas en donde una de ellas se refiere a los valores y creencias culturales. Dicho problema es el de la inconmensurabilidad de discursos.

Ahora puedo precisar mejor el tratamiento que le doy a la idea de inconmensurabilidad al añadir la versión cultural. En esta versión aumentada, entiendo por inconmensurabilidad dos cosas; primero, que las afirmaciones hechas en uno de los ámbitos de discurso científico son ininteligibles para quienes participan de otro discurso, esto quiere decir que el significado de un concepto viene dado por la red de supuestos con los que está asociado, esto es especialmente relevante cuando el significado de los términos no hacen referencia al mundo natural o representan entidades no observables, resulta entonces que cada discurso es la contraparte

lingüística de mundos diferentes. De aquí se deriva el segundo sentido; dos discursos son ininteligibles cuando se trata de sociedades cuyos valores, creencias y costumbres son distintas.

Ya antes había dicho que una dificultad importante radica en una peculiaridad del campo psicoanalítico, el relativo a la experiencia analítica personal, es decir, como condición para tener un conocimiento cabal de dicho campo. Entonces, se me podría argüir que, en la medida en que yo no refiera mi experiencia analítica, no estoy autorizado como interlocutor. No dudo que haya quien pueda pensar en ese sentido y no tendría ningún interés en objetarlo. Lo que sí me interesa, es hacer por lo menos dos precisiones al respecto.

Primero, que los asuntos de la subjetividad no son de la competencia exclusiva del psicoanálisis.

Segundo, que la experiencia del análisis -cualesquiera que sean los criterios de éxito o fracaso- es un asunto *fallible* y que puede llegar a ser, en algunos casos, una parodia de éxito. Pero que, sin embargo, alguien en ese caso, se puede asumir o puede ser considerado por otros como interlocutor fiable o incontrovertible.

Estas dos precisiones son supuestos que están presentes a lo largo de todo el trabajo. Bajo estos supuestos, sostengo que una interlocución sobre el campo psicoanalítico no es competencia exclusiva de psicoanalistas.

La exposición está dividida en cuatro capítulos. El primero comienza recordando uno de los riesgos ya señalados -la subordinación de un campo disciplinario en otro distinto- con este propósito recurre a una analogía con la gramática para posteriormente analizar con detalle un ejemplo en donde esto se muestra con toda claridad; la tentativa del freudo-marxismo y su rotundo fracaso. La importancia de este ejemplo va más allá del ámbito socio-histórico, de ahí que resulte altamente ilustrativo.

Con base en otro ejemplo, el segundo capítulo continúa desarrollando el tema de la subordinación pero destacando ahora la pretensión del psicoanálisis frente a supuestos culturales de los que es completamente ajeno. A partir de ese ejemplo examino algunas de las razones que

¹ La descripción que Roheim hace de la magia de acuerdo al desarrollo de la libido, magia oral, magia anal, etc., es sugerente, pero como marco interpretativo general -con pretensiones de verdad- es más lo que desconoce e ignora

permiten adentrarse en las dificultades que hay para construir una relación que no sea subordinante. Una de esas razones es la pretensión de universalidad del psicoanálisis y la otra, es el descuido o la poca preocupación por conocer -con la misma profundidad que el propio- otros campos con los que el psicoanálisis se relaciona. En esta parte comienzo a introducir el asunto de la inconmensurabilidad de culturas y paradigmas.

El tercer capítulo destaca algunas de las peculiaridades del psicoanálisis. Ahí se aborda la naturaleza del objeto psicoanalítico, en qué se sostiene y las consecuencias que esto trae consigo. Asimismo, hago un breve recuento acerca de las implicaciones de la formación psicoanalítica y cómo esto influye en las condiciones para la relación de éste con otros campos. También incluyo un comentario sobre el problema que representa la diversidad de teorías en psicoanálisis

Por último, al mismo tiempo que expongo las principales tesis sobre la inconmensurabilidad - básicamente las de Kuhn y Winch- se presenta una posible alternativa para enfrentar ese problema, esta alternativa parte de la idea de interpretación tal como lo proponen tanto Kuhn como Winch. Aquí destaco la propuesta kuhniana de interpretación como una manera de hacer inteligibles dos teorías diferentes. Además, se expone el problema de la traducción tal como lo ven algunos profesionales en dicho campo. Finaliza el capítulo con la presentación de la transliteración, que es una propuesta sorprendente y novedosa que se presenta como alternativa - junto con la interpretación kuhniana- para superar las limitaciones de la traducción y como camino posible para la relación entre psicoanálisis y otros campos.

A lo largo del trabajo hago referencia a diversos autores, en ocasiones solamente son mencionados o citados muy brevemente, en otras se desarrollan y trabajan sus puntos de vista. Estos autores no sólo provienen de distintas disciplinas sino que también pertenecen a diferentes tradiciones. Entonces, ¿cuál es la base para reunirlos si el propio trabajo advierte precisamente de los riesgos y dificultades para relacionar disciplinas diversas?. Bajo estas condiciones no creo que pueda haber una respuesta totalmente satisfactoria, lo único que puedo decir es que todos ellos hacen referencia -de una u otra manera- tanto a las dificultades como también a las condiciones para hacer inteligible, el uno para el otro, universos lingüísticos -idiomáticos, científicos,

que lo que pretende conocer.

culturales- que son diferentes o contrarios. En este sentido pienso que convergen en una misma problemática.

Cierro esta introducción reiterando una idea central en el relativismo cultural y científico: que en el mundo no existen signos primarios o absolutos cuyo significado necesariamente universal sea o pueda ser compartido por todos y que, por lo tanto, no hay un lenguaje único y unívoco. En este sentido, no existe una instancia última de apelación para dirimir querellas respecto a algún significado verdadero. La aclaración viene a cuento porque aquellas “evidencias” que pudieran apoyar una creencia en favor de otra, no dejarían de ser problemáticas.

Por último, tengo que decir que este trabajo no pretende ser un Tratado que dé cuenta de todas y cada una de las cuestiones que trae consigo el asunto del relativismo y la inconmensurabilidad. Tampoco pretende agotar los problemas que conlleva relacionar al psicoanálisis con otros campos disciplinarios, es una apreciación que tiene como propósito delimitar una problemática con la mayor claridad posible.

1.- PRIMER ACERCAMIENTO.

Este capítulo profundiza en lo que llamo riesgos y dificultades que se presentan (o pueden presentar) cuando se trata de relacionar al psicoanálisis con otra disciplina. Esta dividido en dos partes. En la primera, que es breve, se retoman algunas ideas del texto de Freud *El interés por el psicoanálisis* simplemente para recordar lo que en referencia a dicho texto se dijo en la introducción. Se hace también una analogía entre la subordinación gramatical y la subordinación entre campos disciplinarios. Al tratarse de sustantivos propios, los campos disciplinarios pueden ser subordinados o subordinantes cuando participan de un enunciado gramatical compuesto.

En la segunda parte se expone el caso del freudo-marxismo como ejemplo de fracaso, incluso más allá de la propia idea de subordinación. El ejemplo del freudo-marxismo es relevante no sólo por las actividades y movimientos que de él derivaron, sino porque no hay otro caso en el que se haya supuesto una convergencia y un paralelismo entre objetos y métodos de estos dos campos, así como también una supuesta complementariedad en donde uno contribuía a una mejor fundamentación del otro.

El riesgo de la subordinación.

Uno de los mayores esfuerzos de Freud fue el de lograr para el psicoanálisis un lugar en el ámbito del conocimiento científico y un reconocimiento como producción cultural similar a la del arte y la literatura.

En *El interés por el psicoanálisis*² (1913) Freud da constancia de ese esfuerzo y al mismo tiempo nos muestra cómo el psicoanálisis se relaciona con otras disciplinas. En ese trabajo Freud se dirige a especialistas de otras disciplinas y lo hace no tanto para convencerlos de las bondades psicoterapéuticas del análisis, como para exponer los alcances e implicaciones que conllevan los descubrimientos psicoanalíticos. Dice:

Empero, este valor médico del psicoanálisis no justificaría exponerlo ante un círculo de eruditos interesados en la síntesis de las ciencias. Tanto más cuanto que esa empresa por fuerza parecerá prematura, puesto que todavía buena parte de los psiquiatras y neurólogos desautorizan el nuevo procedimiento terapéutico y desestiman tanto sus

² Según Strachey "Es la única descripción amplia de las aplicaciones no médicas del psicoanálisis". Nota introductoria a "El interés por el psicoanálisis" pag. 167.

premisas como resultados. Si, no obstante, estimo legítimo ese intento, lo hago basándome en el hecho de que el psicoanálisis reclama el interés de otros, además de los psiquiatras, pues roza varios ámbitos diversos del saber y establece inesperadas conexiones entre éstos y la patología de la vida anímica. (1913-1988, pág. 169)

Por ejemplo, frente a la filosofía -a la que considera como actividad puramente especulativa- Freud presenta al psicoanálisis como una disciplina basada en la experiencia. Si la filosofía se había ocupado anteriormente del problema de lo inconsciente, ese inconsciente era concebido más bien como algo místico que no era aprehensible ni demostrable, por el contrario el psicoanálisis proporciona un punto de vista novedoso no solamente sobre los sueños sino también de los actos fallidos y los síntomas neuróticos. Sin embargo, Freud reconocía y admiraba del pensamiento filosófico la rigurosidad para la argumentación y el hecho de contar con un aparato conceptual abstracto que le permitía superar la estrechez de la experiencia inmediata, incluso siguiendo estos lineamientos del pensamiento filosófico intentó dar cuenta -teóricamente- de su descubrimiento.

Un punto central en este texto es que -en su opinión- esos campos tienen límites y es a partir de esos límites que se conquista y se construye el nuevo campo psicoanalítico. Pero también muestra algunas de las bondades que -también según él- ofrece el psicoanálisis a otras disciplinas. Siguiendo con el ejemplo de la filosofía, Freud señala que, más que en ningún otro sistema de pensamiento, la filosofía se edifica sobre una psicología, esto es, que en ninguna otra materia la personalidad del especialista tiene un papel tan descollante. De esta manera, la investigación psicoanalítica puede indicar -por ejemplo para una crítica- los puntos débiles del sistema filosófico, que están en una relación directa con la psicología o psicopatología del filósofo en cuestión.

Aunque Freud pone el acento en el interés que el psicoanálisis tendría que suscitar en otras disciplinas, también reconoce el interés que esas otras disciplinas tienen -o pueden tener- para el psicoanálisis.

Se puede observar entonces, que es en una doble dirección como se pueden plantear las relaciones entre el psicoanálisis y otros campos disciplinarios. Una es la que va del psicoanálisis a otro campo, la segunda es la que va de otro campo disciplinario -la filosofía por ejemplo- al psicoanálisis.

En esta doble dirección hay en juego una posible consecuencia de suma importancia y es en la que tengo interés en detenerme, dicha consecuencia consiste en el riesgo de una subrepticia subordinación de uno de esos campos por el otro, como si uno de ellos fuera superior.

Pienso que Freud camina en esa dirección cuando, basándose en algunas tesis antropológicas, equipara la infancia del individuo humano con la historia temprana de los pueblos, afirmando que en el origen de toda cultura se encuentra la misma estructura edípica que en el neurótico. De la misma manera, parece que va más allá cuando sostiene que la filosofía se puede convertir en objeto de un estudio psicoanalítico al mostrar que un sistema filosófico -supuestamente lógico e imparcial- es producto de motivaciones individuales y subjetivas.

Para introducir la idea de subordinación y con el fin de ir la aclarando recurro a una analogía, para ello recordaré el sentido que la subordinación tiene en gramática -como disciplina que estudia las propiedades y accidentes de las palabras así como su enlace-especialmente en la sintaxis. Conviene repetir que el recurso a la gramática es solamente en el sentido de una analogía.

Recordemos que el enunciado es una palabra o conjunto de palabras que expresa una idea completa, equivale a lo que antes se denominaba oración gramatical -que era definida como la proposición o conjunto de proposiciones que forman sentido completo. En nuestro idioma, el enunciado o la oración, es la unidad mínima del lenguaje con sentido completo. Tener sentido completo quiere decir que es posible declarar, desear, preguntar o mandar algo, esto es, que el enunciado se basta a sí mismo pues no necesita de más elementos para construir un pensamiento completo y coherente.

Toda oración se compone de dos miembros uno de los cuales dice algo del otro, estos son el sujeto y el predicado. El primero se refiere a la persona o cosa de quien se dice -afirma o niega- algo, el predicado es lo que se atribuye al sujeto y está anunciado por el verbo.

Las oraciones -enunciados- se dividen en simples y compuestas. Son simples aquellas que expresan una idea o juicio por medio de un solo enunciado “la torre de Pisa es famosa”. Es compuesta la que expresa un juicio central -la oración principal también llamada

subordinante- que es culminado por medio de otras oraciones subordinadas a la principal. La oración subordinante no depende de otra oración, tiene el verbo en indicativo y nunca da principio con conjunción alguna, “la torre de Pisa es famosa y la visitan miles de personas de todo el mundo”.

Como analogía, podemos decir que el psicoanálisis al igual que otros campos disciplinarios son cada uno como las oraciones principales -enunciados centrales- que se bastan a sí mismos para tener sentido completo. El riesgo que se corre cuando se pretende relacionarlos es que cada cual procure ser subordinante respecto al otro.

Gramaticalmente la oración subordinada, culmina o adorna -determinando un poco más su significado- la oración central, pero puede separarse o suprimirse sin que por ello esta última pierda sentido o su valor independiente.

La subordinación de un campo disciplinario a otro guarda una diferencia respecto a la subordinación gramatical; el resultado puede generar malentendidos, sometimientos y descalificaciones.

Un intento fallido. El freudomarxismo.

Para aclarar más lo dicho anteriormente, haré un breve recuento del llamado freudomarxismo. Vale la pena comenzar de esta manera porque este es un ejemplo sobresaliente en la problemática que nos ocupa. Además, se trata de un movimiento de aparición temprana dentro del campo psicoanalítico en el que pronto se mostraron las dificultades de una relación de tal naturaleza.

Un trabajo de Armando Suárez (1978) sirve de base para este propósito.

Para Suárez, el freudomarxismo es aquel movimiento iniciado por un grupo no organizado de psicoanalistas de la segunda generación. Este grupo despliega su actividad en el ámbito cultural y político austro-alemán entre 1926 y 1933. Su proyecto histórico, como movimiento ideológico-crítico y práctico, es la integración de la teoría y práctica psicoanalíticas al materialismo histórico y al movimiento obrero inspirado en él.

Suárez plantea que la relación entre psicoanálisis (Freud) y marxismo (Marx) se estableció sobre la base de la analogía -entendida como paralelismos y convergencias- y la complementariedad, que se hizo necesaria debido a las insuficiencias en ambos campos.

De esta manera, por medio de la analogía fue posible establecer paralelismos y convergencias de propósitos, medios, método y modelos.

Tanto el psicoanálisis como el materialismo histórico tenían propósitos crítico-desmistificadores (de ilusiones, en Freud; de ideologías, en Marx) y emancipadores -del neurótico reprimido, del proletariado oprimido.

En ambos es necesaria una toma de conciencia para que el sujeto recupere el dominio sobre lo que lo enajena; en psicoanálisis, sobre aquello que obliga a lo reprimido a retoñar como síntoma, autoengaño y sufrimiento; en el materialismo histórico, se trata de una toma de conciencia de las relaciones de producción opresoras que mantienen a la clase trabajadora en la explotación, el sometimiento y la miseria.

También en los modelos hay analogía, la doble tópica freudiana de Inconsciente, Preconsciente, Consciente y Ello, Yo, Superyo, y la infraestructura económica y la superestructura ideológico política.

Por el lado de las complementariedades se encuentra primero el nivel de la práctica clínica. Si el análisis lograba liberar a los pacientes de sus síntomas permitiéndoles recuperar su capacidad de goce y de trabajo, la estructura social imperante sólo ofrece oportunidades de trabajo insatisfactorias e inseguras, al igual que posibilidades de goce limitadas e inciertas. Si se quería cumplir hasta el fin con la cura y con el programa emancipador, era preciso situar históricamente el principio de realidad a nivel teórico y transformar la realidad histórico social, forzando al psicoanálisis a integrarse en la teoría y en la praxis del materialismo histórico.

Para Suárez:

El proyecto histórico de los freudomarxistas fue abortado. En los términos en que los protagonistas de la empresa definían las prácticas que de articular se trataba, el proyecto era quizás inviable: las analogías formuladas eran más bien formales y superficiales y desconocían en gran parte el núcleo epistemológico de ambas teorías. (146)

Ese desconocimiento -agrega- tuvo como consecuencia que “La adhesión de los freudomarxistas al psicoanálisis fuera en principio sin reservas, pero la comprensión y asimilación de sus premisas teóricas y de la índole y el alcance de la revolución freudiana fueron desiguales. Desigual también, pero mucho más débil e incompleta, fue su

asimilación del marxismo, al que acceden dentro del marco interpretativo dominante entonces en la II Internacional: positivista, mecanicista, economicista y voluntarista” (143)

Lo que en principio se advertía como un doble camino para relacionar el psicoanálisis con el marxismo, se convierte en un doble malentendido, un conocimiento insuficiente de ambos y como consecuencia una confusión entre los dos campos.

A principio de los 70s' y bajo la influencia del pensamiento de Althusser, un nuevo y vigoroso impulso replanteó la relación entre psicoanálisis y marxismo, ahora sí, bajo una perspectiva epistémica³ Nos referiremos a un libro que tuvo una marcada influencia en México y en algunos países latinoamericanos (Braunstein et. al. 1976). Este trabajo titulado *Psicología: ideología y ciencia* marcó el lenguaje de amplios círculos de intelectuales y de universitarios por más de una década, inspiró artículos en revistas así como ponencias en congresos. Y no era para menos, además de proponer una nueva clasificación de las ciencias pretendía refundar la Psicología como Ciencia. Por medio de una crítica a las principales corrientes en psicología, concluían que la alternativa que esta disciplina tenía para constituirse como ciencia era el psicoanálisis. Pero a su vez el psicoanálisis encuentra su justificación y fundamento en la ciencia de la historia, esto es, el materialismo histórico.

Bajo ese punto de vista, el mundo de la ciencia esta conformado por distintos “continentes” en los que hay diversas regiones. Así, la aritmética y la geometría son regiones del continente de las matemáticas, la física es otro de los tres continentes científicos en él se encuentran, por ejemplo, la astronomía y la óptica. El tercero -y el más reciente- es el de la ciencia de la historia, específicamente el materialismo histórico, las regiones que lo componen son las instancias económica, jurídico-política e ideológica.

Cada uno de estos continentes y sus regiones se funda mediante una “ruptura epistemológica” es decir, una separación tajante entre las nociones ideológicas -o ideas anteriores que se vieron superadas por un nuevo descubrimiento- y el conocimiento científico. Las nociones ideológicas son únicamente apariencias con las que nos representamos el concreto real, contienen las impresiones sensibles de los objetos y pertenecen a problemáticas precientíficas.

³ Entre los trabajos que más influyeron cabe destacar el de L. Althusser “Freud y Lacan” (1970) y los de M. Tort “Freud y la filosofía” (1987) y “El psicoanálisis en el materialismo histórico” (1979).

Por su parte, el conocimiento científico se conquista y se construye en oposición a esas nociones, inaugurando una nueva problemática en la que se determina un nuevo objeto de conocimiento a través de una práctica teórica, en la que nuevos y anteriores conceptos -concreto pensado- dan cuenta del concreto real y de su presentación nocional como concreto aparente.

Los objetos de conocimiento del psicoanálisis son -según estos autores- las formaciones del inconsciente, las posiciones subjetivas y el proceso que llevó a la estructuración del aparato psíquico como dispositivo de producción de esos efectos que son la conciencia y la conducta individuales, tal como pueden ser leídas en la situación analítica.

Por su parte, los objetos de conocimiento del materialismo histórico son las formaciones sociales, los procesos sociales históricos que las estructuran, los procesos que en tales formaciones tienen lugar y los requerimientos que esas formaciones emiten de sujetos ideológicos aptos para cumplir con esos procesos.

El Capital de Marx descubre el verdadero motor de la historia y del desarrollo de las distintas formaciones sociales, en ese sentido rompe con las explicaciones anteriores y denuncia los intereses de clase que esas explicaciones representaban.

Es en 1900 con *La interpretación de los sueños* -particularmente con el capítulo referente a la psicología de los procesos oníricos- cuando Freud lleva a cabo una ruptura epistemológica y funda esa nueva ciencia.

Una vez construido y conquistado este nuevo territorio científico, se presenta el problema de la relación con los otros continentes y sus regiones. ¿Es el psicoanálisis un territorio autónomo -a la manera de un cuarto continente- o se inscribe como una región de alguno de los continentes ya fundados?

Para nuestros autores la respuesta es compleja, ya que por un lado es un territorio autónomo claramente diferenciado de los continentes de la física y de la matemática. Pero con el materialismo histórico guarda una relación muy especial, sin perder su autonomía se articula con él enriqueciéndose mutuamente -ganando ambos en su poder explicativo- por lo que se convierten en inseparables.

Esto queda de manifiesto en lo siguiente; si consideramos que en el capitalismo los procesos sociales a que da lugar generan en los sujetos posiciones subjetivas que se

expresan en un sistema de representaciones y comportamientos, es decir en una ideología. De esta manera, a cada sujeto se le asigna un lugar en la vida social que es dominado por un discurso que opera una ilusión de autonomía y singularidad. En cada sujeto se hace un “yo” que habla en primera persona. El sujeto cree hablar de sí mismo cuando en realidad habla desde un lugar que le fue asignado, desde cierta posición subjetiva que él ignora cómo fue determinada.

El trabajo psicoanalítico produce un “descentramiento de ese ‘yo’”, con ello es posible “un análisis que reconstruya el proceso de producción de sus representaciones y comportamientos como formaciones del inconsciente, a estas formaciones del inconsciente como expresión de posiciones subjetivas y a las posiciones subjetivas como resultado de una determinada modalidad de resolución del edipo”(ibid., p. 98). De esta manera se va del sujeto ideológico al sujeto psicoanalítico, desandando el camino de la producción del sujeto ideológico.

La inseparabilidad se presenta, entonces, en dos niveles; el teórico y el práctico. Ahora bien esta inseparabilidad se advierte claramente si pensamos en las consecuencias que tendría el que cada una operara por su cuenta.

En el nivel teórico son dos las consecuencias:

- 1) Con el psicoanálisis sin el materialismo histórico: se renuncia a la posibilidad de esclarecer cómo se produce la determinación y la asignación de los lugares del sujeto ideológico. Es decir, a partir de la ideología del sujeto llegamos a comprender al sujeto en sentido psicoanalítico y a determinar cómo ha llegado a encarar una cierta posición subjetiva que corresponde a un lugar de sujeto ideológico; pero no podemos alcanzar a develar el proceso que ha asignado tales lugares de sujeto a los soportes biológicos. De ese modo el psicoanálisis llega, en su máximo avance, hasta el estudio de lo que sucede en la institución familiar descontextuada del conjunto de la sociedad.
- 2) Con el materialismo histórico sin el psicoanálisis: puesto que todo proceso social se efectúa haciendo entrar en juego a sujetos ideológicos, sin los cuales no puede ser abordado, y puesto que la producción y reproducción de tales sujetos ideológicos se realiza mediante un proceso que sólo puede ser entendido a través del sujeto en sentido psicoanalítico, el materialismo histórico necesita de modo imprescindible del psicoanálisis para no terminar desconociendo las modalidades de sujetación que corresponden a cada modo de producción.(ibid., ps. 100-101)

Las consecuencias prácticas saltan a la vista. La cura psicoanalítica sin tomar en cuenta al marxismo como ciencia de la historia, no cuestiona la realidad social, la da por sentada y admite que eso no interesa para el análisis, que además nada tiene que ver con su modificación. Los representantes pulsionales son considerados peligrosos e inadaptables,

el yo debe refrenarlos en función del principio de realidad. El pasado cultural (Superyo) no es cuestionado y colabora con el Yo en el proceso controlador de las pulsiones lo que, por otra parte es considerado como “madurez” y base del éxito personal.

En este sentido la cura es vista como una cuestión meramente individual y al margen de los movimientos colectivos e históricos.

La acción revolucionaria, sin el psicoanálisis, transforma las instancias económica y jurídico-política, pero sin la correlativa revolución cultural. La vida cotidiana de una sociedad así sigue dominada por el pasado, los aparatos ideológicos del estado burgués siguen actuando mediante la violencia simbólica.

El aparato psíquico de los ciudadanos que viven en un estado revolucionario es un enclave de la burguesía.

Como se puede observar, una consecuencia necesaria de la inseparabilidad de estos dos campos es la presente y futura práctica revolucionaria, informada por el psicoanálisis.

La toma del poder político y la transformación revolucionaria de las relaciones de producción por las clases explotadas debe ser seguida por una profunda revolución en la instancia ideológica. Cimentándose en esta perspectiva se encararía la transformación de los aparatos ideológicos del estado, especialmente la familia, la escuela y los medios de difusión de masas que pasarían a ser instrumentos de denuncia de todas las formas de violencia simbólica o real empleadas para lograr la sujetación. La vida cotidiana sería transformada por la discusión colectiva de los mecanismos de asignación de lugares de sujeto ideológico. Las energías colectivas serían liberadas de la misión represora que tienen en la actualidad y dejaría de ser utópica la idea de un mundo donde el placer y la realidad no sean más términos antitéticos. (*ibid.*, p. 103)

Estas dos consecuencias, especialmente la última, tuvieron en el momento de ser enunciadas -y lo siguen teniendo- un carácter netamente conjetural. Con este comentario entramos a considerar algunas de las dificultades y limitaciones que tuvo este nuevo intento.

Los efectos de la práctica psicoanalítica que toma en cuenta los aportes del materialismo histórico, son difíciles de valorar en función del programa propuesto -el paso de sujeto ideológico a sujeto psicoanalítico- ya que en general, estos resultados quedan limitados a la casi clandestinidad del consultorio y de lo que ahí sucede. Tal vez el análisis logre liberar al paciente de sus síntomas, permitiéndole recuperar su capacidad de goce y de trabajo, enfrentando de mejor manera lo incierto e insatisfactorio de la vida social. Pero de ahí a que se transforme en partidario del cambio revolucionario es otra cuestión.

Por otra parte, las instancias que decididamente buscan el cambio revolucionario -los partidos políticos leninistas, troskistas, etc.- ya sea por desconocimiento o por prejuicio, no han incorporado dentro de sus plataformas y programas el aporte psicoanalítico. En el mejor de los casos, aun reconociendo la importancia de las “posiciones subjetivas”, no han sabido cómo integrar este conocimiento dentro de sus programas de acción política.

Pero existen otras razones por las cuales este nuevo intento por relacionar el psicoanálisis y el materialismo histórico no tuvo los alcances esperados y anunciados.

El punto de vista epistemológico en el que se basó el nuevo intento -que nuestros autores llaman “materialismo discontinuista”- vincula dos interpretaciones; una sobre la obra de Marx y la otra sobre las ideas de Bachelard acerca de la historia de la ciencia y la construcción del conocimiento. Este punto de vista se transformó en un consistente y novedoso instrumento de investigación. Este “materialismo discontinuista” es consecuente con la idea de “ruptura” epistemológica en el sentido de que no solamente no hay continuidad en el desarrollo del conocimiento científico sino que el nuevo conocimiento se opone completamente al anterior.

La interpretación que Althusser hizo de la obra de Marx y de sus consecuencias para la acción política, a la vez que abrió nuevas perspectivas al pensamiento marxista -como por ejemplo la construcción de un poderoso aparato conceptual, o revolución teórica, que al tiempo que sirve para dirigir la acción práctica le da a la reflexión crítico-conceptual el rango de actividad científica- se enfrentó a otras interpretaciones irreconciliables entre sí. Pero el problema no es la diversidad de interpretaciones -siempre saludable en un debate- sino que los autores referidos (Braunstein et.al) concibieron la interpretación althusseriana como la única, o por lo menos como la única válida. Además, parece que consideran el resultado de la “ruptura epistemológica”, si no como algo completo y acabado, sí como algo definitivo e inamovible en sus fundamentos. Una vez consumada la ruptura -con *El Capital* de Marx y *La interpretación de los sueños* de Freud- y fundado un nuevo territorio científico, lo que es anterior a la ruptura sólo tiene sentido en función del aparato teórico posterior. Pero de ninguna manera lo anterior a la ruptura puede, por sí mismo, constituirse en un auténtico conocimiento, son únicamente nociones y apariencias con las que nos representamos los hechos sensibles. El corte es tajante, por lo que no es posible aceptar, en

igualdad epistémica, afirmaciones anteriores a la ruptura. De esta manera, por ejemplo, las afirmaciones escritas por Freud en 1895 -como la relativa al “complejo del semejante”- no corresponderían a la ciencia psicoanalítica.

Es prácticamente imposible hacer el catalogo de todas las razones, necesarias y contingentes, que intervinieron para que esta nueva propuesta de relación no prosperara. El hecho es que el lapso en que dicha propuesta despertó el interés de los involucrados, fue intenso pero breve.

Tuvo el gran mérito de haber ofrecido -al psicoanálisis- una alternativa epistémica diferente a la que el positivismo lógico pretendía imponer. Tal vez en un futuro próximo, otras tradiciones y nuevos hallazgos e instrumentos clínicos o epistemológicos recuperen este intento hasta ahora fallido y por lo tanto no se trate de un fracaso irreversible.⁴

⁴ Otros ejemplos que se pueden citar al respecto son los que, por un lado, rechazaron al psicoanálisis del terreno científico (Nagel: 1959, Ciofi 1974). Este rechazo tuvo como consecuencia el hecho de algunos psicoanalistas quisieron someterlo al esquema verificacionista del positivismo lógico.

Por otro, también se le ha considerado como aporte y catalizador en la resignificación de propuestas que, como la hermenéutica, habían sido en gran parte olvidadas (Foucault: 1972, Ricoeur: 1970, Habermas: 1982). No esta por demás decir que en el último sentido expresado, el esfuerzo de Freud por mostrar que los sueños y síntomas tienen un significado que escapa al propio sujeto, llamó y sigue llamando profundamente la atención de aquellos que conciben la naturaleza de la ciencia social como interpretativa.

Un trabajo excelente es el de Adolf Grünbaun (1984) en donde señala la importancia que tendría para el psicoanálisis contar con apoyo o evidencias extraclínicas.

2.- LAS DIFICULTADES DE LA RELACIÓN.

Por lo que vimos en el capítulo anterior nos dimos cuenta que relacionar al psicoanálisis con otro campo disciplinario -en este caso el marxismo- no es algo sencillo a pesar de las aparentes convergencias y complementariedades.

Para continuar con la idea de las dificultades para relacionar al psicoanálisis con otra disciplina, hay que recordar primero que cada discurso disciplinario articula supuestos de fondo más amplios que los expresamente enunciados, por lo que podríamos comparar cada discurso -por lo menos inicialmente- con la idea kuhniana de paradigma, en el sentido de que cada paradigma implica una concepción del mundo y que por lo tanto dos paradigmas distintos pueden llegar a ser inconmensurables, en el sentido de que las afirmaciones hechas en un ámbito de discurso son ininteligibles para quienes utilizan el otro.⁵

Dentro de la historia del pensamiento científico hay varios ejemplos que pueden ilustrar lo que estoy diciendo.

Toda la mecánica, desde Aristóteles hasta Galileo, no llegó a formular el principio de inercia, pero no sólo fue eso sino que rechazaba como absurda la idea de movimiento permanente no ocasionado por la acción constante de una fuerza. El estado natural de las cosas era el reposo, por eso se necesitaba de una fuerza que produjera el movimiento.

Por el contrario, para los chinos el mundo estaba en constante movimiento, esa es su condición natural. Pero esto lo afirmaban 500 años a.C. De esas fechas es la siguiente cita que nos ofrece J. Nedham, “La cesación del movimiento se debe a una fuerza opuesta. Si no hay fuerza opuesta, el movimiento nunca se detendrá. Esto es tan cierto como que una vaca no es un caballo”.(citado por Piaget y García, 1982. p. 232)

Aquí tenemos un ejemplo de como una afirmación que era absurda para unos (los aristotélicos) era una verdad clara y evidente para otros (los chinos).

Durante muchos años, dos teorías -que parecían incompatibles- acerca de la naturaleza de la luz (corpúscular y ondulatoria) compitieron entre sí, finalmente se encontró que no eran incompatibles sino parciales.

⁵ En el capítulo 4 veremos con más detalle la idea de Kuhn.

Esto parece estar muy lejano de nuestra preocupación por las condiciones bajo las cuales se sostiene una relación entre el psicoanálisis y otros campos disciplinarios, como por ejemplo la ciencia.

Pero basta con recordar lo que dice Mannoni (1987) acerca de las pretensiones de que el psicoanálisis llegue a tener -igual que la ciencia- un valor transcultural. Dice Mannoni

Voy a hablar de Sudhir Kakar. Sudhir Kakar es un psicoanalista que se formó en Europa y de la manera más ortodoxa. Es Hindú y volvió a la India donde practica, en Nueva Delhi, un psicoanálisis estrictamente Freudiano. Hace algún tiempo tuve un encuentro con él y no puedo sino considerarlo como analista enteramente semejante a nosotros. Tuvo la curiosidad de dedicar sus vacaciones a visitar a sus colegas indígenas. Habla de ello en un libro que se titula Shamans, Mystics and Doctors.

El primer curador que Kakar visitó es un pir. Los pirs son los más modestos de los curadores. Son musulmanes y trabajan para una mezquita. Este es el pir Pattasha Daragah es decir de la mezquita Pattasha Daragah.

Este pir es un anciano de escaso prestigio, más bien pobre y de mediocre salud. No tiene nada que lo asemeje a los grandes místicos.

Recibe a Kakar como a un joven colega y, naturalmente, le habla de su último caso.

Se trata de una jovencita -hindú y musulmana, naturalmente- que acudió a él a consecuencia de un sueño que la llenó de espanto. En el sueño ella veía un árbol a través de la ventana, y en las ramas de este árbol había unos animales que la miraban de manera inquietante. (p.165)

Después de la descripción del caso, Mannoni establece las condiciones bajo las cuales el psicoanálisis entra en relación con un punto de vista que refleja creencias y valores totalmente ajenos al suyo.

Como es evidente, el caso no puede menos que recordarnos el sueño que tuvo el Hombre de los lobos a los cuatro años. El también vio por la ventana, en sueños, unos seres inquietantes, lobos, encaramados a un árbol. Kakar cuenta al pir que el Hombre de los lobos había asistido a una Urzene (palabra mal traducida por "escena primitiva"). Y ofrece unos vagos lineamientos sobre la manera en que Freud entendía este sueño.

El pir responde con una pregunta: '¿Quiere usted decir que así interpretan los cristianos el problema?' Kakar responde que no se trata de un enfoque cristiano sino científico. 'Pero la ciencia es cristiana', insiste el pir. Kakar evita una discusión sobre el punto; debe ser difícil explicarle al pir las diferencias entre, la ciencia, la cultura y la religión. (p.166)

La dificultad que hace notar Mannoni es clara, cómo hacerle entender a alguien ciertas creencias, valores y costumbres que le son totalmente ajenas. Pero dicha dificultad también estaría presente si a él le quisieran explicar que los animales que vio la jovencita son dijinns, esto es, una especie de demonios que son capaces de adoptar diversas formas y que, además, constituyen un peligro real. Pero Mannoni no está dispuesto a entrar en este tipo de discusiones, él está seguro que su punto de vista, su "visión del mundo", es la correcta, ni

siquiera sospecha que no sea así. Dice, “Para quien no cree en la letra del Corán, la creencia en la existencia real de los dijinns es ciertamente absurda”. Pero no solamente se contenta con descalificar -por “absurdas”- las creencias distintas a las suyas, sino que además se siente capaz de explicarlas. “El psicoanálisis, en cierto modo, envuelve (intrerpretándola) la teoría del Corán y no se deja envolver por ella. Asimismo Kakar podría analizar al pir. El pir no podrá convencer a Kakar. Pero en sus actitudes hay algo en común que es mucho más claro para Kakar que para el pir. A fin de cuentas, el psicoanálisis tiene quizás un porvenir transcultural como la ciencia; quizás incluso la cultura y la ciencia se presten, en él, un mutuo apoyo.”(p.167).

Las diferentes creencias entre algunas culturas se pueden calificar de inconmensurables, como ya lo vimos en el caso de los griegos y los chinos respecto al movimiento. Pero es distinto tratar de subordinar -englobándola- una a la otra por considerarla superior o con mayor posición de verdad. Conceder esto, supondría que en el mundo hay signos primarios que tienen un sólo significado y que ese significado ha sido encontrado o descubierto, lo que hace suponer que quien lo hizo es propietario de una verdad.

Mannoni no escapa a esa tentación. “En la India hay muchas clases de curadores. Se apoyan en diversas doctrinas, religiosas o místicas, y que en general nos son totalmente extrañas. Pero nos es posible comprender a nuestra manera ciertos casos que parecen alejarse de nuestras concepciones teóricas porque nos parece que los podríamos reducir fácilmente a ellas”.(p.165)

En este caso -como en el referido al principio de inercia- se trata de discursos que son inconmensurables.

Estos ejemplos son extremos y por ello podemos decir que se trata efectivamente de dos casos de inconmensurabilidad que impiden la comparación entre dos discursos. Pero muestran, en especial el segundo, que existe una tendencia en la que uno trata de descalificar al otro, o bien de englobarlo, subordinándolo, en el propio.

En el caso del psicoanálisis, la pretensión de constituirse en fundamento de una verdad universal esta presente en algunas afirmaciones hechas por Freud, especialmente en aquellas que se refieren al origen de las creencias religiosas, estéticas y a las creaciones artísticas. Al final de *Tótem y tabú* (1914-1988) dice:

Así, para concluir esta indagación que hemos realizado en apretadísima síntesis, querría enunciar este resultado: que en el complejo de Edipo se conjugan los comienzos de religión, eticidad, sociedad y arte, y ello en plena armonía con la comprobación del psicoanálisis de que este complejo constituye el núcleo de todas las neurosis, hasta donde hoy ha podido penetrarlas nuestro entendimiento. Se me parece como una gran sorpresa que también estos problemas de la vida anímica de los pueblos consientan una resolución a partir de un único punto concreto, como es el de la relación con el padre. Y hasta quizá se pueda incluir otro problema psicológico dentro de esta trama. Hemos tenido hartas veces la oportunidad de pesquisar en la raíz de importantes formaciones culturales la ambivalencia de sentimientos en el sentido genuino, vale decir, la coincidencia de amor y odio en el mismo objeto. No sabemos nada sobre el origen de esta ambivalencia. Se puede adoptar el supuesto de que es un fenómeno fundamental de nuestra vida de sentimientos. Pero también otra posibilidad me parece digna de consideración: que ella, ajena en su origen a la vida de los sentimientos, fuera adquirida por la humanidad en el complejo paterno, justamente ahí donde la exploración psicoanalítica del individuo pesquiza hoy su más intensa plasmación.(p.158)

Esta afirmación de Freud -respecto a que en el complejo de Edipo se encuentran los comienzos de la religión, la ética, la estética y la sociedad misma- así como el hecho de que considere que los problemas anímicos de los pueblos “consientan una misma resolución”, es un ejemplo de subordinación de un discurso en otro.

Este ejemplo concreto nos hace recordar el fracaso que finalmente tuvo el intento de relación entre psicoanálisis y marxismo que, con distintos enfoques y matices, se llevó a cabo desde antes de la Segunda Guerra mundial y hasta finales de los años setenta.

Regresando al texto de Freud, éste advertía las dificultades y consecuencias que su afirmación podía tener, por ello quiso aclarar -en una nota a pie de página- los límites y alcances que su afirmación tenía. Sin embargo, la aclaración muestra el lugar que Freud le daba a esa “nueva contribución”, que es el psicoanálisis.

Acostumbrado a los malentendidos, no considero superfluo destacar expresamente que en las reconducciones aquí propuestas no se ha olvidado la naturaleza compleja de los fenómenos por derivar, y que ellas sólo pretenden agregar un nuevo factor a los ya consabidos, o todavía no discernidos, orígenes de la religión, la eticidad y la sociedad; ese factor es el que se obtiene tomando en cuenta los requerimientos psicoanalíticos. Me veo precisado a confiar a otros la síntesis en una totalidad explicativa. Pero, esta vez, de la naturaleza de esa nueva contribución surge que en semejante síntesis ella no podría ocupar otro papel que el central, aunque se requerirá superar grandes resistencias afectivas antes que se le atribuya esa significación.(p.158)

Al final de esta nota, encontramos esa especie de conjuro que condena a aquellos que se atrevan a disentir. Si fuera el caso que, por cualquier razón, el psicoanálisis no lograra alcanzar ese “papel central” en esa síntesis explicativa, entonces se trataría de “resistencias

afectivas” que se oponen para que el psicoanálisis sea quien fundamente la explicación última del origen de la sociedad, la religión, la ética y la estética.

Esta actitud es algo que Popper advirtió con toda claridad cuando afirmaba que el psicoanálisis no contempla ninguna posibilidad de ser falsable. Popper (1968) criticaba el hecho de que Freud y otros analistas tomaran como confirmación de sus tesis las “observaciones clínicas” comparándolas con el tipo de confirmaciones que los astrólogos creen encontrar cotidianamente en su experiencia. Furia del círculo de sus practicantes el psicoanálisis es infalsable porque no es posible contrastarlo.⁶

Aquí encontramos uno de los posibles obstáculos que se pueden presentar en la búsqueda de una relación. Otro es el que se refiere al papel que juega la experiencia clínica - entendida como experiencia analítica individual- como única vía posible de acceder a la constitución de una nueva subjetividad. Este argumento es utilizado, en no pocas ocasiones, para descalificar a cualquier posible interlocutor que no cumpla con dicha condición, incluso puede llegar a ser utilizado para descalificar cualquier posible relación.

La lógica de investigación popperiana me sirve de instrumento para abrir una puerta que permite franquear ese posible obstáculo.

Recordemos que un enunciado de orden general no puede sostenerse inductivamente, es decir acumulando innumerables casos particulares. Pero un caso particular si puede falsar un enunciado general.

En ese sentido es posible suponer, como efectivamente lo afirma Pontalis (1978. p.133), que “hay análisis en los que no pasa nada”, es decir, que aquello que se espera o que se supone suceda, una experiencia subjetivante, no sucede ni con el paso de muchos años.

Esto nos lleva a sostener que la experiencia analítica -como vía para la emergencia de una nueva subjetividad- puede fracasar, es decir que tal experiencia no es infalible.

⁶ Popper se pregunta “¿qué tipo de respuestas clínicas refutarían para el analista, no solamente un diagnóstico analítico particular, sino el psicoanálisis mismo?. ¿Y alguna vez han discutido o acordado tales criterios los analistas? ¿Acaso no hay, por el contrario, toda una familia de conceptos analíticos, como el de “ambivalencia” (no quiero sugerir con esto que no haya ambivalencia), que hacen difícil, sino imposible, llegar a un acuerdo acerca de tales criterios? Además, ¿cuánto se ha avanzado en el examen de la cuestión relativa a la medida en la cual las expectativas (conscientes e inconscientes) y las teorías definidas por el analista influyen en las “respuestas clínicas” del paciente (para no hablar ya de los intentos conscientes por influir en el paciente proponiéndole interpretaciones, etc.) (p.62)

Así, podemos preguntar si no existe, dentro de las distintas formas de vida social y producciones culturales, tanto a lo largo de la historia como actualmente, algún tipo de experiencia por medio de la cual sea posible alcanzar aquel tipo de experiencia subjetivante que parece específica del análisis pero que, sin embargo, en ocasiones llega a estar ausente en la práctica del análisis.

Entre los nativos de Siberia, los Huicholes de Jalisco y Nayarit o entre los indígenas de las sierras del sur de México, en los monasterios del Himalaya, como entre los aborígenes de Australia y del Amazonas o los bosquimanos del sur de África, existen prácticas - íntimamente ligadas a su visión del mundo que podrían compararse -o considerarse como equivalentes- de lo que en occidente los especialistas llaman “experiencia analítica”. Volveremos sobre este punto en el capítulo 3.

Parece que lo dicho no viene al caso, pero si recordamos que todos los discursos articulan supuestos de fondo relativos al mundo, entonces podemos observar que las dificultades y problemas para hacer inteligibles las creencias de una cultura en otra que es diferente, o los conceptos de una teoría científica en otra que le es contraria, no son tan distintos.

En el contexto mismo del campo psicoanalítico, Pontalis (1978) reconoce que muchas veces la simple y cotidiana plática entre un cantinero y un cliente puede ser más analítica que en un análisis como tal. “A veces pienso que un médico de barrio al que se va a ver porque ‘las cosas no andan’ o el mozo de un bar con el que se charla de las pequeñas cosas de la vida, están en una posición más analítica que el analista patentado al que el ‘postulante’ rodea de entrada con: ‘mi padre...mi madre...el análisis...’, etc.”(p.134)

La creación literaria y la pictórica pueden también ser un buen ejemplo de producciones culturales en los que se constituyen procesos que generan una nueva subjetividad.

Entonces, ¿quién puede hablar en nombre del análisis como única experiencia posible?. La pregunta aunque ingenua no parece ser tan ociosa -y no sólo porque se conceda que existen otras formas de experiencia subjetivante- sino porque puede haber alguien, como lo refiere Pontalis, que a pesar de buscar la experiencia subjetivante del análisis, no logre construirla y entonces el supuesto análisis se transforma en una acción rutinaria y repetitiva.

Sin embargo ese alguien se podrá sentir autorizado para hablar del (su) análisis de una manera que incontrovertible.

Tenemos, entonces, dos afirmaciones de orden particular que, de ser concedidas, nos abren una puerta a las reflexiones que pretendo plantear. Las afirmaciones a las que me refiero son las que ya se enunciaron, esto es: a) que hay análisis en los que “no pasa nada”, y b) que hay o puede haber otras formas de constitución de la subjetividad que no son exclusivas del psicoanálisis.

Si se concede lo anteriormente dicho, entonces es posible que, por lo menos, quede suspendida la experiencia analítica como condición necesaria y suficiente para que un sujeto o una disciplina sean considerados como auténticos interlocutores del psicoanálisis.

La advertencia no es en vano, ya que hay ciertas prácticas que aparentemente buscan esa forma dialogada de intercambio que lleve a una relación consistente, pero que lo único que logran es obturarla. Es el caso de cuando se enuncian fórmulas como conjuro para eliminar o descalificar a un posible interlocutor, “es que le falta la experiencia del análisis”. Como si cualquiera -y repito, cualquiera- que se analice está, por ese sólo hecho, en mejores condiciones que cualquier otro sujeto para emitir juicios de esa naturaleza.

Hay incluso versiones que presentan el análisis como una experiencia iniciática por lo que, quien no está iniciado, es una especie de neófito que de principio está descalificado para emitir alguna opinión o juicio relativo al psicoanálisis, ya sea en el sentido de un acercamiento o relación, o bien si se trata de marcar límites y dificultades entre el psicoanálisis y otro campo disciplinario.

En sentido inverso pero conservando la misma actitud hay quienes, por considerarse “iniciados”, se autorizan para hablar casi de cualquier cosa, ciencia, filosofía, literatura, religión, etc.

Otra de las prácticas que va en dirección del psicoanálisis a otros campos disciplinarios - así como a las demás producciones culturales- y que llega a constituirse también en un obstáculo, es el llamado “psicoanálisis aplicado”.

Aquí conviene hacer una pregunta, ¿cuál es la forma de relación que puede tener el psicoanálisis con otros campos disciplinarios y agentes culturales que no sea una forma de “psicoanálisis aplicado”?

Por lo dicho renglones arriba -nuestra primera afirmación particular- es posible pensar que “psicoanálisis aplicado” no es exclusivo de aquellos análisis que se hacen de textos, pinturas y películas, sino que también se presenta en el seno mismo de ese artificio que se produce cuando expresamente se acuerda la relación analista-analizante.⁷

Con todo lo anterior quiero decir dos cosas. Primero, que la afirmación de que la experiencia analítica sea considerada como condición necesaria y suficiente para que alguien sea un auténtico interlocutor entre el psicoanálisis y otras formas de producción cultural no es una verdad incontrovertible, sin embargo se constituye en un obstáculo para establecer cualquier intercambio. En segundo, si bien es cierto que cada producción cultural y campo científico tienen sus propios supuestos, criterios y prácticas, no por ello son necesariamente inconmensurables, por lo que es posible una relación en la que alguno de ellos -o ambos- tenga nuevos desarrollos. Quedaría aun pendiente determinar bajo qué condiciones es posible dicha relación.

Por ello considero como necesario que quien esté dispuesto a participar en un diálogo o pretenda una relación consistente, tenga un conocimiento lo más amplio y preciso, no solo de su propio campo disciplinario sino del campo con el que pretende relacionarse, de las características y condiciones bajo las cuales cada uno construye su propio discurso. O por lo menos, como lo plantea Kuhn (capítulo 4), que la comparación de un paradigma con otro, sea más bien una tarea de interpretación, esto es, que quien pretenda hacerlo esté dispuesto a llevar un proceso de aprendizaje similar al que tiene lugar cuando se aprende una segunda lengua -o cualquier otra lengua distinta a la que se domina- es decir, hacerlo como cuando aprendió la propia. Y no simplemente traducir a la propia los conceptos y las unidades lingüísticas de ese universo distinto al propio, ya que al hacerlo corre el riesgo de que se pierda todo el sentido y significación que esa lengua tiene en su propio ámbito. El siguiente ejemplo ilustra el riesgo al que me refiero. “Cuando estaba yo en takinwits, un poblado tseltal, llevé a cabo un pequeño censo, una de cuyas preguntas era. “¿qué otro trabajo tienes además del cultivo de tu campo?”. Pues bien, me quedé extrañado cuando nadie respondió

⁷ Es importante tener presente que cuando decimos psicoanálisis nos referimos por lo menos a tres niveles, el clínico, el teórico y el epistémico. Esta distinción de niveles es solo un recurso para facilitar ciertos acuerdos iniciales, no indica ni tampoco sugiere una independencia de cada uno de los niveles.

a esa pregunta. Varios días después pregunté en qué trabajaba un individuo: “No trabaja” - me respondieron “Entonces de qué vive” “Compone radios y otros aparatos, pero no trabaja, porque no tiene tierra”. (Maurer 1996, p.121)

Por eso considero el problema de la relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios como un problema de interpretación, en el sentido que vimos renglones arriba. Con esto me parece que piso el terreno de la reflexión epistémica.

Este terreno es propicio para hacer algunas puntualizaciones acerca de las condiciones sobre las que es posible o no una relación entre campos disciplinarios distintos. Este terreno -que considero propicio- tal vez sea considerado por algunos como totalmente irrelevante, sin embargo me parece que es de la mayor importancia.

Tomando como pretexto una idea de Rolando García -acerca de la filosofía de los científicos y la ciencia de los filósofos- expuesta en la introducción que hace a *Ciencia y Filosofía: Tres ensayos* (García Ramos, J. Ruy Pérez Tamayo y Viniegra, L. 1984. ps. 13-21), trataré de aclarar esta idea. Aunque las afirmaciones a las que me referiré más adelante pueden parecer algo meramente anecdótico por la dificultad que tiene documentarlas -ya que lo común es que se hagan en conversaciones personales y no públicamente- pienso que son útiles para caracterizar ciertas actitudes que algunos psicoanalistas -ficticios- tienen respecto a la reflexión epistémica.

De esta manera, le voy atribuir a psicoanalistas ficticios una serie de afirmaciones y supuestos que muestran ciertos puntos de vista que estos especialistas pueden llegar a tener cuando opinan de una posible relación entre epistemología y su propio campo.

Lo que pretendo es exponer algunos lineamientos que pueden ampliar mi opinión respecto a las dificultades o riesgos que pueden presentarse cuando se trata de enlazar al psicoanálisis con otra disciplina, en este caso la epistemología.

Dicho lo anterior, se puede decir que hay quienes -psicoanalistas- llegan a considerar que las cuestiones relativas a la teoría del conocimiento, la fundamentación de los conceptos y la historia de la ciencia, son preocupaciones ajenas a su práctica clínica, que estos asuntos pertenecen al campo de la discusión lógica o filosófica y por lo tanto dichas cuestiones son

La anterior aclaración viene al caso porque un interés que tenemos se refiere a las condiciones de posibilidad del objeto psicoanalítico mismo, lo que nos lleva a acentuar el nivel epistémico, para aclarar lo mejor posible qué condiciones favorecen el diálogo del psicoanálisis con otros discursos y producciones culturales.

ajenas a su práctica. Quienes así lo consideran, suponen que es en la clínica -y sólo ahí- donde se encuentra la razón de ser de su campo disciplinario y la fuente de toda inspiración para sus posibles desarrollos. Concediendo dicho supuesto, el simple hecho de decir que son cuestiones ajenas no es argumento suficiente para dar cuenta del porqué sostienen ese supuesto. Aducir la singularidad de la experiencia y objeto analíticos, no dice nada acerca de esa autosuficiencia incontrovertible.

La afirmación de fondo que se encuentra en esta posición, es que los problemas de epistemología y de historia de la ciencias no constituyen ni tienen una relación con la actividad central del psicoanálisis que es, precisamente, la clínica.

Continuando con esta idea, se puede decir también que hay analistas para quienes los problemas relativos a la manera en que, por ejemplo, la ciencia evalúa y justifica sus logros, realmente no forman parte del campo psicoanalítico, mucho menos de su práctica clínica. Para ellos existe una ruptura entre la práctica clínica (el hablar libremente del analizante así como los silencios de ambos y las intervenciones del analista) y los supuestos de fondo en que dicha práctica se sostiene, en este caso dichos supuestos -al ser considerados como generales y abstractos- nada tienen que ver con la clínica. Suponen que pueden seguir desarrollando su práctica ignorando -sin acercarse siquiera- la problemática de los supuestos de fondo. El hecho de que tengan conocimiento o no de los problemas y de las discusiones que se generan en torno al problema del conocimiento científico, no les resulta relevante, si acaso tienen noticia de ello, el único valor o sentido que le dan es el de “incrementar su cultura general”.

Habría también otros representantes del psicoanálisis, que acepten que algunas de las cuestiones relacionadas con la teoría del conocimiento y la historia de las ciencias les conciernen, pero sin saber bien de qué manera. Sin embargo -y esto es lo más grave- se muestran como plenamente autorizados para opinar sobre estos asuntos. Esto los lleva a subordinar aquellos puntos de vista que versan sobre los supuestos onto-epistemológicos de la ciencia a lo largo de su historia, a los hallazgos obtenidos en la práctica clínica. Lo dicho por Freud en “tótem y tabú” es un ejemplo.

Los casos más extremos los encontramos en expresiones del tipo “Aristóteles era lacaniano”,⁸ afirmaciones que se hacen sin reconocer que -solamente por el simple hecho de decirlas, además del completo anacronismo- se requiere de un conocimiento, estudio y reflexiones tan especializados y detallados que cualquier psicoanalista prácticamente no tendría el tiempo suficiente para dedicarse seriamente a esa tarea y al mismo seguir comprometido con el psicoanálisis.

De cualquier manera, en ambos casos estos personajes ficticios estarían aceptando “sin reconocerlo” que su trabajo clínico es único, autosuficiente y perenne, es decir, que ellos se dedican exclusivamente (parafraseando la idea de ciencia normal) a desarrollar una “clínica normal”.

Si las dos posiciones descritas anteriormente tienen sentido, entonces puedo decir lo siguiente; quienes comparten la primera no llegan a percatarse de las concepciones y compromisos onto-epistémicos implicados en su actividad práctico-clínica (y también teórica). En cambio los segundos pueden llegar a reconocer esos compromisos pero a condición de traducirlos a su propio punto de vista, sin preocuparse ni tampoco dándole la debida atención a las tradiciones y disciplinas que se han dedicado a elucidar la importancia y consecuencias que tienen -y han tenido- los supuestos onto-epistemológicos.

Las consecuencias que puede llegar a tener -en un psicoanalista- una actitud de desdén por los problemas más generales son graves, ya que “sin saberlo” repercute directamente en su práctica clínica. Lo que sucede durante el acto analítico no se entiende si no es teniendo como trasfondo esos supuestos más generales.

Una de esas consecuencias es, por ejemplo, el riesgo de sustancializar los conceptos, es decir, concebir el mundo como compuesto por signos primarios y absolutos que tienen un significado fijo, tal puede ser el caso de conceptos como inconsciente o transferencia. No es el hecho de que sea suficiente con distinguir diferentes concepciones sobre la transferencia y sus consecuencias en la clínica, sino de los compromisos que se adquieren cuando, por ejemplo, se hace de la transferencia un signo universal del mundo, válido para cualquier tiempo y lugar.

⁸ Una expresión de este tipo la encontramos *Apertura Cuadernos de Psicoanálisis* número 1 pág. 48.

3.- LA NATURALEZA DEL OBJETO ANALÍTICO Y EL DISCURSO.

El campo psicoanalítico no está conformado por afirmaciones acerca del mundo externo o por enunciados sobre el estatus empírico de procesos y entidades del mundo natural. Por tal motivo, los conceptos psicoanalíticos así como los fenómenos a los que dichos conceptos hacen referencia no pueden ser “verificados” o “corroborados” mediante la comunicación interpersonal de la misma manera en que lo hace, por ejemplo, la biología o la química.

Como en otros campos disciplinarios -pero especialmente en éste- no hay “evidencia” a la cual recurrir cuando se tiene que valorar el contenido de una afirmación, o cuando se tiene que elegir entre puntos de vista incompatibles. Como se trata de afirmaciones acerca de la constitución y funcionamiento psíquicos -en donde se acepta la conjetura de un psiquismo inconsciente- entonces parece que en principio cualquier afirmación se sostiene solamente por el número, la fe y energía vocal de sus partidarios.

Sin duda, el psicoanálisis ha puesto al descubierto las características relevantes de la vida psíquica inconsciente, pero no se puede pensar que ha agotado todo lo que ella encierra. No es exagerado decir que el psiquismo inconsciente es más vivo e ingenioso de lo que el mejor especialista (médico, teólogo, chaman, artista, psicoanalista, etc.) pueda imaginar.

Si bien es cierto que la doctrina y el método psicoanalíticos no pretenden alcanzar un saber definitivo y universal sobre la vida psíquica inconsciente -en ese sentido hay una permanente apertura acorde al objeto analítico- también lo es el hecho de que esa tentación es recurrente o compulsiva.

En este capítulo se harán algunas puntualizaciones sobre esta peculiar característica y también sobre algunas de las consecuencias que esto tiene, como por ejemplo, el hecho de que hay una diversidad de teorías en el campo psicoanalítico.

Comenzaré presentando la tesis de Foucault acerca del discurso. Esto me permitirá puntualizar la idea de discurso psicoanalítico.

Al mismo tiempo que se hace esa puntualización, abordo la cuestión de la naturaleza del objeto analítico y cómo éste depende de un decir. S. Cottete y Ph. Julien son los autores que ofrecen la base sobre la cual trataré de hacer algunas precisiones.

Posteriormente, y continuando sobre el hilo del discurso, paso a señalar un punto relevante sobre la formación de psicoanalistas.

Finalmente se hacen algunos comentarios acerca de la diversidad de teorías en psicoanálisis.

El Discurso.

Cuando Foucault (1966) nos habla acerca de cómo, con 60 años de distancia, dos médicos describen de muy distinta forma partes internas de cuerpos que observaron, se pregunta ¿por qué una descripción nos parece más precisa y con apoyo perceptivo que su antecesora?, ¿cómo es que en tan pocas décadas se ha dado tal cambio?.

Sostiene que no se trata de un cambio en el umbral de lo visible e invisible o un nuevo descubrimiento acerca de los valores absolutos de lo visible, sino que “la relación de lo visible con lo invisible, necesaria a todo saber concreto, ha cambiado de estructura y hace aparecer bajo la mirada y en el lenguaje lo que estaba más acá y más allá de su dominio.”(p.5)

Para Foucault (en este libro) hay una región en la cual las “palabras” y las “cosas” no están aún separadas, donde todavía se pertenecen -a nivel del lenguaje- manera de ver y manera de decir. Esta región forma parte del mundo de tal suerte que, en todo caso, podrá cambiar la distribución originaria de las cosas visibles e invisibles, pero no la alianza entre ver y decir. En esta alianza decimos lo que vemos, pero lo que vemos lo vemos así por lo que decimos.

En este sentido es que “Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho.”(p.10).

Pero entonces, ¿cuál es el uso que podemos dar a las palabras?. No es otro que el comentario, es decir, interrogar al discurso sobre lo que éste dice y ha querido decir. Conviene por lo tanto precisar la idea de lo que Foucault llegó a concebir como discurso

De acuerdo a Manfred Frank (1990), para Foucault el discurso se sitúa entre un sistema lingüístico con normas y reglas gramaticales, y una utilización meramente individual del lenguaje. Si bien el discurso no acepta reglamentaciones rígidas, tampoco se trata de

simples combinaciones singulares de palabras puesto que se trata de manifestaciones intersubjetivas.

Por otro lado, el sentido de los discursos no se agota en el de las reglas gramaticales -que en un sistema lingüístico tienen fuerza de obligación- en la medida en que el discurso procede de una libertad que, aún sin estar desprovista de reglas, no puede agotarse en el sentido de las reglas gramaticales.

Esta posición intermedia es la que le da su dimensión propia al discurso: son todas aquellas ideas abstractas, incluso metafísicas, pero que configuran las actividades intelectuales, científicas y políticas que determinan las prácticas -especialmente lingüísticas- que se realizan individual y colectivamente.

Ahora bien, si el discurso es ese orden simbólico que permite a todos los miembros -que fueron socializados bajo su autoridad- hablar y obrar juntos, esto supone entonces que hay un orden del discurso; en qué consiste ese orden es lo que a continuación veremos.

En otro lugar, Foucault (1970) hace ver que la producción del discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por procedimientos que tienen por función conjurar poderes y peligros que atenten contra el propio discurso. Uno de esos procedimientos es el que trata de determinar las condiciones de su utilización. Esto quiere decir que nadie puede entrar en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo. De esta forma el discurso mismo ejerce su propio control, excluyendo a quien no cumple con las exigencias por él impuestas.

Ahora bien, un discurso no permanece por siempre, por lo tanto hay cambios. Pero a pesar de los cambios, lo que se conserva -en todo caso- es la alianza entre ver y decir, pero la distribución originaria de las cosas visibles e invisibles se transforma de tal manera que de un discurso a otro se ven cosas distintas.

Pero también, aunque de distinta manera, cada discurso genera sus propios procedimientos de control para ponerlo a salvo de las desviaciones y peligros que atenten contra él.

Se puede decir entonces que, si bien cada discurso conlleva su propio orden, no hay necesariamente un sólo orden para todos los discursos.

Con lo visto hasta ahora podemos precisar la idea de discurso, especialmente en relación al campo psicoanalítico. Si el discurso tiene como fronteras un sistema lingüístico con normas y reglas gramaticales, por un lado, y una utilización meramente individual del lenguaje que no acepta reglamentaciones rígidas, por otro (aunque tampoco se trata de simples combinaciones singulares de palabras), entonces podemos distinguir dos niveles que aunque están entrelazados es posible diferenciar.

Tenemos entonces, que Discurso -con mayúsculas- estaría referido a todas aquellas ideas abstractas, incluso metafísicas, que configuran las actividades intelectuales, científicas, culturales, etc., que determinan las prácticas individuales y colectivas. Este Discurso es el que hace frontera con las normas y reglas de un sistema lingüístico.

Por su parte, discurso -con minúscula- estaría del lado de la utilización individual del lenguaje, que goza de una libertad que, sin estar desprovista de reglas, no puede agotarse en ellas. Este decir individual no puede dejar de estar referido también al Discurso.

Hay entonces un conjunto de ideas, creencias y valores que tienen una contraparte lingüística con reglas sintácticas y semánticas por un lado, y un uso individual de esa lengua que puede incluso utilizarse para hablar de las propias palabras que expresan esas creencias y valores.

Como estos dos niveles se entremezclan y superponen con solo decir discurso es suficiente para saber a que me refiero.

Ahora bien, si al Inconsciente le atribuimos un estatus de objeto de conocimiento, este objeto es inseparable del(los) discurso(s) que se pronuncie(n) sobre él. Si de alguna manera se puede hablar de inconsciente -sin caer en una ontologización o sustancialización del concepto- no se trata de aquél que, por ejemplo, nos hace pensar la metapsicología -con los puntos de vista tópico, económico y dinámico- o como un mundo psíquico poblado de entidades, sino que este psiquismo inconsciente tiene que verse a la luz del esfuerzo de Freud por ordenar un nuevo campo de inteligibilidad.

Cuando Freud (*La interpretación de los sueños* cap. II. ps. 118-24) presenta su propio método de interpretación de los sueños, lo distingue de aquellos procedimientos de interpretación populares; el simbólico y el de desciframiento. El primero toma el contenido de cada sueño en su totalidad y procura sustituirlo por otro contenido, comprensible y

análogo en ciertos aspectos; el ejemplo que Freud ofrece es la historia bíblica de la interpretación dada por José al sueño del Faraón de las siete vacas gordas, después de las cuales vendrían siete vacas flacas que devoran a las primeras. El significado es la predicción de siete años de hambre, que habrían de consumir la abundancia que otros siete de próspera cosecha produjeran en Egipto.

El segundo es el método de desciframiento y trata el sueño como una especie de documento secreto donde cada signo puede ser sustituido, mediante una clave prefijada, por otro de significación conocida. Si se ha soñado con una 'carta' y luego con un 'entierro', y se consulta una tradicional "clave de los sueños", se encuentra que hay que sustituir 'carta' por "disgusto" y 'entierro' por "boda". Lo que destaca Freud de este procedimiento es que el trabajo de interpretación no recae sobre la totalidad del sueño, sino separadamente sobre cada uno de los componentes, como si el sueño fuese un conglomerado, en el que cada fragmento requiere de una especial determinación.

Freud reconoce la imposibilidad de emplear cualquiera de esos dos métodos populares en el tratamiento psicoanalítico ya que ni hay símbolos universales con significado único, ni tampoco se puede dar crédito a un 'libro de los sueños' que contiene 'claves fijas' para descifrar todos los sueños. De acuerdo a su propio método, lo que hace Freud es pedirle a sus pacientes que digan -en referencia a fragmentos de un sueño relatado- las ocurrencias que atraviesen su pensamiento; ni símbolos ni claves fijas, la interpretación viene dada por lo dicho en las asociaciones del propio soñante.

Sin embargo, en los apartados D. y E. *El miramiento a la figurabilidad y La figuración por símbolos en el sueño. Otros sueños típicos* (ibídem. cap. V. p.s 345-406), le concede a los símbolos en el sueño un importante lugar.

La figuración -al igual que la condensación y el desplazamiento- forma parte del trabajo del sueño, es decir, se trata de una "distorsión" en la que se sustituyen todas las relaciones lógicas entre los pensamientos oníricos por sus equivalentes figurales, por imágenes plásticas. Esta permutación de la expresión lingüística de los pensamientos del sueño por su equivalente figural, permite establecer con mayor facilidad los contactos e identidades que el trabajo del sueño requiere. Dice Freud. "*el miramiento por la figurabilidad dentro del peculiar material psíquico de que se sirve el sueño*, y que consta entonces, la más de las

veces, de imágenes visuales. Entre los diversos anudamientos colaterales de los pensamientos oníricos esenciales se prefieren los que permiten una figuración visual, y el trabajo del sueño no ahorra esfuerzos para refundir tal vez primero los pensamientos abstractos en otra forma lingüística, aún la más insólita, con tal que posibilite la figuración y así ponga fin al aprieto psicológico del pensamiento estrangulado”. (ps. 349-50)

Es en referencia a las representaciones que sirven para simbolizar al cuerpo, que Freud encuentra la relación entre figuración y simbolismo. De esa manera es que le concede importancia a los símbolos sexuales en el sueño, como es el caso del simbolismo arquitectónico para los genitales; pilares y columnas que significan piernas o puertas que sugieren alguno de los orificios del cuerpo. Aunque no todos los símbolos en el sueño son de orden sexual, sí son los más comunes, dice Freud:

Quando uno se ha familiarizado con el generoso empleo que del simbolismo se hace en el sueño para la figuración del material sexual, por fuerza se preguntará si muchos de estos símbolos no aparecen, como los <estenogramas> de la taquigrafía, con un significado establecido de una vez para siempre; y uno se ve tentado de bosquejar un nuevo libro de los sueños siguiendo el método del descifrado. Frente a ello debe observarse: Este simbolismo no pertenece en propiedad al sueño, sino al representar inconsciente, en especial del pueblo; y más completo que en el sueño lo hallaremos en el folklore, en los mitos, sagas y giros idiomáticos, en la sabiduría del refranero y en los chistes que circulan en el pueblo. (ibídem. p.357)

Esta cuestión, que Freud aborda abiertamente, plantea el problema de la existencia de símbolos universales con un significado fijo, de tal suerte que el mismo Freud se siente tentado a componer una nueva “clave de los sueños”. Esto llevaría a considerar el inconsciente como algo dado, como una entidad situada en lo profundo de la subjetividad y que es el depósito de contenidos que el análisis hace emerger. En otras palabras, hacer del inconsciente un lugar en el que habitan símbolos con un significado establecido de una vez para siempre, es sustancializar el concepto de inconsciente. Si bien Freud parece estar a la deriva, es consistente en la salida que propone; la interpretación de un sueño no puede quedar al capricho o arbitrariedad de quien interpreta, esto es, no se puede prescindir de las ocurrencias y las libres asociaciones que el soñante profiera. Además, el trabajo del sueño no elabora los símbolos en todo caso se sirve de ellos como si fuesen frases hechas, de ahí su identidad con ciertos giros idiomáticos, refranes y proverbios así como con los chistes. De esta forma, a pesar de que en los sueños de distintos sujetos aparezcan de manera recurrente las mismas imágenes -sueños típicos- la interpretación analítica del sueño radica

en las ocurrencias libres del soñante, en la *expresión lingüística* de esas ocurrencias y no conforme a un significado previo.

Vemos, entonces, que aún en este caso extremo reconocido por Freud, la naturaleza del inconsciente se encuentra en el *decir* de un sujeto -el soñante- frente a otro, el analista, con base en un acuerdo previo y bajo una situación artificial. Dicho acuerdo radica en la aceptación del sujeto de decir todo lo que se le ocurra.

El inconsciente no tiene una existencia en sí, puesto que no existe como realidad previa al hecho de hablar, el inconsciente se produce por el hecho mismo de hablar, pero haciéndolo en presencia del otro al que se le habla. La realidad del inconsciente es la realidad del “decir”. Por ello no preexiste al hecho de hablar, sino que se produce a partir de la instauración de la situación analítica.

El Discurso psicoanalítico, entonces, no puede estar separado de la práctica, ambos forman parte de ese esfuerzo de inteligibilidad del psiquismo inconsciente.

Así, podemos entender que, como esfuerzo de inteligibilidad, la metapsicología no es una construcción teórica añadida, sino que pertenece a aquellos supuestos que determinan la propia experiencia y práctica clínica. Es decir, el esfuerzo está orientado a establecer las condiciones de una forma de desciframiento del psiquismo inconsciente.

No me refiero a las condiciones -para el desciframiento de una realidad psíquica- de un análisis en particular, sino a las condiciones de cualquier análisis.

Es así que el Inconsciente no existe por sí mismo -como sustancia- y de una vez para siempre, sino como una realidad construida y descifrada en la práctica analítica -establecida ésta por medio de un artificio- y que sólo puede definirse a partir de la palabra. La palabra dicha bajo las condiciones -artesanales y artificiales- de la práctica analítica.

Por eso el inconsciente es relativo tanto al Discurso psicoanalítico como a lo que dicen, en la situación analítica, el analista y el analizante. Estos decires, además de suscitar el acto analítico de la certidumbre subjetiva, son los que enlazan Discurso y discursos.

En este sentido, es que se puede decir que el Discurso psicoanalítico es una hermeneútica trascendental -en el sentido kantiano- por medio de la cual se constituye la realidad del inconsciente y que a la vez determina aquellos decires concernientes al psiquismo inconsciente.

La realidad del inconsciente es entonces relativa tanto a la presencia del analista, como al discurso que delimita el propio campo psicoanalítico. Con esto se establece la inteligibilidad -y los límites de esa inteligibilidad- de toda afirmación referente a la realidad del inconsciente.

Sobre esta base es posible rechazar cualquier pretensión de extender el concepto fuera de esos límites, so pena de caer en una sustancialización del concepto de inconsciente.

No hay que olvidar que también hay un decir (discurso) de los analistas -aunque no es exclusivo de ellos- acerca del Discurso. De ahí la importancia del discurso sobre el Discurso.

La naturaleza del objeto analítico.

Una afirmación hecha por Serge Cottet -en ocasión de una conferencia que pronunció en la UNAM (1989) es con lo que inicio este apartado. Dijo Cottet en ese momento “Hay que indicar que el porvenir del Inconsciente depende del discurso psicoanalítico, de lo que podemos prever, de lo que podemos decir del Discurso Psicoanalítico”.

En esta breve afirmación Cottet utiliza en dos ocasiones la expresión “discurso psicoanalítico”. En la versión escrita de la conferencia, la segunda expresión aparece con mayúsculas.

Tal afirmación la explica de la siguiente manera; al no ser una entidad o sustancia eterna, el Inconsciente es susceptible de cambiar y dicho cambio depende del discurso psicoanalítico, es decir, de lo que los analistas dicen acerca de su objeto. Este decir de los analistas es lo que, a su vez, constituye el Discurso Psicoanalítico como un campo disciplinario.

De tal suerte que el Discurso Psicoanalítico consiste en lo que los propios analistas dicen del Inconsciente, pero ese decir se encuentra controlado por el Discurso mismo, que excluye a quien no cumple con las exigencias por él impuestas.

Que el objeto psicoanalítico sea relativo a lo que de él dicen los analistas, y que este decir, a la vez que constituye el Discurso Psicoanalítico es controlado por este, plantea un problema que tratare de aclarar, especialmente en lo que se refiere al asunto de la relación del psicoanálisis con otros campos.

Pero antes quiero insistir en esa naturaleza peculiar del objeto analítico.

Si al Inconsciente le podemos reconocer una realidad, esto es, que de alguna manera existe efectivamente, esa realidad es inseparable del(los) discurso(s) que se pronuncia(n) sobre él. Los discursos hacen posible la constitución misma del objeto 'Inconsciente', por lo tanto, repetimos, éste es relativo a los discursos que lo sostienen y no se refiere a una entidad localizada o localizable en una realidad íntima y/o suprasensible de los sujetos.

Cottet dice, "Hay un nexo entre inconsciente y discurso del ambiente..., el inconsciente es exterior y no es la 'intimidad' del sujeto. Existe si se le escucha, es en el lenguaje en donde tiene la posibilidad de existir".

Las condiciones de posibilidad dependen de un artificio para la escucha, es decir no son naturales y es bajo estas condiciones artificiales que se encuentra la naturaleza peculiar de la escucha analítica. Por eso el concepto de inconsciente incluye al psicoanalista dentro de ese artificio.

Por ello, la naturaleza peculiar de la escucha analítica tiene efectos sobre la estructura del Inconsciente. Este es el sentido que tiene la afirmación de que el Inconsciente es lo que los analistas dicen del Inconsciente.

Con esto se muestra la naturaleza discursiva del objeto psicoanalítico, ya que no se trata de una sustancia o entidad -a la manera de un signo primario del mundo- válida para cualquier tiempo y lugar. El inconsciente no tiene una existencia en sí, puesto que no existe como realidad previa al hecho de hablar, el inconsciente se produce por el hecho mismo de hablar, pero haciéndolo en presencia del otro al que se le habla. La realidad del inconsciente es la realidad del "decir". Por ello no preexiste al hecho de hablar, sino que se produce a partir de la instauración de la situación analítica.

La propuesta de Julien.

La Introducción del libro *El retorno a Freud de Jaques Lacan* (1992) de Phillipe Julien puede considerarse como un manifiesto epistémico de lo que es actualmente el campo psicoanalítico.

Según Julien la enseñanza que Lacan llevó a cabo a lo largo de casi treinta años cumplió con una función de transmisión. Comprometido con su "consigna de retorno a Freud", la presencia de Lacan fue necesaria para esta enseñanza-transmisión.

Así como no hay psicoanálisis sin psicoanalista, así también en la enseñanza de Lacan “Hay una necesaria relación del decir a lo que es dicho, necesidad que hasta hoy es intrínseca al psicoanálisis y su transmisión” (p.2).

Para Julien, la muerte de Lacan es un golpe que mete en el olvido un “retorno a Freud”, porque ese retorno que Lacan se impuso como consigna se cumplía mientras Lacan estaba vivo y llevaba a cabo su enseñanza, pero con su muerte se llega a un punto decisivo para el psicoanálisis y el discurso psicoanalítico; el pasaje al “después de Lacan”.

Porque lo importante no es solamente qué decir después de la muerte de Lacan sino qué decir respecto al sentido que tiene el “después-de-Lacan”, ya que no se trata simplemente de un orden cronológico y lineal en el que es primero Freud, luego Lacan y en un tercer tiempo “el después de Lacan”.

Julien sostiene que el “después-de-Lacan” consiste en una doble vuelta que es una doble negación. Operación que si no se lleva a cabo cierra un círculo en el que doctrina y clínica quedan sustancializados, como signos primarios o forma de un saber “que de antemano está allí”.

Esta doble negación es sobre dos ideas. En la primera, el retorno de Lacan a Freud es concebido como una superación de las cuestiones que Freud dejara en suspenso, por ejemplo sobre el fin del análisis, sobre el yo y el sujeto de conocimiento, etc., dándoles respuesta y prolongando lo que Freud solo inaugurara. “En síntesis, Lacan sería el retorno de Freud y habría vuelto inútil al texto freudiano en sus lagunas, reemplazándolo por un texto sin lagunas. Tal es la postura de aquél para quien el psicoanálisis de hoy sería Lacan o nada.”(p.10).

Esta vuelta que sustituye al texto freudiano, por estar integrado en el texto lacaniano, supone que por primera vez hay teoría “en el sentido antiguo, es decir esfera, esfera que ilumina la práctica, incluyéndola en ella.”(p.11). Es entonces la esfera, como vuelta única, la primer negación que es necesario hacer para situarnos en un “después-de-Lacan” que no sea el del tercer tiempo lineal.

La segunda vuelta parte del supuesto de que el texto freudiano haría del freudismo círculo cerrado, saber que está allí y que Lacan abriría con sus preguntas, pero para dejarlo abierto.

El movimiento es contra todo dogmatismo que implica ese círculo cerrado. Retornar a Freud es volver a poner en juego todo el descubrimiento, pero no por el objeto mismo, es decir, el inconsciente. La razón de este movimiento de apertura sin posibilidades de cierre, es que Freud nunca pudo escribir acerca de aquella experiencia original de la que surge el psicoanálisis (el amor de Freud por Fliess), el hallazgo permanece escondido ya que Freud, al tratar de traducir esa experiencia, lo único que logra es traicionarla. Así, retornar al texto freudiano es regresar a las fuentes, que no son otras que aquella experiencia original. El trabajo entonces, bajo esta perspectiva es “renovar sin cesar la significación mediante una búsqueda siempre abierta, o sea una hermenéutica.”(p.12).

Esta doble vuelta se presenta respectivamente bajo la figura de la esfera como vuelta única y la espiral que no se cierra.

Frente a esta doble vuelta Julien plantea una doble negación que tiene como supuesto central que el retorno a Freud de Lacan habrá sido freudiano. Esta forma de enunciarlo en futuro anterior (o futuro perfecto), es la que igualmente puede definir un “después-de-Lacan” que no sea bajo las figuras de la esfera y la espiral.

Dice Julien “De este modo, hoy, el retorno a Freud de Lacan se presenta bajo la figura de la esfera o del espiral, en la medida en que para nosotros no es verdaderamente freudiano. Por el contrario, habrá sido freudiano si por nuestro decir engendramos esa doble vuelta cerrada, ese ocho interior que leído en tres dimensiones instaure un espacio vacío, una separación específica entre la primera y la segunda vuelta.”

En seguida, agrega lo que para él es la tarea que tienen enfrente el psicoanálisis y los psicoanalistas “Tal es nuestra tarea ahora en este pase, es decir ese pasaje a operar en el después-de-Lacan, de modo que lo imposible, es decir, la doble exclusión de la esfera y del espiral, determine para nosotros una certeza.”(p.12)

El procedimiento que, según Julien, sigue Lacan para llevar a cabo su “designio” es un claro ejemplo de como es posible engendrar ese “ocho interior que leído en tres dimensiones instaure un espacio vacío” que nos sitúe en el habrá sido.⁹

⁹ La operación que define este designio está contenida en un procedimiento que consta de cuatro puntos.

“1. Tomar el texto freudiano en su conjunto como un *decir* de Freud dirigido, más allá de su muerte, a los analistas y también a todos aquellos no analistas que en la cultura tienen la preocupación por las exigencias de la comunicabilidad científica.

Lacan con su presencia sostiene, rectifica, confirma y desarrolla el sentido de ese retorno a Freud. El pasaje al después-de-Lacan quiere decir que la presencia y el trabajo del psicoanalista “habrá sido” esto o aquello.

El retorno a Freud de Lacan es una renovación que, como encuentro fallido, no hace religión, re-ligio. Es fallido porque el campo abierto por Freud es el del inconsciente, es decir un campo que por naturaleza se pierde, que apenas abierto se cierra. Por ello la discordancia irreductible entre dar cuenta de la experiencia analítica y la experiencia misma. Cada vez que se intenta poner en palabras la experiencia analítica, el intento falla porque de lo que se trata no es del orden de lo teórico ni del sentido, que se comunique por medio del lenguaje, sino de lo que se evoca *en* el lenguaje.

Es en ese punto que el retorno de Lacan a Freud habrá sido freudiano. “Es sobre ese punto, ahora, después del silencio de Lacan, que por nuestra presencia manifestamos si ese retorno fue freudiano o no.”(p.8)

Ya no se trata de lo que se cumplía poco a poco, día a día con Lacan. De ahora en adelante se trata de decir lo que es para los analistas el retorno a Freud, ya no más con Lacan, sino de Lacan. Ello depende del decir de los analistas. De ese decir resultará que el retorno mismo sea freudiano, es decir una alianza fallida, no con cualquier falla, sino con aquella misma del inconsciente freudiano.(p.9)

El decir de los analistas, si atendemos lo dicho por Julien en el sentido de que el decir de Freud no solamente está dirigido a los analistas sino también a quienes están preocupados

2. Tomar el texto freudiano como un decir-verdadero, es recibirlo como una palabra que nos interroga y convoca a una respuesta. ¿Cómo nos interroga?. Por lo que en el texto mismo está marcado en hueco, como ausencia y laguna. En efecto, por ser el inconsciente el sentido del descubrimiento de Freud, éste no se agota en el informe clínico o metapsicológico que nos diera... En suma, el texto no dice todo, y desde allí nos interroga aún más de lo que lo interrogamos.

3. Tomar así al texto es obligarlo a responder *él mismo* a las preguntas que plantea, por una exégesis, por el acto de “hacer-salir” (ex-égesis) de ese texto, otro. Es tomarlo en su dimensión de transferencia en el primer sentido que le diera Freud, es decir de cambio de lugar de inscripción, como para un giro bancario. Dicho de otro modo, hay que leer el texto freudiano no sólo como texto analítico sino analíticamente, según los procedimientos y las reglas de inscripción del inconsciente.

4. Leer así el texto freudiano, dándole una secuencia de transformaciones, es instituir una *diferencia* entre el acto de Freud dándonos su mensaje y el campo que Lacan abre y limita al mismo tiempo por una nueva escritura. Esta heterogeneidad que es la diferencia instaurada por el retorno mismo, se indica por la distinción de los nombres propios: retorno a *Freud de Lacan*. Dos nombres propios. En efecto, esta nueva escritura se elabora y se mantiene por la presencia física de un analista que habla y escribe desde su nombre: Lacan.”(ps.6-7)

por la comunicabilidad científica, puede estar afectado por otros discursos y campos disciplinarios, ya que no es posible pensar en una frontera natural entre doctrina y clínica.

Formación y discurso.

Pero, ¿con base en qué, es que hablan los analistas del Inconsciente?.

Después de lo dicho la pregunta puede parecer ociosa, además de que la respuesta parece obvia, pero de las respuestas que se puedan dar se derivan distintas consecuencias.

La respuesta más inmediata es que hablan con base en su formación misma que, en la versión mas simple se refiere a que, por un lado, el analista pasó por la experiencia de un análisis y que, por otro, se dio a la tarea de estudiar las obras y la producción escrita de Freud y otros psicoanalistas. Tal como llegó a decirlo Freud (1919) de manera muy simple:

la orientación teórica que le es imprescindible la obtiene mediante el estudio de la bibliografía respectiva y, más concretamente, en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, así como por el contacto personal con los miembros más antiguos y experimentados de estas. En cuanto a su experiencia práctica, aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el control y guía de los psicoanalistas más reconocidos. (p.169)¹⁰

¿Pero cómo y dónde tiene su origen la formación de los psicoanalistas?, ¿cómo es que comenzaron a surgir los primeros psicoanalistas que escriben y que también analizan a futuros psicoanalistas?.

Una indagación retrospectiva y lineal nos llevaría hasta el mismo Freud y su (auto)análisis, a ese acto constitutivo en el que emerge este original campo disciplinario.

¹⁰ Igual opinión llegó a expresar Freud en distintos lugares, como por ejemplo en *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926). En donde precisamente ofrece una respuesta a la pregunta de *quién* ejerce el psicoanálisis, al final del apartado V dice: “En esos institutos los candidatos mismos son analizados, reciben instrucción teórica mediante lecciones en todos los temas importantes para ellos, y gozan del auxilio de un analista más antiguo y experimentado cuando se les permite hacer sus primeros intentos en casos leves. Se calcula que esa formación lleva unos dos años. Desde luego, aun transcurrido ese tiempo se es sólo un principiante, no un maestro todavía. Lo que falta debe adquirirse por medio de la práctica y del intercambio de ideas dentro de las sociedades psicoanalíticas, donde los miembros más jóvenes se encuentran con los mayores. La preparación para la actividad analítica no es nada fácil ni simple, el trabajo es duro y grande la responsabilidad. Pero una vez que se ha pasado por esa instrucción, que uno mismo ha sido analizado, ha averiguado de la psicología de lo inconsciente lo que hoy puede saberse, conoce de la ciencia de la vida sexual y ha aprendido la difícil técnica del psicoanálisis, el arte de la interpretación, el combate de las resistencias y el manejo de la transferencia, *ya no es un lego en el campo del psicoanálisis*. Está habilitado para emprender el tratamiento de perturbaciones neuróticas y con el tiempo podrá conseguir todo lo que puede exigirse de esta terapia.” (ps.213-214)

Porque Freud es el primero que dice por distintos medios -uno de ellos es la escritura- lo que es el Inconsciente. Igualmente es él quien inicia con la formación y/o autorización de los primeros analistas. Es así, por ejemplo, que Freud dice qué debe permanecer como psicoanálisis y que no, frente a otros puntos de vista, que se tradujeron en escisiones. Freud es creado por el psicoanálisis y a la vez es su creador, esta fórmula parece que se repite desde entonces, cada sujeto (analista) es creado por el psicoanálisis y a la vez el psicoanálisis es (re)creado por el analista.

El psicoanálisis es obra de Freud y en ese sentido no es algo distinto a él mismo.

El problema al que nos enfrentamos es el de la transmisión del psicoanálisis, mismo que está directamente ligado a la historia del movimiento psicoanalítico.

Lo que nos interesa -más que el árbol genealógico del psicoanálisis- es la emergencia de un inédito; el Discurso psicoanalítico y cómo y quiénes sostienen dicho Discurso.

La pretensión de Freud de garantizar la transmisión, lo llevó primero a constituir la institución psicoanalítica y más tarde a aprobar la formación de un Comité secreto, como garantía en la formación, pureza y fidelidad del Discurso psicoanalítico.

El asunto es que con institución o sin ella, los sujetos que hablan -dicen- se someten al Discurso psicoanalítico. Y el Discurso, a su vez, somete y es sometido por la comunidad o grupo psicoanalítico de que se trate. De ahí la importancia que tiene indagar sobre la emergencia de ese inédito.

Independientemente de la tradición o grupo psicoanalítico de que se trate, la experiencia analítica es lo que parece ser el fundamento tanto de la formación-transmisión, como el sostén del propio Discurso.

El analista del analista

La institución del pase establecida por Lacan (1981) para la autorización de analistas miembros de la Escuela, es el testimonio que da la propia Escuela acerca de las mejores condiciones de garantías y formación suficiente del psicoanalista. Constituía también un estilo diferente en el reclutamiento de psicoanalistas, sin embargo, la nominación y autorización de analista no deja de ser problemática.

En *Introducción a las paradojas del pase*, J.A. Miller (1981) puntualiza el hecho de un doble pase; el procedimiento del pase que incluye un jurado que confiere la nominación de

analista miembro de la Escuela y el momento del pase, cuando los análisis se acercan a su fin, es el momento conclusivo y resolutorio de un psicoanálisis.

Aunque Lacan inventó el procedimiento sobre la base del momento, no existe plena garantía de que el primero se privilegie sobre el segundo o de plano se reduzca a él.

Aunque en el momento del pase está en juego una dimensión que supone un viraje de la posición de analizante a la de analista, el lugar del analista puede traducirse simplemente en una decisión; pura y simplemente se le adopta como una profesión después de un análisis y por haber valorado sus beneficios terapéuticos. Decisión en la que se elige como trabajo para solventar las necesidades básicas -de la misma manera que al finalizar una carrera se ejerce una profesión.

Esta distinción entre una condición profesional y el resultado de un “acto psicoanalítico” -que conduce a la emergencia de una subjetividad, verdad del inconsciente- lleva a preguntarnos acerca del hecho posible de que “ser analista” no solamente se reduzca a la condición profesional sino que ésta puede llegar a encubrir una (de)formación analítica. Pensar esto como posible es conceder que la experiencia analítica no es infalible.

Suponiendo que éste sea el caso, entonces la “experiencia analítica” pasa a cumplir la función de una actividad incontrovertible, una especie de criterio único de verdad. Verdad que, si bien no es transmisible o comunicable, puede considerarse intersubjetiva por y para quienes han tenido esa experiencia.

Bajo esta idea, no es difícil que el análisis se convierta en un asunto exclusivo de “iniciados”, en donde cualquier opinión que no provenga de ese exclusivo grupo, es inmediata y automáticamente descalificada.¹¹

Pero hay otra cara de la misma moneda, suponer que el análisis es la única forma posible de experiencia subjetivante. Esto sería equivalente a decir que no hay (o nunca ha habido) en el mundo -dentro de todas las formas de experiencia posible- ninguna otra forma de experiencia subjetivante. Sostener lo anterior supondría un conocimiento detallado de la historia de todas las culturas pasadas y de las actuales. Sin este conocimiento sería muy

¹¹ Aunque simplificada y por lo tanto muy limitada, la idea de experiencia analítica que aquí se presenta únicamente pretende aislar una problemática y no hacer una descripción fiel o “verdadera”.

aventurado que alguien hiciera tal afirmación. Ahora bien, si es que existe alguien con ese conocimiento sería también difícil que hiciera dicha afirmación.

Que los shamanes de Siberia, los huicholes de Nayarit, los bosquimanos del sur de África, los budistas del Tíbet y los aborígenes de Australia o del Amazonas, que dentro de sus prácticas harían suponer que promueven una experiencia similar a la psicoanalítica, están total y absolutamente equivocados.¹²

Es difícil porque no creo que el inconsciente sea una suerte de realidad que está ahí como algo dado y con determinados contenidos; esto supondría que en el inconsciente de alguien están sus tendencias ocultas, los fantasmas que proliferan a espaldas de su conciencia. Quien piensa así, sitúa dicho inconsciente en la profundidad de la subjetividad, y se imagina que en el análisis se descubre, se toma conciencia y se hace emerger lo que estaría allí como algo dado y, por lo tanto, lo que se hace es explorar esa fantasmática inconsciente. El inconsciente no se investiga a partir de sus contenidos.

Preguntarse si los contenidos del inconsciente en un hemisferio o continente (Europa) son los mismos que en otro (Asia o Latinoamérica) supone un psiquismo portador de signos primarios que vienen a ser los mismos en cada cultura. Algo así es lo que, como ya vimos, supone Mannoni respecto a lo contado por Sudir Kakar. (ver capítulo 2)

Más bien el asunto es otro, se trata de saber si estas culturas tienen (o no) modos de la palabra que el análisis aceptaría como equivalentes.

Lo que quiero es llamar la atención sobre un punto que me parece importante y que es el que se refiere a la experiencia del análisis como base sobre la cual los psicoanalistas hablan sobre su propio campo. Lo importante -si es que logro plantearlo con cierta claridad- son los efectos que puede tener el hecho de que dicha base no deja de ser problemática.¹³

¹² Esto quiere decir que al psicoanálisis le pertenece en exclusiva los asuntos de la subjetividad, especialmente aquel modo que lleva al sujeto a encontrar su verdad.

¹³ La idea de que lo importante son los efectos que una afirmación puede tener, es por ejemplo, lo que dice Popper acerca de la imposibilidad de falsar el psicoanálisis. Más allá del hecho de que Popper no cuente con la experiencia del análisis -y tal vez por eso- la afirmación de que el psicoanálisis no es falsable, advierte que el psicoanálisis se puede transformar en aquel jarrito donde todo cabe "sabiéndolo acomodar". Para Popper el psicoanálisis sería <científico> si los psicoanalistas están dispuestos a especificar los hechos que, de presentarse, les inducirían a abandonar el psicoanálisis. Esto quiere decir que, si un psicoanalista no tiene una respuesta a la pregunta de qué acontecimiento concebible le impulsaría a abandonar su psicoanálisis entonces éste es una pseudociencia, que equivaldría a decir "Es posible tener suerte en los pronósticos deportivos".

La advertencia vale por el efecto que tiene, ya que no es difícil suponer lo siguiente: que hay sujetos a los que el análisis no les hace nada, es decir que no tiene los efectos esperados - cualquiera que estos sean.

Ahora bien, cuando lo que está en juego es la fórmula para nombrarse analista, si tomamos en cuenta lo dicho renglones arriba, cualquiera puede aducir que está autorizado - por él mismo y con base en su análisis- como analista y por lo tanto sus opiniones pueden ser aceptadas como válidas por cierta comunidad psicoanalítica.

Pero ¿es imposible que un análisis fracase y que sin embargo quien fracasa suponga dicha experiencia como exitosa?

Anteriormente se le llamaba psicoanálisis aplicado a todo lo que no era producto de la situación analítica, como por ejemplo encontrar en cualquier producción cultural -obras literarias, pictóricas etc.- y hasta movimientos sociales, es el caso de Freud en relación al mito del complejo de Edipo en el origen de la cultura. Se trataba de una extrapolación abusiva en la que era posible aplicar los conceptos a casi cualquier producto humano. Pero no es la única forma de aplicación de conceptos, el llamado “psicoanálisis salvaje” es una muestra de ello. Sin embargo la “traducción simultánea” de lo dicho por un paciente a un vocabulario freudiano, kleiniano o lacaniano, es otra forma de abuso en la aplicación de la teoría. En el próximo capítulo veremos con detalle este problema en relación al análisis, la traducción y la interpretación.

Sin duda esta idea de psicoanálisis aplicado es una forma burda y grosera que es fácilmente identificable como contraria a la naturaleza del psicoanálisis.

Pero ¿no es posible que existan formas sutiles que también sean contrarias al acto analítico?

La teoría y las teorías

Lo anterior lleva a un problema conexo, dicho problema puede mostrarse si nos preguntarnos acerca de las consecuencias que puede tener la existencia de una variedad de concepciones teórico-clínicas en psicoanálisis -aceptando que hay serias diferencias entre ellas. Esta diversidad ¿tiene también distintas consecuencias en la práctica clínica o las distintas teorías tienen las mismas consecuencias y efectos clínico-terapéuticos?

Si la clínica es independiente de la teoría, entonces cualquiera que sea la teoría, la clínica -que es una- no se ve afectada por ello. Cualquier teoría tiene (o puede tener) las mismas consecuencias clínicas. Si por el contrario existe una relación directa entre la teoría y la clínica, cada teoría tendrá distintas consecuencias clínicas (hay varias formas de hacer clínica).

Si se concede que distintas teorías tienen (o pueden tener) las mismas consecuencias y efectos clínicos, entonces cualquier teoría cumple (o puede cumplir) con su cometido terapéutico. No se trataría por lo tanto de que la teoría juega o cumple un papel relevante. No sería el caso de que la teoría sea una parte constitutiva de las condiciones de posibilidad del acto psicoanalítico, sino que éste y su eficacia terapéutica son o pueden ser totalmente independientes.

Esto hace irrelevante la discusión doctrinaria, es decir, que la existencia de teorías incompatibles resulta irrelevante para la práctica clínica. Por lo tanto no se justifica una discusión entre teorías. Todas vendrían a ser iguales o equivalentes a pesar de las grandes diferencias existentes entre ellas. El estudio mismo de la(s) teoría(s) es irrelevante o prescindible, lo importante es lo empírico clínico.

Si por el contrario, se concede que las consecuencias (o efectos terapéuticos) están directamente relacionados con la teoría -cualquiera que ésta sea- la discusión entre puntos de vista diferentes tiene sentido o se justifica puesto que cada uno de ellos tiene distintas consecuencias clínicas. Pero de igual manera se justifica el estudio de la teoría porque no se tiene que aceptar una teoría únicamente porque es la más socorrida entre alguna comunidad de especialistas o porque algunos están más cercanos a quien tiene una posición de privilegio. En este último caso, asumir o elegir un punto de vista y no otro es por medio de un proceso de socialización más que en virtud de una argumentación convincente y válida.

Por otro lado, los pacientes se pueden curar no por, sino a pesar del analista, es decir simplemente por el hecho de hablar, el problema entonces es por qué se curan.

Aunque la idea de cura y éxito terapéutico -quien o cómo se define o decide- es necesario profundizarla, no puede ser concebida de manera individual y aislada, se necesitan por lo menos de uno que se cure y algún otro que atestigüe, aunque ni sepa que es

testigo. Como quiera, la cura y el éxito terapéutico para poderse tematizar tiene que ser un valor compartido por lo menos por dos sujetos.

El problema es que teorías diferentes que son contrarias entre sí -ie. ego psychologie y psicoanálisis lacaniano- pueden ser compatibles con cualquier caso de éxito terapéutico. Es decir, no existe una forma universal para mostrar que una concepción tiene mejores argumentos y más bondades terapéuticas que otra. Sin embargo, cada punto de vista puede argumentar a favor de su propio valor compartido de éxito terapéutico. Como quiera, el campo psicoanalítico tiene el problema endémico de la falta de una referencia -a la manera de criterios- para aceptar una teoría o elegir entre teorías incompatibles.

Como lo vimos, el objeto del que se ocupa el psicoanálisis se constituye por las -distintas- formas de decir de los analistas. Y el asunto es problemático porque parece que no cualquier forma de decir es igual a cualquier otra. La diferencia la veremos en el último capítulo pero no hay que olvidar que el inconsciente no es ninguna sustancia ni tampoco un contenido “profundo” del psiquismo.

La sustancialización de los conceptos.

Pero no solamente el inconsciente, también conceptos como el de transferencia se pueden sustancializar. ¿Cómo es esto?.

La transferencia es un fenómeno que se da a partir de la relación entre analista y analizante, esta idea de relación (o tipo peculiar de relación) indica que no es una propiedad atribuible solamente a uno de los dos. Hasta aquí es fácil estar de acuerdo, por lo que es posible pensar que en cualquier tipo de relación distinta de la analítica también puede haber transferencia, por ejemplo entre un militar de rango superior y el subordinado, entre el actor que representa un personaje en el teatro y algún espectador, el gobernante y los gobernados, el maestro y el alumno, etc.

Pero si se concede que la transferencia está limitada por la relación analítica (que por cierto es una relación constituida artificialmente), entonces esto quiere decir que dicha relación es la que expresamente se acuerda como tal y no cualquier tipo de relación en general. Esto significa que en donde no existe expresamente este acuerdo -y por lo tanto esa artificialidad- no se puede hablar propiamente de transferencia, aunque exista una relación entre dos personas. Porque la transferencia no es una propiedad de cualquier relación sino

solo de aquella que, con fines específicos, se acuerda expresamente entre analista y analizante. Por lo tanto, no se trata de una propiedad universal del mundo, valida para cualquier tiempo y lugar.

La transferencia es el núcleo de la experiencia analítica, por ello el riesgo de sustancializarla tiene consecuencias para la propia práctica clínica, pero también para la relación del psicoanálisis con otros campos. El riesgo aparece cuando se atribuye a una relación entre dos personas que no han acordado un tratamiento psicoanalítico, es decir, cuando la relación no es concebida con ese propósito. El propósito se puede caracterizar por medio de la frase que tradicionalmente dice el paciente “Doctor no me siento bien y no sé por qué, por eso vengo a me cure”.

No advertir este tipo de riesgo puede llevar a extremos como lo fue el caso de aquél que -diciéndose psicoanalista- interpretó los movimientos y las revueltas estudiantiles de finales de los años sesentas como una expresión transferencial debida a un complejo de edipo no resuelto entre los hijos (estudiantes) con el padre (el presidente). En este caso, la transferencia ocupa el primer lugar -sino es que el único- en la explicación de un hecho que va más allá de un conflicto psíquico.

Por otro lado, no está por demás recordar una anécdota recurrente -en cierto ámbito “psi”- en la que para descalificar lo que alguien dice se le interpela diciendo “Lo que pasa es que estas en transferencia”, con lo que, además de descalificar lo dicho, se ofrece una “clave que explica” las razones por las cuales alguien habla o actúa como lo hace.

Como ya lo vimos para el caso del inconsciente, la transferencia como realidad cobra existencia precisamente en el marco de un artificio -en el sentido de lo artístico, artesanal y artificial- y por lo tanto no se le puede considerar como una propiedad del mundo. No se trata de una esencia a la que se le atribuyan -independientemente de la diversidad de teorías que la postulen- ciertas propiedades, sino de una realidad producida por la propia artificialidad del acuerdo analítico y por naturaleza lingüística del objeto psicoanalítico. No es el caso, como el de Gregorio Mendel, que postulaba una entidad responsable de la transmisión de las características de un individuo a sus descendientes y que hasta mucho tiempo después se tuvo una referencia -por medio del microscopio electrónico- de las entidades genéticas responsables de la transmisión. En el caso de Freud -y la de otros

psicoanalistas- su experiencia clínica basada en la palabra es la que confirmaba y aclaraba la transferencia, por lo que pasó a ser constitutiva del proceso y cura psicoanalíticas. Sin embargo hay una gran diferencia, al contrario que en la biología -en donde se actúa e interviene directamente en el mundo- en psicoanálisis no es posible actuar e intervenir sobre la transferencia, sino en transferencia. Esta preposición *en* indica lugar y tiempo para intervenir, este lugar y tiempo están delimitados por las condiciones artificiales -en que el analizante habla frente al analista- y por el propósito de la relación terapéutica “vengo a que me cure”. Aunque se pueda considerar una propiedad del mundo, la transferencia tiene condiciones y límites referidos a un tiempo y lugar específicos.

La naturaleza del objeto analítico como un decir -más que como una propiedad del mundo- y el artificio que permite la intervención *en* transferencia sobre dicho objeto, muestran cómo las condiciones de posibilidad del psicoanálisis anudan teoría, método y técnica.

Si dos (o más) concepciones teóricas sobre el inconsciente y la transferencia difieren entre sí, es de esperar que también tendrán distintas consecuencias clínicas.

Se puede suponer que el inconsciente es el depósito de contenidos psíquicos, cuyo significado profundo el sujeto desconoce y por lo tanto es necesario desenmascarar por medio de la interpretación. Para hacer conscientes esos contenidos (significados) hay que partir de lo aparente para llegar a lo oculto y profundo, una especie de traducción que va de lo manifiesto a lo latente. El trabajo interpretativo puede tomar como pretexto la transferencia para hacer esa lectura que descubra lo que está ahí oculto y es también lo que ocasiona los síntomas y trastornos.

También se puede suponer que la interpretación es una hipótesis o conjetura que “explica” lo que está detrás de lo dicho por el paciente y cuya verdad o falsedad podrá ser confirmada o no por el propio paciente. Si tiene este síntoma (ideas o conductas obsesivas) y se dirige a mí de tal o cual manera es porque tiene un superyó muy rígido. “Si A entonces B”.

Es indudable que las consecuencias clínicas de estas formas de concebir y actuar tienen que ser -en principio- distintas de aquella otra que entiende las cosas de diferente manera, por ejemplo, que la interpretación no es una traducción de un lenguaje manifiesto a otro

latente, sino un desciframiento que hace el propio sujeto (analizante) con lo dicho al analista.

La naturaleza discursiva del psicoanálisis -la clínica analítica basada en la transferencia, en donde se incluye además la formación-transmisión- tal como se ha visto, permite apreciar mejor las dificultades para relacionar el psicoanálisis con otro(s) campo(s) disciplinario(s). Especialmente en la dirección que va del primero a los segundos.

Vamos a pasar ahora a tratar el asunto de la inconmensurabilidad, el que pensamos puede dar cierta claridad acerca de algunas condiciones favorables para establecer una relación (o diálogo) entre algún campo disciplinario y el psicoanálisis. Incluso el asunto de la inconmensurabilidad puede ser útil para pensar la existencia de varias -y diferentes- concepciones psicoanalíticas y el dialogo que puede haber -o no- entre ellas.

4.- LA INCONMENSURABILIDAD EN KUHN, QUINE Y WINCH. EL PROBLEMA DE LA TRADUCCIÓN Y LA TRANSLITERACIÓN.

En esta capítulo veremos primero en qué consiste la tesis de la inconmensurabilidad presente en los puntos de vista de Kuhn y Winch -junto con Kuhn también se verá la tesis de Quine al respecto. Aunque no proceden del mismo campo disciplinario, tanto Kuhn como Winch identifican una misma dificultad: dos cuerpos de conocimientos -teorías, culturas o paradigmas - son inconmensurables, si las afirmaciones hechas en uno de los ámbitos de discurso son ininteligibles para quienes utilizan el otro.

Sin duda, la idea kuhniana que más revuelo causó es la que afirma que en cada cambio de paradigma, pasamos a ver el mundo de diferente manera, o dicho más radicalmente; cuando hay un cambio de paradigma pasamos a vivir en un mundo diferente. Para Kuhn, el cambio revolucionario es comparable con una conversión religiosa. La idea fuerte que esta afirmación implica es que este tipo de cambio no involucra ningún razonamiento. Son innumerables las críticas dirigidas a esta idea kuhniana de inconmensurabilidad, aquí me referiré únicamente a la discusión entre inconmensurabilidad e inteligibilidad.

Dentro de las respuestas que da Kuhn a sus críticos, me detengo en la que se refiere a la idea de interpretación, misma que guarda una fuerte diferencia con la de traducción.

Después, se verá precisamente cómo algunos autores entienden el asunto de la traducción, los problemas que presenta y la manera en que es posible resolverlos. Se trata de traductores profesionales que realizan su actividad en relación a textos de distintas épocas y disciplinas, que van desde la literatura y la filosofía hasta la ciencia.

Ahora bien, ¿cuál es la razón por la que recorro a autores que no pertenecen ni a la misma tradición ni tampoco a la misma disciplina?. Cada uno de ellos y desde su propia perspectiva, convergen en el problema que se presenta en el pasaje de una lengua a otra. Cabe recordar que el mismo Freud consideraba el trabajo analítico, especialmente la interpretación de los sueños, como una traducción -también dice desciframiento- de una lengua a otra.

Por último, se presenta un punto de vista que es novedoso respecto a la traducción y la interpretación; la transliteración. Este punto de vista surge -en su originalidad- del propio

campo psicoanalítico. Como veremos, la transliteración pretende ser una respuesta alterna y efectiva al problema de la traducción y por lo tanto también al problema de la inconmensurabilidad.

Las teorías o paradigmas rivales tienen asociados sus propios lenguajes, que están formados por términos y reglas sintácticas y semánticas. Cuando hay expresiones o afirmaciones en el lenguaje de cada teoría o paradigma que desafían a la traducción en el lenguaje de la teoría rival -o que nunca puede asegurarse su correcta traducción, como traducción plena- las afirmaciones hechas en una teoría, no tienen sentido en la teoría rival.

El problema efectivo se presenta cuando se quieren comparar los méritos de un paradigma anterior con los de su sucesor. Para Kuhn, la nueva teoría es un nuevo lenguaje en el que no se pueden expresar las ideas de la vieja teoría. No hay manera de encontrar un lenguaje -neutral- en el que las dos teorías puedan expresarse para posteriormente ser comparadas.

De esta manera, la inconmensurabilidad de teorías -sucesivas y rivales- dentro de un mismo dominio, consiste en que, no pueden, estrictamente, ser comparadas ni traducidas la una a la otra.

Los lenguajes de teorías diferentes son las contrapartes lingüísticas de los mundos diferentes en que vivimos. Es así que, el paso de un mundo a otro sólo es posible mediante un cambio gestáltico, esto es, mediante un proceso que no tiene nada que ver con el entendimiento.

Kuhn y Quine.

La idea inicial de Kuhn (1971) sobre la inconmensurabilidad es que el significado de términos y conceptos científicos, por ejemplo; fuerza, masa, compuesto, elemento, etc., cambia de acuerdo a la teoría en que aparecen. Por ello resulta imposible definir los términos de una teoría en el vocabulario de la otra. Con esto se muestra la imposibilidad de añadir los términos de una teoría sobre la base de los términos de otra. Pero además, los partidarios de las teorías rivales o sucesivas suscribirán distintos conjuntos de normas, principios, intereses, etc., por lo que cada teoría sólo puede ser juzgada bajo sus propias normas y no con las de la otra. El asunto, entonces, es que no hay ningún argumento -lógico

o empírico- que demuestre la superioridad de una teoría sobre la otra y por lo tanto tampoco para elegir a una de ellas.

En esta primera versión, Kuhn reiteradamente recurrió a la analogía entre las distintas percepciones de los científicos que pertenecen a distintos paradigmas, con los distintos tipos de percepción que -de acuerdo a los experimentos de los psicólogos de la gestalt- tienen los sujetos acerca de una figura.

Esta formulación inicial tenía más bien un sentido visual metafórico, los términos perceptuales con los que ilustraba la inconmensurabilidad servían para mostrar que se podían “ver” cosas distintas “mirando” lo mismo.

Esta versión fue duramente criticada en dos sentidos, ambos sobre la base del siguiente supuesto; si dos teorías son inconmensurables deben ser formuladas en lenguajes mutuamente intraducibles.

La primera crítica señala que si no hay manera de encontrar un lenguaje -neutral- en el que las dos teorías puedan expresarse, entonces no pueden ser comparadas ni traducidas la una a la otra. Hablar de diferencias y comparaciones -lo que a menudo hacen los defensores de la inconmensurabilidad- presupone que se comparten algunos puntos, lo que hace que sus afirmaciones sean incoherentes.

En la medida en que los enunciados que se consideran verdaderos o falsos en un paradigma no encuentran traducción en el lenguaje del paradigma rival, se está afirmando la imposibilidad de asegurar si los paradigmas rivales coinciden o discrepan sobre determinadas materias. Si son inconmensurables, ni siquiera sabemos que son rivales. Para que los puntos de vista sean rivales se tiene que mostrar que discrepan en algo.

La segunda línea de crítica señala que si es imposible traducir teorías antiguas en un lenguaje moderno, ¿cómo es que reconstruyen teorías -como la de Aristóteles sobre el movimiento- sin separarse del lenguaje actual?. Entonces, ¿qué pueden querer decir cuando hablan de inconmensurabilidad?

Para dar respuesta a las críticas, Kuhn se vio obligado a precisar su idea haciendo una distinción.

La inconmensurabilidad local sostiene que algunos conceptos o enunciados claves de un paradigma no encuentran una expresión coherente en el paradigma rival.

La inconmensurabilidad global sostiene que ningún enunciado interno a un paradigma tiene sentido en otro.

Ambos sentidos están presentes en los primeros escritos de Kuhn pero no claramente diferenciados.

Kuhn (1989) nos recuerda que el término 'inconmensurabilidad' proviene de la geometría. Es así que la circunferencia de un círculo es inconmensurable con su radio en el sentido de que no hay una unidad de longitud contenida en números enteros, si la unidad de medida son los números enteros, entonces no hay medida común sin resto o pérdida.

Pero en las teorías como en la geometría, inconmensurabilidad no quiere decir incomparabilidad.

Después de recordar el origen del término, Kuhn lleva a cabo un cambio, pero de una manera que parece insignificante y por lo mismo imperceptible "Cuando se aplica al vocabulario conceptual que se da en una teoría científica y en su entorno, el término 'inconmensurabilidad' funciona metafóricamente. La frase 'sin medida común' se convierte en 'sin lenguaje común'. Afirmar que dos teorías son inconmensurables significa que no hay ningún lenguaje, neutral o de cualquier otro tipo, al que ambas teorías, concebidas como conjunto de enunciados, puedan traducirse sin resto o pérdida".(p.99)

Esta primera versión, que Kuhn llama 'inconmensurabilidad local' es la original, y en ella ya se hace referencia al lenguaje en términos de un cambio de significado. Pero aclara que esto no implica incomparabilidad ya que la mayoría de los términos comunes a las dos teorías funcionan de la misma forma en ambas. Por ello, los términos que preservan su significado a través de un cambio de teoría proporcionan una base suficiente para la discusión de las diferencias y para las comparaciones que son relevantes en la elección de teorías.

Con esto Kuhn da respuesta a las críticas que se dirigieron a esta versión, mismas que estaban encaminadas a mostrar que, si no hay ninguna manera en que dos teorías inconmensurables puedan formularse en un único lenguaje, entonces no pueden compararse y por lo tanto ningún argumento basado en la evidencia puede ser relevante para la elección entre ellas.

Pero eso no es todo, la crítica también hacía ver una incoherencia, ya que a menudo los defensores de la inconmensurabilidad hablan de diferencias y hacen comparaciones entre teorías que consideran inconmensurables.

En la primera versión de inconmensurabilidad, los problemas de traducción surgen únicamente de un pequeño grupo de términos que usualmente se interdefinen, es así que los enunciados que contienen a estos términos son los que generan los problemas de traducción.

Segunda crítica. Si algunos términos relevantes de una teoría más antigua eluden la traducción al lenguaje de su sucesora, ¿cómo pueden los historiadores tener éxito al reconstruir o interpretar esa teoría más antigua en donde se incluyen aquellos mismos términos?. ¿Cómo puede comunicar sus resultados un historiador que enseña la teoría del flogisto o escribe sobre ella?

Si se trata de personas que no saben nada de la teoría del flogisto, el historiador les describe el mundo en que creía el químico del siglo XVIII que aceptaba la teoría del flogisto. Al mismo tiempo les enseña el lenguaje que usaban los químicos de ese siglo para describir, explicar y explorar ese mundo.

Cuando se presentan términos como los de “elemento”, Kuhn nos dice que el historiador descubre o inventa significados que hagan inteligibles los textos con los que trabaja. A este proceso mediante el cual se descubre el uso de esos términos Kuhn le llama “interpretación”. Una vez que la interpretación se ha llevado a cabo el historiador enseña y comunica a otras personas el uso que de ellos hace él en su trabajo.

Este cambio está contenido en la insistencia de Kuhn por aclarar la diferencia entre “traducción” e “interpretación”.

Para exponer con amplitud esta diferencia, Kuhn retoma la crítica dirigida a la versión que señala la imposibilidad de traducir teorías antiguas en un lenguaje moderno. Si algunos de los términos de una teoría más antigua eluden la traducción al lenguaje de la teoría moderna ¿cómo pueden los historiadores tener éxito al reconstruir o interpretar esa teoría más antigua?, ¿qué es entonces lo que hace Kuhn cuando reconstruye las teorías de Aristóteles o Newton?.

Para Kuhn la dificultad radica en la ecuación -o equivalencia- entre interpretación y traducción, de tal suerte que una argumentación que aclare la profunda diferencia entre estas, dará precisión y consistencia al concepto de inconmensurabilidad.

“La confusión es fácil porque la traducción real contiene a menudo, o quizá siempre, al menos un pequeño componente interpretativo.” (p.102)

La traducción es algo que efectúa una persona que sabe dos idiomas, “Al enfrentarse con un texto, oral o escrito, en uno de estos idiomas, el traductor sustituye sistemáticamente palabras o secuencias de palabras en el otro idioma, a fin de producir un texto equivalente....Vamos a decir simplemente que el texto traducido cuenta más o menos las mismas ideas, o que describe más o menos la misma situación que el texto del cual es una traducción.”(p.103)

A esta concepción de traducción Kuhn le hace dos importantes observaciones, la primera es que la lengua en que se expresa la traducción existe desde antes que la traducción se hace, por lo que no implica un cambio de los significados de palabras o frases.

La segunda es que la traducción consiste sólo en palabras y frases que reemplazan, no necesariamente una a una, palabras y frases del original.

La traducción ideal o perfecta consistiría en la igualdad de significado y en la igualdad de referencia. Esto haría innecesarios las glosas y los prefacios de los traductores, sin embargo éstos se hacen presentes, no como parte de la traducción propiamente sino como parte del texto que se ofrece al lector de llegada.

La interpretación supone que es posible -en principio- aprender cualquier lenguaje, esto quiere decir que cualquier cosa que se diga en un lenguaje puede -con la dedicación y esfuerzo suficiente- ser comprendido por un hablante de otra lengua. Si tiene éxito en su empresa, el interprete habrá aprendido una nueva lengua. Ahora bien, aprender una nueva lengua no garantiza la posibilidad de traducción completa, si la lengua aprendida puede traducirse a aquella que el interprete ya tenía es un asunto distinto. “Aprender una nueva lengua no es lo mismo que traducir de ella a la propia” (p. 105). Lo que sí permite es llegar a comprender una manera distinta de ver el mundo.

El problema es que hay términos sin referente que están íntimamente ligados a los términos con referencia. En este caso, una traducción tendría que dejar espacios en blanco para esos términos que no tienen referente, en tal caso la traducción sería un fracaso.

Kuhn nos da un ejemplo de un manual de química del siglo XVIII, en donde aparecen términos y enunciados que funcionan de forma muy similar que en la química del siglo XX, como “elemento” y “combustión”. Pero hay un pequeño número de términos que han desaparecido y no tienen ningún equivalente en el vocabulario químico moderno y que van desde el más obvio como “flogisto” hasta el de “principio”. El resultado es que los referentes para los términos que han sobrevivido (como los que desaparecieron en la medida que están interrelacionados), junto con los criterios para identificarlos se han alterado profundamente.

“Estos términos -principio y elemento- constituyen junto con <flogisto>, un conjunto interrelacionado o interdefinido que debe aprenderse a la vez, como un todo, antes de que cualquiera de ellos pueda utilizarse para describir fenómenos naturales” (p.115)

De esta manera, es posible seguir sosteniendo la inconmensurabilidad -de paradigmas y de algunos universos lingüísticos y culturales- sin negar la posibilidad de compararlos, o mejor dicho, de interpretarlos.

La idea de que la traducción puede llevarse a cabo en términos puramente referenciales es la que rechaza Kuhn. Para él es necesario recurrir al terreno de los significados, las intensiones y los conceptos. En este punto es donde Kuhn discrepa de Quine. Para Kuhn, Quine confunde interpretación y traducción.

Antes de continuar y para aclarar mejor el punto de vista de Kuhn, veamos, aunque sea brevemente, en qué consiste la idea de Quine (1968, *Palabra y objeto* ps. 41-43).

La llamada “traducción radical” es una suerte de experimento mental. Se trata de un explorador (lingüista, antropólogo, etc.) que llega a una isla poblada por una tribu hasta entonces desconocida y decide quedarse a vivir ahí. Ningún miembro de la tribu conoce su lenguaje ni él conoce el de ellos. Nadie antes ha compilado un diccionario de ese lenguaje, entonces el explorador decide enfrentar la situación aprendiendo el lenguaje nativo. Comienza a observar qué términos utilizan en contextos diversos para -aparentemente- describir objetos que encuentran o actividades que realizan, por ejemplo, escucha el

vocablo “gavagai” pronunciado por un nativo al ver pasar un conejo. Después de un largo proceso -mediante ensayo y error- puede anticipar correctamente los sonidos que emitirán en varias situaciones, a partir de ahí es capaz de realizar intercambios verbales con los nativos. Cuando ve un conejo y dice “gavagai” todos -o cualquiera de la tribu- asienten con la cabeza. Esta fluidez en el nuevo lenguaje es el resultado del estudio de oraciones o expresiones cuyo uso está relacionado con la estimulación presente, esto es, aquellas que se profieren frente a la ocurrencia de un acontecimiento.

Con todo esto, el intrépido explorador -lingüista o antropólogo- está en condiciones de escribir un manual de traducción. El manual quineano se compone de dos listas de palabras y frases, una en la lengua del traductor y la otra en el lenguaje nativo. Cada componente de cada lista está conectado con otro o con varios elementos de la otra. Cada conexión especifica una palabra o frase en una lengua que puede ser sustituida en contextos apropiados por la palabra o frase conectada con ella en la otra lista. Cuando las conexiones son de uno a muchos en el manual se incluyen especificaciones de los contextos en que debe preferirse cada una de las conexiones.

Pero resulta que a nuestro traductor lo asalta la duda -parecida a la que en un momento a todos nos pasa cuando nos preguntamos por qué las cosas se llaman así y no de otra manera- de que puede haber entendido completamente mal el lenguaje de los nativos.

Esta duda se ve alimentada porque el traductor se encuentra con que una expresión en unas ocasiones funciona como palabra y en otras como oración. Así se da cuenta que “gavagai” significa “conejo” lo mismo que “pata de conejo no separada del conejo entero” o que “dondu” significa “elefante” lo mismo que “el mayor animal de la selva descendiente de los dioses”.

De esta manera puede ocurrir que no hay nada en el intercambio verbal con los nativos que permita determinar si los nativos entienden una cosa o la otra.

No es suficiente que en el manual quede establecido que cuando se escribe con mayúscula el vocablo “Gavagai” cuando es usada como oración completa y con minúscula cuando es usada como término y no como oración.

Es así que nunca podrá estar seguro de haber llegado al sentido real de los términos del lenguaje nativo aunque lo haya observado cuidadosamente.

De esta manera es posible que se elaboren dos manuales de traducción que sean compatibles con el lenguaje nativo pero incompatibles entre sí.

Las tesis de Quine llevan a un relativismo ontológico que necesariamente cae en una forma de inconmensurabilidad total entre los lenguajes.

Como hemos visto, Kuhn sostiene una inconmensurabilidad local. Refiriéndose a Quine, dice que confunde lo que es la ambigüedad de una palabra -banco como asiento o institución financiera- con la disparidad conceptual entre dos lenguas, aún cuando estas tengan el mismo origen, como por ejemplo el francés y el español. La palabra francesa *esprit* puede remplazarse por términos del español como “espíritu”, “aptitud”, “mente”, “inteligencia”, “juicio”, “ingenio”, “actitud”. A pesar de que las diversas traducciones tengan el valor correspondiente en los contextos apropiados, ninguna de ellas es intencionalmente precisa en ningún contexto. Este es un ejemplo de términos que sólo pueden ser traducidos parcialmente. Cuando el traductor elige una palabra o frase, en ese momento elige algunos aspectos de la intensión del término a expensas de otros.

Kuhn señala que *esprit* al igual que “flogisto” son términos interrelacionados, de los cuales algunos deben aprenderse a la vez, cuando se efectúa este aprendizaje, se estructura una porción del mundo de la experiencia de forma diferente a la que es familiar a los hablantes del español o a los de la antigua química. La traducción perfecta fracasa porque no preserva las intensionalidades del lenguaje de origen.

Es posible utilizar un lenguaje -actual- para identificar los referentes de los términos y expresiones de otro lenguaje -anterior. Sin embargo, determinar la referencia no es una traducción sino la base bajo la cual es posible hacer una interpretación.

La tesis de Winch.

La tesis de Winch es similar a la de Kuhn, pero no se refiere al pensamiento científico sino al sentido y significado que tienen las creencias y costumbres de culturas que son completamente ajenas a la nuestra. El problema entonces es cómo podemos comprender las costumbres de una sociedad “primitiva” o “natural”. Ahí radica la dificultad para hacer juicios sobre otras culturas, especialmente en lo que concierne a las creencias que están en conflicto con las nuestras, como por ejemplo aquellas acerca de la procreación y la muerte, cuyos estándares están peleados con los nuestros.

Si lo que está en juego son valores culturales, entonces el recurso a una realidad exterior y un conocimiento “objetivo” de ella, para evaluar la “verdad” de las creencias, no hace otra cosa que enmascarar el problema de fondo.

Aunque las ideas de Quine y de Winch pueden parecer similares -por estar referidas al campo de la antropología- tienen distintas consecuencias, una de ellas es que éste último evita el extremo al que conduce el relativismo ontológico de Quine a la vez que subraya las condiciones singulares (lingüísticas) de la vida cultural en la que se expresan las creencias. No se trata de conocimiento científico -la adecuación o correspondencia de las teorías con la realidad o de su verosimilitud y capacidad predictiva- sino de una compleja red lingüística y conductual que no es posible aislar en elementos inteligibles en sí mismos.

Por eso la tesis de Winch sobre la inconmensurabilidad es útil y oportuna porque nos lleva del pensamiento científico al campo psicoanalítico.

Como ya vimos, en psicoanálisis los conceptos y entidades que postula la teoría no son observacionales, es decir, no tienen una referencia en el mundo empírico-natural. En psicoanálisis se trabaja *en* y *con* palabras que de distinta manera expresan creencias, normas y costumbres de la vida cultural, ahora bien, el sentido que puedan tener esas palabras en la esfera del psiquismo inconsciente, en buena medida sólo es inteligible en el marco de la propia doctrina psicoanalítica, que también son palabras.

En lo que sigue conviene tener presente lo que vimos -en el primer capítulo- en relación a las afirmaciones de Octave Mannoni respecto a los testimonios del psicoanalista Sudhir Kakar.

Winch (1994) presenta su punto de vista mediante la discusión de algunas afirmaciones del antropólogo Evans-Pritchard sobre la magia de los azanda de África. En dichas afirmaciones Evans-Pritchard sostiene que las creencias mágicas de este grupo no solamente van contra las nuestras, sino que tampoco van de acuerdo con la realidad objetiva. En este sentido, para Evans-Pritchard es fácil mostrar como las creencias de los azanda son falsas y las nuestras son verdaderas.

Para Winch, proceder de esta manera supone a la propia sociedad como instrumento de medida, de tal suerte que la lengua (y su mundo) del traductor es modelo de “verdad”. Las preconcepciones implicadas que permiten la traducción aparecen como criterios que no

necesitan de una crítica relativa a sus valores de verdad. De acuerdo a Winch imponer nuestras concepciones no es la manera de entender una sociedad primitiva.

El argumento central de Winch es que al decir nosotros que lo que los azanda creen no corresponde a la realidad objetiva, estamos hablando en términos de una realidad concebida como exterior a cualquier lenguaje y cultura a la cual corresponden nuestras creencias y no las otras. Por ejemplo, el hecho de que el pensamiento occidental, en su versión científica, atribuya la lluvia a causas meteorológicas, mientras que los azanda la atribuyan a los dioses e incluso supongan que una especie de “magia” puede influir sobre la lluvia. Pero decir esto también implica dejar de lado que nuestras creencias -científicas- pueden llegar a estar equivocadas o ser falsas.

Winch afirma “No es la realidad la que dota de sentido al lenguaje. Lo real y lo irreal se muestran en el sentido que el lenguaje tiene. Más aún, tanto la distinción entre lo real y lo irreal como el concepto de correspondencia pertenecen a nuestro lenguaje. Yo no digo que sean conceptos del lenguaje como otros cualesquiera, pues es evidente que aquí ocupan una posición predominante y, en cierto sentido, restrictiva. Podemos imaginar un lenguaje donde no exista el concepto, por ejemplo, de humedad, pero difícilmente podemos imaginar un lenguaje en el que no haya un modo de distinguir lo real de lo irreal.”(1994, p. 37.)

El problema general que plantea Winch es entonces si pueden estudiarse sociedades ajenas sin preconcepciones y prejuicios.

Un crítico de Winch (Jarvie 1974) sostiene que cualquier esfuerzo por entender una sociedad ajena serán siempre malentendidos, juicios erróneos y simplificaciones injustificadas. Lo que se puede hacer en todo caso es siempre ser crítico frente al esfuerzo por entender.

Para Jarvie esto es posible ya que -según él- parte de un sistema intelectual abierto y crítico en el que las ideas acerca del mundo se examinan, critican y revisan constantemente. Por el contrario, la magia de los azanda es parte de un sistema de creencias cerrado que ha funcionado de esa manera durante un largo periodo de tiempo. Por lo tanto, el problema no es si la magia o la meteorología (o la fisiología) explican verdaderamente la lluvia (o la muerte), sino el hecho de si una elección entre dos concepciones del mundo -una abierta y otra cerrada- puede ser discutida racionalmente. Según Jarvie, existe una comunidad de

racionalidad que es compartida por todos los hombres, esta racionalidad consiste, en último término, en aprender de la experiencia y especialmente de los errores. (p.168)

Esta posición admite que los juicios de valor interculturales son posibles siempre y cuando, quien los emita, sea crítico respecto a su propio punto de vista.

De este modo, emitir juicios de valor equivale a usar la propia sociedad como instrumento de medida, corregible pero al fin y al cabo punto de partida. La pregunta que suscita este punto de vista es ¿qué tan corregible?, porque eso nos lleva otro asunto y muy complicado, ¿se puede corregir radicalmente?, si es el caso entonces eso representa abandonar el punto de partida.

Por su parte Winch sostiene que los juicios de valor interculturales siempre serán juicios erróneos y por lo tanto hay que evitarlos. No hay “juegos” lingüísticos en los que los juicios de valor interculturales pudieran ser jugadas legítimas.

Para Winch, sociedades diferentes tienen criterios de racionalidad diferentes y por lo tanto no puede haber una evaluación mutua entre esos criterios. Lo que a nosotros nos puede parecer contradictorio y por consiguiente se hace necesario elegir entre dos resultados opuestos -como es el caso del “oráculo del veneno” de los azanda- para ellos resulta totalmente coherente.

Todo ello nos insta vivamente a pensar que el contexto desde el que se hace la sugerencia acerca de la contradicción, el contexto de nuestra cultura científica, no se encuentra al mismo nivel que el contexto en el que se dan las creencias acerca de la brujería. Las nociones zande de la bujería no constituyen un sistema teórico con el que los azande tratan de obtener una comprensión cuasi-científica del mundo. Esto, a su vez, sugiere que, obsesionado con forzar el pensamiento zande hacia donde no se dirige naturalmente -hacia la contradicción-, es el europeo el culpable de la equivocación, no el zande. El europeo está de hecho cometiendo un error categorial. (p.56)

Las creencias mágicas de los azanda puede ser que no estén acordes con la realidad -tal como se la ve desde el punto de vista de nuestro lenguaje y nuestra cultura- pero es sumamente difícil y complicado decir que no corresponden con la realidad lingüística y cultural que ellos mismos conciben y encarnan.

Para Winch, cada cultura tiene sus propios supuestos epistémicos, éticos y lingüísticos. Con estos supuestos no es posible juzgar otras culturas. ¿Un musulmán puede entender y juzgar a un budista con los parámetros del propio budista?. ¿Un taoísta puede de igual

manera juzgar a un cristiano?. Ninguna cultura es mejor que otra de acuerdo a criterios superiores de verdad porque tales criterios no existen.

Los estándares de racionalidad en las diferentes sociedades no siempre coinciden, los estándares que son habituales en una sociedad distinta es posible que sean diferentes a los nuestros. “Si nuestro concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en nuestro sentido”.(p.62)

De este modo, parece que los conocimientos y creencias de sociedades que son completamente distintas no pueden ser comparados, es decir, son inconmensurables.

Sin embargo, Winch considera que es posible indagar cómo cada comunidad resuelve los problemas universales de la condición humana, tal como son el nacimiento, la muerte y el sexo, estos no son meros componentes de la vida sino que son sus modos. Si bien estos asuntos son universales, las soluciones que cada comunidad ofrece no responden a leyes únicas para todos. Dar soluciones con base en leyes universales supondría que éstas estarían fuera del lenguaje y la cultura.

Podemos comenzar a estudiar otra sociedad a partir de estos hechos y problemas universales -nacimiento, sexo y muerte- y comprender cómo cada sociedad se ocupa de ellos.

Para cerrar este apartado presentamos una aclaración de Winch que nos parece sumamente pertinente. Distingue dos maneras diferentes de entender lo que es “lenguaje”.

Un inglés que desee aprender francés deberá dominar un vocabulario nuevo, que tendrá en mayor o menor grado equivalencias con el inglés, así como nuevas reglas gramaticales. La vida francesa y la inglesa difieren, pero esas diferencias son, en general marginales ya que existe una base común muy amplia en lo que se refiere a ideas, prácticas políticas, tradiciones religiosas, instituciones económicas, etc. Aprender francés no consiste básicamente en aprender a expresar ideas radicalmente nuevas, sino en aprender a expresar en un medio diferente de vocabulario y sintaxis cosas que un inglés puede ya expresar perfectamente en su propio lenguaje.

Por otra parte, aprender el lenguaje de las matemáticas difícilmente puede distinguirse de aprender matemáticas. Aprender cómo expresar órdenes en francés no equivale a aprender cómo dar órdenes o qué es dar ordenes. El que aprende a formular una demostración

matemática, no adquiere una nueva forma de expresar algo que ya supiera. Está aprendiendo cómo demostrar algo, incluso lo que es “demostrar” algo matemáticamente.

Es así que puede hablarse de una traducción del inglés al francés, pero difícilmente se puede hablar de una traducción de las matemáticas a términos no matemáticos.

“Cuando estamos considerando la <traducibilidad> del zande al inglés, estas dos maneras de distinguir <diferentes lenguajes> se solapan. En un amplio campo no sería muy difícil coincidir en que ciertas expresiones en un lenguaje <significan lo mismo> (aproximadamente) que ciertas expresiones en otro. Pero en otros campos pretender una traducción zande al inglés sería como pedir una traducción de algo matemático a algo no matemático”.(p.93)

Traducción.

La traducción es tan antigua como el lenguaje mismo. Hay quienes sostienen -como en seguida veremos- que lo que hace un hablante es traducir en palabras experiencias, sentimientos e ideas. De la misma manera, cuando los niños preguntan por el significado de alguna palabra lo que piden y lo que se les responde es una traducción del mundo.

Por su parte, la traducción como oficio también es muy antigua, las grandes bibliotecas como la de Alejandría tenía traductores propios y también albergaba traductores visitantes. Lo mismo ocurría en las grandes bibliotecas de algunos monasterios en Europa. Aunque parece una tarea casi imposible, a lo largo del tiempo siempre se han hecho traducciones, lo que también es cierto es que siempre se podrá decir “toda traducción podría ser mejor”.

Iniciaremos con los puntos de vista de tres traductores profesionales que sin embargo son más conocidos autores en el campo de la literatura y la filosofía. Posteriormente presentamos un punto de vista novedoso y muy sugerente alternativo a la traducción, si bien es cierto que este punto de vista surge al interior del campo psicoanalítico, puede constituir un aporte al problema general de la traducción y la interpretación. Inclusive podría sentar las bases para una relación entre el psicoanálisis y otros campos que conduzca a nuevos desarrollos. Quien presenta dicho punto de vista es un transliterador profesional o lo que es lo mismo un psicoanalista lacaniano.

El problema general al que se enfrenta un traductor se puede expresar por medio de esta pregunta ¿cómo hacer inteligibles los signos de una lengua en otra distinta?, esta pregunta nos recuerda inmediatamente lo que hemos venido viendo acerca de teorías científicas que compiten y del estudio y comparación de culturas que son completamente diferentes. Por otro lado, esta dificultad a la que se enfrenta el traductor no es muy distinta a la que se enfrentan los hablantes de un mismo idioma, por eso conviene hablar de lengua más que de idioma. Por ejemplo, el idioma español contiene formas tan distintas de expresión como lo pueden ser el que hablan los habitantes de la península de Yucatán, en México, y el que hablan algunos de los pobladores de la Patagonia en Argentina o los madrileños en España. Aunque las dificultades de traducción en el fondo son análogas ya sea que se trate de formas de expresión particulares en un mismo idioma (lenguajes) o de idiomas distintos. Podemos decir entonces, que los distintos idiomas así como los distintos lenguajes, comparten la misma dificultad para su traducción. La dificultad a la que nos referimos es saber si lo dicho -o escrito- en una lengua es inteligible en otra.

Podemos decir que cada idioma y cada lengua, en su totalidad, es una cosmovisión en la que cada individuo, o grupo, que lo comparte encuentra una imagen del mundo y de sí mismo, de ahí que una lengua no existe fuera de quienes la practican, por ello aprender una lengua es aprehender como se relaciona y conoce el mundo, incluso cómo se sueña en ese(a) mundo (lengua). En este sentido, tiene peso el hecho aparentemente trivial de que un soñante que es competente en dos o más idiomas no puede contar un sueño sino es en el idioma en el que lo soñó.

Recordemos que para Kuhn se aprende una nueva lengua en la medida en que no se traduce, sino que se conoce esa lengua o discurso interpretándolo, pero sin subordinarlo al propio, sino como entrando en un mundo nuevo.

Podemos decir también que la traducción de un idioma a otro, tiene similares complicaciones -como lo acabamos de ver- que la traducción de una cultura a otra o de un paradigma a otro.

Tomás Segovia (1995) señala que en los tratados sobre la traducción lingüística existen dos posturas extremas, que no son otra cosa que teorías sobre la lengua o el lenguaje: la postura universalista y la postura regionalista o de la diversidad. Dice Tomas Segovia “La

primera, plantea que todas las lenguas tienen algo en común, sobre todo históricamente, que tenían una raíz común, aunque esa raíz fuera de origen religioso. El campeón de ese universalismo en la forma más reciente es Chomsky. Y por otro lado, están los que afirman que las lenguas son absolutamente incomparables y que no tienen nada en común, ni siquiera históricamente”. (p.4)

Lo que subyace en esta controversia, es si hay algo en común en las lenguas. Porque si no hay nada en común entonces no es posible traducir, por el contrario, si hay algo en común entonces queda abierta la posibilidad de la traducción.

Para Segovia, tanto el uso del lenguaje cotidiano como la traducción se basan en una especie de acto de fe, porque quien se ponga a dudar de cada palabra, como por ejemplo en un simple “¿Qué tal, cómo te va?” y se pregunte “¿qué quiere decir ‘qué tal’?” no solamente vuelve imposible cualquier intercambio lingüístico sino que llega al absurdo planteado por Wittgenstein “para deletrear las palabras primero tengo que deletrear la palabra ‘deletrear’ ”.

Aunque reconoce que la tarea de traducir siempre será incompleta ya que las estructuras sintácticas de los idiomas no son iguales. Sin embargo, dentro de esa incomparabilidad de las estructuras la traducción trata de ir acercando y no apartando los textos.

Para Octavio Paz (1971), aprender a hablar es aprender a traducir. Cuando los niños preguntan por el significado de alguna palabra, lo que piden -y lo que se les responde- es una traducción del mundo. La traducción dentro de una lengua no es, en este sentido, esencialmente distinta a la traducción entre dos lenguas, la historia de todos los pueblos repite la experiencia infantil.

En el pasado, la universalidad del espíritu era la respuesta a la confusión babilónica, en ella se asentaba la traducción; si no hay una lengua universal, las lenguas forman una sociedad universal, en lenguas distintas los hombres dicen siempre las mismas cosas. Hay muchas lenguas pero el sentido es uno. La traducción respondía con el ideal de una inteligibilidad universal a la diversidad de las lenguas.

Así la traducción no sólo era una prueba suplementaria sino una garantía de la unidad del espíritu.

Paz sostiene que ante la multiplicidad de pasiones, costumbres e instituciones, el hombre empezó a dejar de reconocerse en los hombres. De esta manera, el hombre llamado salvaje, que había sido suprimido por la conversión o la exterminación (el bautismo y la espada), puede hablar a la perfección la lengua de quienes lo sometían. Esto trajo consigo una extrañeza irreductible, la originalidad de sus juicios, la simplicidad de sus costumbres y la violencia de sus pasiones son una prueba de la locura y vanidad del bautismo y la conversión.

Esta extrañeza se vuelve ejemplar, el salvaje es la nostalgia de la civilización, su otro yo, su mitad perdida. El mundo deja de ser un mundo, pluralidad de lenguas y sociedades; cada lengua es una visión del mundo.

Por esta razón a partir de aquí, para Paz la traducción ya no es una operación tendiente a mostrar la identidad última de los hombres sino que es el vehículo de sus singularidades.

Si antes la traducción había consistido en revelar las semejanzas por encima de las diferencias, ahora manifiesta que esas diferencias son infranqueables, ya sea que se trate de la extrañeza del salvaje o de la de nuestro vecino. Se trata de las irreductibles diferencias entre los individuos, las sociedades y las épocas. La traducción a la vez suprime y revela las diferencias.

Para Octavio Paz, entonces, la traducción si bien es muy difícil no es imposible. Pero cada traducción es una operación literaria que transforma el texto original. “En todos los casos, sin excluir aquellos en que sólo es necesario, como en las obras de ciencia, la traducción implica una transformación del original. Esa transformación no es ni puede ser sino literaria porque todas las traducciones son operaciones que se sirven de los dos modos de expresión a que, según Roman Jakobson, se reducen todos los procedimientos literarios: la metonimia y la metáfora. Las dos, a diferencia de las traducciones explicativas y de la paráfrasis, son formas rigurosas y que no están reñidas con la exactitud: la primera es una descripción indirecta y la segunda una ecuación verbal.” (p.10)

Pero además, ningún texto es enteramente original porque el lenguaje mismo, en su esencia, es ya una traducción, en ese sentido toda traducción es siempre una operación literaria.

Porque cada traducción es distinta es, en cierto sentido, una invención que constituye un texto único. Traducción y creación son operaciones gemelas.

La literatura es una función especializada del lenguaje y la traducción es una función especializada de la literatura ya sea que se trate de obras de ciencia o de poesía.

La idea de que la poesía es intraducible es la trampa de la subjetividad, entendida como un engolosinamiento verbal, imaginario. La poesía es universal.

Para Mauricio Beuchot (1992), la traducción intenta hacer comprensible un texto, al pasarlo de un idioma a otro. La traducción tiene su epistemología en la hermenéutica -en el sentido aristotélico de hermeneia. En la hermenéutica reconoce tres dimensiones del significado: sintaxis, semántica y pragmática.

El significado sintáctico es sólo el de la corrección y la coherencia, al nivel del sólo sentido, sin referencia. En la dimensión semántica no se trata sólo del sentido, sino además de la referencia - sea propiamente una realidad, sea tan sólo una ficción o aun una mentira. El pragmático es aquel en el que se toma en cuenta el contexto vivo de los hablantes, sus intenciones comunicativas, reduciendo lo más que es posible la ambigüedad. “Pues bien, la hermenéutica nos enseña que tenemos que descifrar la intención del autor (la intentio auctoris, como decían los comentaristas medievales de Aristóteles), el significado pragmático que nos permita llegar a los manejos más profundos del sentido, como ironías, figuras retóricas, o poéticas, etc.”(p.44)

Para Aristóteles, toda voz emitida dotada de significación es hermenéutica. En Aristóteles hermeneia es la significación misma del nombre y del verbo, por ello el nombre y también el verbo son en sí mismos interpretación. En el nombre ya se encuentra consumada la ruptura entre la significación y la cosa y esta distancia es la que señala el lugar de la interpretación.

Pero el sentido completo de la hermeneia no aparece sino con el enunciado completo, la proposición. En la proposición declarativa “que dice algo de algo”, los nombres adquieren su capacidad significativa a la luz de los verbos y los verbos la adquieren en el contexto del discurso declarativo que dice algo de algo. La hermeneia en sentido completo es la significación de la frase, pero la frase susceptible de ser verdadera o falsa, este es el sentido fuerte del término interpretar en Aristóteles. (cf. Ricoeur. 1970 ps. 22-25)

La hermeneútica en su aspecto pragmático nos permite llegar a los manejos más profundos del sentido como las figuras retóricas y poéticas. Desde la orientación pragmática, la traducción no puede quedarse en una operación meramente sintáctica ni semántica.

Según Beuchot la traducción sintáctica vierte las palabras siguiendo la fraseología del original, pero eso no basta ya que al cambiar de idioma se tiene que buscar el ritmo y la cadencia propios del idioma al que se traduce el original.

En la traducción semántica se buscan las equivalencias de las palabras y con esto ya hay un poco de adecuación al idioma receptor. Pero tampoco eso basta y se requiere de una elasticidad en la adaptación al idioma al que se vierte el texto, por eso es necesaria la traducción pragmática o hermeneútica. En esta lo que se busca es apropiarse del texto teniendo siempre presente que la lengua y la cultura en la que se recibe la traducción impone una distancia, misma que proporciona una especie de objetividad por encima de la subjetividad con la que se apropia el texto traducido.

La traducción hermeneútica o pragmática atiende el uso de las palabras en el texto no solamente las significaciones registradas -por ejemplo en un diccionario en donde se incluyen sinónimos; este uso se determina en el contexto del escrito que se traduce. Esta traducción pragmática es la que permite -según Beuchot- llegar al sentido profundo, con las cosas que tienen que ver con la intención del autor “con el espíritu más allá de la letra”.
(p.47)

Transliteración y diálogo.

Una alternativa tanto al problema de la inconmensurabilidad como al de la traducción y la interpretación -que en cierto sentido es novedosa pero sobre todo sorprendente- es la que propone Jean Allouch (1993) como transliteración.

Esta propuesta surge del campo psicoanalítico pero no se limita a él ya que tiene como antecedente los trabajos de desciframiento que llevó a cabo Champollion y que se nombraron genéricamente como egiptología.

Se trata por lo tanto -según Allouch- de un procedimiento razonado (p.16) que llegó a constituirse como disciplina independiente pero que se consolida con el aporte psicoanalítico.

La idea de procedimiento razonado tiene que ver con el hecho de que, antes de Champollion, se “leían” los jeroglíficos egipcios pero ninguna de esas lecturas tuvo el efecto de descubrimiento que alcanzó la del propio Champollion.

Esto quiere decir que hay distintas formas de lectura pero no todas son equivalentes, no todas tienen el mismo efecto.

Como se vera, la transliteración pretende ser una respuesta alterna y efectiva al problema de la traducción y la interpretación, y por lo tanto tal vez también pueda dar un nuevo impulso a la respuesta que ofrecen Kuhn y Winch al problema de la inconmensurabilidad.

Pero no se trata solamente de un punto de vista frente a este problema, lo que pretendo es matizarlo como ejemplo privilegiado acerca de las características y condiciones para un (intento) de relación entre psicoanálisis y otros campos disciplinarios que no sea el de la subordinación. Aunque el sólo hecho de plantearlo de esta manera muestra cómo entendemos lo que es un posible aporte -o diálogo- entre psicoanálisis y epistemología.

La idea de la que parte Allouch es la de una clínica de lo escrito. La consistencia de esta idea radica en lo que significa “leer” en psicoanálisis. Para Allouch, Lacan se posicionó como lector de Freud.

Cada una de las lecturas que Lacan prosiguió hasta recibir él mismo una enseñanza de ellas (y así hacer enseñanza de esta enseñanza) se caracteriza por la puesta en juego de un escrito para la lectura, para el acceso al texto leído, a su literalidad. La lectura freudiana del presidente Schreber, por ejemplo, se vuelve más aguda y precisa como también más rigurosa cuando es retomada por Lacan.

Para Allouch, Lacan lee con el escrito; y una clínica del escrito revela así ser una clínica donde la lectura se confía al escrito, se deja engañar por el escrito, acepta dejar que el escrito lo maneje a su antojo.

Los jeroglíficos se leían mucho antes de que Champollion los descifrara.

En efecto, leer con el escrito es poner en relación lo escrito con el escrito, lo que se llama, ahí donde ocurre frecuentemente que se deba pasar por esta operación -es decir, en la filología- una transliteración. Reconocemos, entre diversas formas posibles de “leer”, la que se distingue como una lectura con el escrito cuando se descubre que esta lectura no constituye callejón sin salida sobre la transliteración.

La transliteración interviene en la lectura al enlazar el escrito a lo escrito: da así su alcance a lo que se admite generalmente como la secundariedad de lo escrito. La secundariedad de lo escrito con respecto a la palabra es sólo la secuela de la secundariedad fundamental de lo escrito con respecto a sí mismo.

La transliteración es una operación a la que se apela tanto más cuanto más difiere lo que hay para leer, en su escritura, del tipo de escritura con el cual se constituirá la lectura. Sabremos après-coup si esta lectura literal habrá sido efectivamente eso. Escribir lo escrito es cifrarlo y la forma de leer con el escrito es un desciframiento. (ps.16-17)

Allouch distingue tres operaciones; escribir se llama transcribir cuando el escrito se ajusta al sonido; traducir, cuando se ajusta al sentido, y transliterar cuando se ajusta a la letra.

La traducción se caracteriza por promover lo que sería una preeminencia no sólo del sentido, sino más exactamente, del sentido único, del un-sentido; ella guía con éste un sentido para decidir sobre el falso sentido o el contrasentido.

La transcripción es esta otra manera de regular lo escrito que toma apoyo no ya sobre el sentido sino sobre el sonido. Un sonido por letra, una letra por sonido.

La tercera manera se llama transliteración y regula -como ya se dijo- el escrito no ya con el sentido o el sonido sino con la letra.(ps.68-69)

Allouch nos ofrece tres ejemplos de la forma en que opera la transliteración, el primero de ellos, que podríamos denominar ejemplo “princeps” es el de Champollion, el siguiente proviene de la clínica analítica y se refiere al desciframiento de un sueño, y el tercero muestra la forma en que Lacan “traduce” el concepto de inconsciente del alemán al francés.

Leer con el escrito es, entonces, esa manera de leer que da a la lectura el valor de desciframiento al plantear la equivalencia del cifrado y del desciframiento.

La criptografía distingue dos sentidos de la palabra “desciframiento”. El primero es cuando se conoce el procedimiento del cifrado y se dispone, por ejemplo, de la clave y los alfabetos a los que ésta remite, ya se trate de un sistema llamado de “sustitución”, o bien por “transposición” cuando se conoce también la figura que ha regulado la modificación del orden de las letras en un cifrado. Como quiera, en este caso el receptor conoce las convenciones.

Por el contrario, si resulta que el que quiere leer desconoce la escritura utilizada, entonces tendrá que descifrar en otro sentido de la palabra, deberá ubicar el procedimiento de cifrado partiendo sólo del texto y reconstruir, una por una, el conjunto de las convenciones. A esto se le llama “descriptado”. En este último es en donde se da la equivalencia entre el cifrado y el desciframiento.

Cuando Champollion emprende su tarea predomina una teoría evolucionista de la lengua y la escritura. Dicha teoría distingue tres tipos de relaciones de la escritura con la lengua: las lenguas bárbaras no tienen escritura y por ello están sometidas a un continuo cambio; las lenguas jeroglíficas (egipcia y china), tienen su vocabulario estabilizado por la ideografía, pero les falta una gramática, lo que les impide sentar por escrito los matices del pensamiento.

Solamente las lenguas escritas fonéticamente, como el griego o el latín, combinan la estabilidad del escrito con la flexibilidad de la palabra. (p.124)

Champollion recibe el concepto de “una lengua jeroglífica” que aproxima la escritura egipcia a la china, situándolas a las dos como representantes de un supuesto estadio “ideográfico” de la escritura, en donde los términos escritos no tendrían flexiones y serían independientes e invariables.

La consideración de los jeroglíficos egipcios bajo el concepto de una “lengua jeroglífica” tenía como consecuencia plantear como irrealizable su desciframiento.

Por comparación errónea de las escrituras china y egipcia apareció la primera grieta en esta teoría evolutiva de la escritura.

No hay que olvidar que una gran parte de los ideogramas chinos son forjados sobre el apoyo homofónico.

En 1811, Abel Remusat ofrece nuevas informaciones sobre el fonetismo de la escritura china, más precisamente sobre la forma de anotar los nombres propios extranjeros. Para escribir la palabra KHAN, que en mongol quiere decir “emperador”, pero que tiene el valor de nombre propio -ya que forma parte del título no debe ser traducido- los chinos yuxtaponen el carácter que se dice KO y el que se dice HEN; estos dos caracteres son entonces en este caso, tomados por su valor fonético, susceptibles de expresar homofónicamente KHAN. Los chinos usan una marca especial para designar este uso fonológico de los ideogramas, esta marca es una especie de recuadro. Esta marca o “recuadro” no se usa únicamente para anotar los nombres propios extranjeros.

El uso fonológico -mejor dicho fonético- de los ideogramas abrió para Champollion un nuevo camino para el desciframiento superando el prejuicio evolucionista de la escritura.

De acuerdo a esta hipótesis los egipcios habrían recibido de los griegos el alfabeto, por lo tanto los jeroglíficos podían leerse.

Relacionando el recuadro empleado por los egipcios con el uso “fonético” del jeroglífico, hay una homofonía sobre la que se apoya la escritura jeroglífica, una homofonía que actúa por todas partes y por tanto también en los nombres propios. El recuadro jeroglífico del universo, dicho de otra manera, de “lo que está rodeado por el sol”, interviene en la escritura como determinativo pero principalmente, sobre el nombre propio del faraón. El nombre propio no se traduce. Cuando hay que hacer pasar un nombre propio de una lengua a otra adoptando las condiciones escriturales ligadas a la segunda, se intenta mantener la escritura original del nombre propio

Dicho de otra manera, la traducción localiza significantes del nombre propio, es decir, justamente de lo que no traduce. A partir de esta localización, Champollion va a poder comenzar su desciframiento apoyándose en estos significantes, “su alfabeto” para establecer la transliteración de los elementos alfabéticos jeroglíficos en alfabeto griego, confiando en esta homofonía que viene siempre al primer plano cuando se trata de los significantes del nombre propio. (p.127)

Lo importante entonces, no es el sentido o significado que pueda tener el nombre propio sino el papel -fónico- que juega la letra en la escritura del significante del nombre propio. La determinación de los valores de las letras estará determinado por la relación de las letras con los lugares que ocupan.

A partir de esto Champollion comienza a sustituir caracteres jeroglíficos por letras griegas. Un obelisco que asociaba al texto jeroglífico de cada uno de sus lados un texto griego permitió identificar el nombre de Ptolomeo y el de su esposa Cleopatra. Con esto Champollion enfrentó el desciframiento del nombre Ptolomeo de la piedra Roseta. Con los caracteres identificados para el nombre griego de Ptolomeo comenzó a descifrar el de Cleopatra, la regla adoptada por Champollion era la siguiente; el valor alfabético de una letra jeroglífica está dado por el lugar que ocupa en el ordenamiento de los recuadros, el valor se considerará como aceptado -esto es, equivalente homofónicamente a una letra del alfabeto griego- si, después de haber supuesto que esta misma letra debe encontrarse nuevamente con el mismo valor en otro lugar, se encuentra efectivamente allí.

No se trata entonces de encontrar el significado de una palabra -en este caso del nombre propio- que podría ser, por ejemplo, “dios está satisfecho”, sino simplemente en implantar un sistema de transliteración de la escritura jeroglífica en escritura griega.

Con las lecturas de “Ptolomeo” y “Cleopatra” se produjo un inicio de alfabeto con el cual Champollion emprende la lectura de otros recuadros y confirma así otras correspondencias y agrega otras nuevas hasta llegar a 40 signos jeroglíficos con 17 letras griegas.

Por haber leído el nombre de un faraón que él sabía que había vivido mucho antes de la conquista de los griegos, Champollion considerará su desciframiento como adquirido.(126)

El otro ejemplo de transliteración con base en la homofonía es el del sueño. Aunque se trata de un ejemplo completamente diferente al anterior, para Allouch se trata de una operación de la misma naturaleza, es decir de un isomorfismo. Sin entrar en esa discusión concedámosle que así sea.

El sueño es una escritura por imágenes, Freud identifica sueño y acertijo. Allouch nos hace ver que incluso Freud se dedica a precisar que las imágenes del sueño no deben ser leídas según su valor de imagen, sino tomadas una por una en la relación que cada cual mantiene con un signo. Siguiendo la secuencia incidente de la víspera-sueño-interpretación del sueño mediante un chiste, nos cuenta lo siguiente. En este ejemplo es indispensable dejar la letra del propio Allouch.

Un analizante me cuenta un breve diálogo que tuvo lugar con su mujer cuando los dos se encontraban en la mesa. La noche anterior, él había soñado que un hombre llevaba sobre su hombro (épaule) un cuerpo humano plegado en dos, de pronto, ese cuerpo cargado aparecía como el de un pescado (poisson). Entonces, si él relató este sueño a su mujer, fue porque en ocasión de la comida le apareció el chiste que lo condujo a recordarlo. Como el lector sabe por experiencia, un chiste se cuenta; eso va incluso hasta no poder no contarse. En esto el chiste ex-siste como formación del inconsciente.

El decir del chiste implica ciertas condiciones a nivel del auditor, quien debe estar de cierta manera enterado del asunto. La mujer de este analizante estaba en verdad enterada del asunto, ya que una observación de ella en el momento de acostarse había suscitado el sueño que él le contaba y el chiste venía a enlazar uno y otro (el incidente de la víspera con el sueño). Viéndolo desnudo la víspera por la noche, ella había observado que él había engordado y, reconociendo la cosa, él había respondido informándole acerca de su intención de emprender un régimen a partir del lunes siguiente. Entonces, estando en la mesa, le parecía (era un domingo, víspera del comienzo del régimen proyectado) que el “poisson” (pescado) del sueño quería decir al revés, al vés-re, “son poids” (su peso), y que así él “cargaba su peso” al menos en el sueño. Consecuentemente, tomaba su alcance el hecho de hacérselo saber a su

mujer pues el chiste decía a su oyente lo que el sueño había cifrado volviéndoselo aceptable. Su respuesta alcanzaba así su dirección pero sin lastimarla.

En el diván se presentaban, ciertamente, otras prolongaciones asociativas. "Gordo" era disimulado, censurado, en los comercios burgueses en que, cuando niño, lo vestían. "Robusto", decían de él, con un muy robusto equivoco, "robusto", ya que aplicado a un hombre como calificativo no tiene nada de peyorativo. En resumen, había recibido la observación de su mujer como una castración imaginaria y la interdicción que se había impuesto a sí mismo, sin saberlo, de darle una respuesta demasiado brutal que la hubiese herido... El malentendido es aquí patente, pues admitía ahora que su mujer, al decirle eso, estaba lejos de querer destituirlo de su posición de hombre "robusto": ¡para ella, gordo no evocaba robusto, sino más bien el impedimento para serlo!

En el nivel del sueño, dos imágenes se suceden: primera imagen, un hombre lleva un cuerpo humano sobre un hombro y, segunda imagen, ese cuerpo cargado es el de un pescado.

Sin embargo, esta segunda imagen, tal es la lección après-coup del chiste interpretativo, no es tomada en cuenta por el trabajo interpretativo del sueño en tanto imagen en el sentido de una pintura de la realidad; el pescado cargado no es preferido a cualquier otro objeto susceptible de serlo sino en tanto que, en la lengua del soñante, poisson (pescado) es homófono de poids (peso).

... el pescado (poisson) del sueño no interviene como figurando el objeto pescado, como evocación de no sé qué universo acuático materno, sino como escribiendo poids (su peso); es puesto por el texto del sueño en relación con el poisson como significante, en el sentido lacaniano de este término, es decir, en tanto susceptible de significar otra cosa que lo que el código le atribuye a título de un objeto. No hay señalamiento del significante como tal sin escrito.

Entonces, si la imagen del pescado tiene en el sueño valor escritural, debe notarse que esta escritura no es alfabética. Pero en cambio, la homofonía implica la escritura alfabética como lo muestran las transliteraciones presentadas más arriba."(p.71-72)

En el caso presentado, la imagen del pescado escribe el signo "su peso". El sueño no traduce y no es traducible, por el contrario escribe. Allouch ofrece un claro ejemplo de lo que sería una traducción -además del que ya dio:

"... el pescado (poisson) del sueño no interviene como figurando el objeto pescado, como evocación de no sé qué universo acuático materno"- cuando en una nota a pie de página transcribe "el insomnio, la obesidad por bulimia, la enuresis, las fugas y las conductas delincuentes traducen a menudo una depresión subyacente"(72)

Trans-literando, el sueño escribe. Al escribir, el sueño lee y, antes que todo, lee lo que en la víspera no pudo ser ligado, dicho de otro modo, no pudo ser leído, y leído con un escrito.

Que el sueño lea quiere decir que su cifrado tiene valor de desciframiento. La transliteración, que escribe el escrito, es el nombre de la equivalencia del cifrado y del desciframiento.

Lo que el escrito escribe tiene un nombre: se llama cifra. El sueño es un cifrado. Cifrar no es traducir, tampoco es reductible a un transcribir.

La transliteración, que escribe el escrito, es el nombre de la equivalencia del cifrado y del desciframiento. (p.78)

Como se ha visto, Allouch está en contra de la traducción o por lo menos de la pretensión de trasladar el (un)sentido de una lengua a otra diferente. Para él llamar

“traducción” a la traducción propiamente dicha (primacía del sentido), viene a ser lo mismo que crear un objeto compuesto donde ni siquiera una gata reconocería a sus gatitos.

El último ejemplo -que hemos seleccionado- que nos ofrece Allouch a la vez que nos recuerda lo visto en el apartado anterior (Segovia, Paz y Beuchot) nos muestra la profunda diferencia que él tiene con aquel punto de vista sobre la traducción. Sin embargo, hay que recordar que ninguno de los tres autores mencionados sostiene que -no obstante la diversidad de lenguas- el sentido es sólo uno, es decir, que en lenguas distintas los hombres siempre dicen las mismas cosas. Sería concederle demasiado a Allouch suponer que la traducción y la interpretación están irremediabilmente atadas a la postulación de un sentido único.

Allouch lanza la siguiente pregunta; ¿Qué quiere decir, por ejemplo, que sea una buena traducción la que propone Lacan para el *Unbewusste* freudiano el cual vertió al francés como *l'une bévue*?

Para Allouch, la *une bévue* -equivocación o metida de pata- de Lacan vierte el *Unbewusste* de dos maneras: por un lado propone un equivalente semántico para el término traducido.

La *une bévue* no solo vierte el *Unbewusste* en cuanto al sentido, sino también como significante; el pasaje de una lengua a otra mantiene, con la homofonía de los dos términos, la literalidad del primero. El nombre de esta transferencia de la letra es el de transliteración. (p.121)

Por otro lado, la *une-bévue* traduce (sentido) y translitera por homofonía (letra) a la vez el *Unbewusste* freudiano. De esta forma, el inconsciente aparece ahora como el nombre de la un-bévue ontologizada. De esta manera, la equivocación o metida de pata ontologizada puede nombrarse como la *equivocancia* o vocación natural -del inconsciente- de equivocarse. El Inconsciente freudiano tiene la vocación natural de equivocarse, es decir, que tiene una vocación equivocada.

La razón de esta vocación psíquica y equívoca -que transcribe, traduce y translitera- reside en que los dos alfabetos que se ponen en juego -el alemán y el francés-, si bien difieren notablemente, vienen, de una misma familia, la que agrupa a las escrituras llamadas “fonéticas”. (p.122)

Por lo que hemos visto, la homofonía es la clave de la transliteración. La homofonía, al relacionar la letra con la letra -fonéticamente- pone de relieve que una escritura transcriptiva conlleva la operación de la transliteración.

Por ello, la transliteración de alfabetos se vuelve más manifiesta cuando la correspondencia en juego es con dos -y más todavía entre dos- maneras de escribir, donde una es alfabética y la otra no.

Los ejemplos vistos -el desciframiento de Champillion y el sueño contado por un analizante (e interpretado -transliterándolo- por Allouch), así como la traducción de Lacan del *Unbewusste* freudiano son, para Allouch, argumentos suficientes para hacer de la práctica analítica una tarea de transliteración, totalmente distinta de aquella tentación por descubrir (traduciendo) significados “ocultos” en los relatos de sueños contados por los pacientes.

Tanto Segovia como Paz y Beuchot reconocen las dificultades de la traducción, no obstante los tres sostienen que ésta es un hecho lingüístico e histórico. Por su parte, Allouch señala que hay diferentes maneras de “leer” que no son equivalentes entre sí, además sostiene que la operación de “leer con el escrito” -transliteración- lleva a nuevas consecuencias que la sola traducción. Incluso advierte ciertos riesgos que la traducción trae consigo, como el de “un único sentido”.

Recapitemos esto último y veamos que consecuencias se pueden extraer para el problema de la inconmensurabilidad y cómo la transliteración puede articularse con las respuestas que tanto Winch como Kuhn han ofrecido. En esta misma medida podemos también ver cómo el psicoanálisis puede relacionarse con algún otro campo disciplinario.

Para Segovia, la traducción no es solamente posible sino que es un hecho de la misma naturaleza del lenguaje. Sin embargo, ni aquella ni este son demostrables por el hecho de que estamos dentro del lenguaje y es imposible salirse de él para discutirlo. No tenemos más que aceptarlos como algo dado.

Aunque reconoce que la tarea de traducir siempre será incompleta, la traducción trata de ir acercando y no apartando los textos.

Para Octavio Paz, aprender a hablar es aprender a traducir. En este sentido coincide con Kuhn en términos de que los paradigmas se pueden comparar mediante la interpretación, es

decir, aprendiendo otro idioma de la misma manera en cómo aprendimos el propio. Esto no quiere decir que la interpretación así entendida haga posible la traducción.

El ejemplo que ofrece Paz, de que el llamado hombre salvaje es capaz de hablar a la perfección la lengua de quienes lo someten, es una prueba de que es posible aprender otra lengua. Sin embargo, en esto hay una vanidad o soberbia que envuelve a la traducción - "bautismo o conversión"- ya que la originalidad de sus costumbres, pasiones y juicios permanecen vigentes. Esto demuestra que no hay una identidad universal de los hombres y la traducción no es más que el vehículo que expresa singularidades. En este sentido, para Paz, la traducción a la vez suprime y revela las diferencias.

Por otro lado, señala que traducción implica una transformación del original y dicha transformación no es ni puede ser sino literaria porque todas las traducciones, se reducen a los procedimientos literarios de la metonimia y la metáfora. Pero además, ningún texto es enteramente original porque el lenguaje mismo, en su esencia, es ya una traducción. Traducción y creación son operaciones gemelas.

Beuchot distingue tres formas de traducción; la sintáctica, la semántica y la pragmática. La primera vierte las palabras siguiendo la fraseología del original, en la segunda se buscan las equivalencias de las palabras y con esto ya hay un poco de adecuación al idioma receptor. Sin embargo, ni la traducción sintáctica ni la semántica son suficientes para llevar un texto a otro idioma o lengua, por eso es necesaria la traducción pragmática o hermeneútica. En esta lo que se busca es apropiarse del texto teniendo siempre presente que la lengua y la cultura en la que se recibe la traducción impone una distancia.

La traducción hermeneútica o pragmática atiende el uso de las palabras en el texto no solamente las significaciones registradas, por ejemplo, en un diccionario en donde este uso se determina en el contexto del escrito que se traduce. Esta traducción pragmática es la que permite -según Beuchot- llegar al sentido profundo, con las cosas que tienen que ver con la intención del autor "con el espíritu más allá de la letra".

Estos tres traductores, como quiera, suponen que en el pasaje de una lengua a otra se conserva el sentido o significado, siendo esto lo que hace inteligible -en el idioma de llegada- el texto que se traduce.

Por su parte, Allouch sostiene un punto de vista distinto, no niega que la traducción sea posible, pero insiste en que es limitada, sobre todo advierte que la traducción tiende a promover la idea del “un sentido”, lo que puede tener como consecuencia el hecho de suponer que en el mundo existen signos primarios -fijos. Como nos lo muestra en el sueño del pescado, una interpretación-traducción de esta índole llevaría a considerar el pescado como evocación de algún universo acuático materno o también cuando, en una nota a pie de página, transcribe “el insomnio, la obesidad por bulimia, la enuresis, las fugas y las conductas delincuentes traducen a menudo una depresión subyacente”.

Alguien podría estar tentado en ver una analogía entre lo que Beuchot llama traducción sintáctica con la transcripción y entre la traducción semántica y pragmática con la traducción y la transliteración de Allouch respectivamente. Sin duda se pueden encontrar algunas similitudes como, por ejemplo, el hecho de que la pragmática -al atender el contexto lingüístico del hablante- encuentre por medio de la homofonía una traducción transliterada de algún término. Sin embargo, no hay que olvidar que Beuchot incluye las tres formas de traducción en la dimensión del significado, y no de la letra como lo propone Allouch.

Tal vez estén más cerca la idea de traducción de la poesía que propone Octavio Paz y la transliteración, por el hecho de que -además de que Paz reconoce la equivocancia poética- el poema producto de la traducción es tan original como el que se traduce. No obstante, también Paz se ubica en la dimensión del sentido y del significado.

Después de lo que hemos visto, la pregunta obligada es, la traducción (de los traductores), la interpretación de Kuhn y la transliteración que nos presenta Allouch, ¿proporcionan una vía novedosa al problema de la inconmensurabilidad?, y más todavía, ¿qué nuevas consecuencias prometen al asunto de la relación del psicoanálisis con otro campo disciplinario?.

CONCLUSIÓN.

Con lo expuesto a lo largo de estos cuatro capítulos, creo haber mostrado la utilidad que tiene la idea de la inconmensurabilidad para pensar la relación del psicoanálisis con otros campos disciplinarios. Como hemos visto, la utilidad consiste en advertir de los riesgos y dificultades que pueden presentarse cuando se relaciona el psicoanálisis con otro campo disciplinario. Pero también es útil en una búsqueda que lleve -a cada campo- a nuevas consecuencias y desarrollos novedosos.

En el primer capítulo se presentó el caso privilegiado del freudo-marxismo como ejemplo de una relación que no llevó a nuevas consecuencias o desarrollos, a pesar de lo prometedor que parecía esa relación. Tal vez como en ningún otro caso se llegó a pensar en una convergencia y complementariedad entre el psicoanálisis y un campo disciplinario distinto.

Pude precisar, en el segundo capítulo, la dificultad que representa el hecho de que alguien (especialmente algún psicoanalista) que pretenda relacionar su campo con otro -o que simplemente opine acerca de otra disciplina- se preocupe poco por conocer ese otro campo con la misma profundidad que el propio. Pero lo más importante, es que el ejemplo que ofrece Mannoni me permitió introducir la dimensión antropológica respecto a la forma en que se llegan a valorar dos culturas distintas -en donde entran en juego, por una parte, el psicoanálisis y la ciencia, y por otra, ciertas creencias médico-religiosas de los hindúes. Me parece que Mannoni podría haber sido más cauto en sus afirmaciones respecto a la universalidad del psicoanálisis, si hubiera tenido presente la idea de inconmensurabilidad tal y como la presenté con base en Kuhn, Winch y Quine. No pretendo juzgar a Mannoni por lo que no conoce o no dijo, simplemente trato de obtener consecuencias al oponer argumentos contrarios. Aunque por el tema que aborda y por el hecho de que las principales tesis sobre la inconmensurabilidad ya tenían tiempo de haber sido expuestas, Mannoni tiene esa cuenta pendiente.

Por otro lado, creo también haber mostrado que la experiencia (personal) analítica como requisito para tener una interlocución “autorizada” con el campo psicoanalítico, no es un

argumento incontrovertible y que, en buena medida, si se disuelve puede abrir vías para nuevas formas de interlocución.

Asimismo, una clínica que no corra el riesgo de enunciarse frente a un interlocutor no se le puede llamar psicoanalítica, podrá ser cualquier otra cosa -incluso tener mayor valor para ciertas comunidades, como sugestión, confesión, oración, magia, etc- pero no clínica analítica.

Si el interlocutor es otro analista, la interlocución podría deslizarse peligrosamente -con base en “la experiencia analítica” de ambos- a una especie de interlocución inmediata de inconsciente a inconsciente. En este sentido, el interlocutor no tiene que ser solamente otro psicoanalista.

El campo psicoanalítico no es propiedad exclusiva de los analistas, también compete a todos aquellos no analistas que -en la cultura- tenemos la preocupación por las exigencias de la comunicabilidad científica.

Como lo he venido reiterando, poner en relación el psicoanálisis con otros campos disciplinarios aunque puede resultar muy tentador no es algo sencillo. Aunque un psicoanalista, un antropólogo o un filósofo, por ejemplo, compartan un mismo idioma, cuando cada uno de ellos habla de su propio campo, incluso utilizando un concepto común -por ejemplo el de represión- no hay ninguna garantía de que el discurso disciplinario utilizado por uno (el antropólogo), sea inteligible para los otros -el filósofo y el psicoanalista.

Ahora bien, cabe recordar que tanto para Kuhn como para Winch -el caso de Quine es distinto- inconmensurabilidad no quiere decir incomparabilidad. Ambos sostienen que es posible estudiar y comparar paradigmas y culturas que son distintos entre sí.

En este sentido, la idea central de Kuhn -y que me parece que Winch suscribiría sin problema- es la de interpretación. Esto no quiere decir que un paradigma A juzgue a un paradigma B con sus propios criterios (de A), ni tampoco que una sociedad se tome a sí misma como instrumento de medida de otra sociedad distinta. Como vimos, no existe un criterio superior para hacerlo.

Interpretar es para Kuhn como aprender una segunda lengua de la misma manera en que se aprendió la primera (lengua materna). En esto coincide con Paz, ya que para éste aprender a hablar es aprender a traducir y traducir no es otra cosa que interpretar.

Ahora bien, aunque el propio Kuhn recurre a la tradición hermeneútica -especialmente Apel- su idea de interpretación es muy distinta de aquellos puntos de vista tradicionales que postulan, ya sea desentrañar un significado oculto, desenmascarar una falsa apariencia o bien restaurar un sentido original.

En este sentido, la idea kuhniana de interpretar, como idéntica a la de aprender la lengua materna, me parece que se encuentra más cercana a la de transliteración que cualquiera de las tesis sobre la traducción e interpretación que vimos.

Cuando ha pasado un tiempo suficientemente largo y ha habido cambios radicales entre la teoría anterior y la posterior -se reemplazan conceptos y problemas, los fenómenos se entienden de distinta manera e incluso se tienen aplicaciones diferentes- es posible reaprender la teoría anterior tomando el papel de historiador e interprete. La teoría antigua puede estar olvidada pero aun así ser inteligible para el científico o historiador actual, siempre y cuando esté dispuesto a (re) aprenderla.

Pero cuando no se trata únicamente de teorías científicas sino también de creencias metafísicas, valores, costumbres e intereses sociales, entonces la dificultad es distinta. Puede ser que haya pasado mucho tiempo o bien que se trate de culturas diferentes, me refiero al caso de Newton respecto a la alquimia -por ejemplo- y al de Mannoni-Kakar en relación al *pir* Pattasha Dargah. No es precisamente que, para entender mejor el aporte de Newton, sea importante recurrir a los textos que le dedicó a la alquimia¹⁴ (650 mil palabras), sino preguntarnos por qué Newton se toma tan seriamente el estudio de cuestiones que ahora calificamos de mágico-religiosas de la misma manera que los asuntos relativos al movimiento de los astros y las mareas, ¿qué sentido tienen para él y para su época estas creencias?. ¿Podemos entender el sistema de creencias de los musulmanes de la India -del que nos da testimonio Mannoni- que concibe como idénticas la ciencia, la cultura y la religión?.

¹⁴ Thuillier, Pierre. 1990

En ambos casos nos encontramos con supuestos y razonamientos que son totalmente extraños a los nuestros y en donde difícilmente podemos encontrar la manera de contrastar lo que quieren decir con lo que nosotros queramos decir. En este sentido, el ejemplo de Newton en relación a la alquimia no es muy distinto al de Champollion con la piedra Roseta.

En Quine por ejemplo, parece que la indeterminación de la traducción es otra forma de plantear estos casos de inconmensurabilidad. Aunque se pueda confrontar frente a un conejo la expresión “gavagai” y tener el asentimiento del que inicialmente profirió la expresión, nunca estaremos seguros de que estamos entendiendo lo mismo.

En Winch se encuentra también esta forma de inconmensurabilidad -especialmente en lo relativo a creencias y costumbres que están en conflicto con las nuestras- sin embargo, la interpretación de otra cultura es posible si se estudia cómo cada cultura resuelve problemas universales: el nacimiento, el sexo y la muerte.

Frente a estos casos, es que la idea de interpretación de Khun resulta relevante: el fracaso de la traducción no impide a los hablantes de una lengua aprender otra, es decir, hacer inteligible una manera distinta de ver el mundo.

Con Allouch vimos tres casos de transliteración y desciframiento, sin duda el de Champollion es ejemplar. Ahora bien, ¿esa forma de leer con el escrito que propone puede también tener aplicación -y consecuencias- en un ámbito que no sea el de la clínica analítica?.

De la misma manera que la traducción y la comprensión hermenéutica, pueden ser limitadas o incluso erróneas, la transliteración homofónica también, esto quiere decir que hay transliteraciones que son un simple y vulgar juego de palabras sin ningún efecto heurístico o terapéutico. Dentro de la clínica analítica, una transliteración acertada sería aquella que desencadena -en el analizante- nuevas asociaciones que lo conducen a una certeza subjetivante. En ese caso, el analizante a la vez que es afectado es testigo de una transliteración acertada.

Pero cuando se trata de buscar alguna respuesta novedosa -o darle un sentido novedoso a respuestas anteriores- a preguntas tales como ¿por qué Newton se tomó tan en serio -quizá más en serio que los propios temas de sus *Principia*- el estudio de la magia la alquimia y la

Biblia?, sin recurrir a la hipótesis de una “esquizofrenia” (por un lado, un Newton científico haciendo un trabajo serio, por otro, un Newton supersticioso sumergido en cuestiones religión, magia y alquimia que llegan casi al delirio) la transliteración puede cumplir una función heurística, pero a diferencia del campo analítico, en este caso no es posible establecer -en el momento- lo acertado que puede ser o no una homofonía, sino sólo posteriormente. De cualquier manera, es posible ensayar una manera de leer los textos de Newton -por ejemplo los manuscritos- así como los de sus antecesores y también los de sus contemporáneos.

Pienso que el reto es, precisamente, buscar la forma en la que la transliteración pueda tener nuevas consecuencias frente a problemas como al que nos venimos refiriendo. Esta forma alterna es también un camino para una relación entre psicoanálisis y otros campos disciplinarios, vislumbrarlo me parece que ya es un avance, comenzar a recorrer es el reto.

Con esto termino mi apreciación, si logré presentarla con claridad me doy por satisfecho.

BIBLIOGRAFÍA.

- Althusser, Louis. 1970. "Freud y Lacan". En *Estructuralismo y psicoanálisis*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Allouch, Jean. 1993. *letra por letra. transcribir, traducir, transliterar*. Edelp. Buenos Aires.
- Allouch, Jean. 1994. *Freud, y después Lacan*. Edelp. Buenos Aires.
- Assoun, Paul-Laurent. 1982. *Introducción a la epistemología freudiana*. Siglo XXI. México.
- Barthres, Roland, Bourdieu, Pierre. et. al. 1971. *La Teoría*. Anagrama. Barcelona.
- Beuchot, Mauricio. 1992. "Acercas de la traducción (Hermeneútica y Pragmática)". En Elsa Cecilia Frost (Compiladora) *El Arte de la Traición o los problemas de la traducción*. UNAM. México.
- Bouveresse-Quillot, Renée. y Quillot, Roland. 1993. *Las críticas al psicoanálisis*. F.C.E. México.
- Braunstein, N. A., Pasternac, M., Benedito, G. y Saal, F. 1976. *Psicología: ideología y ciencia*. Siglo XXI, México.
- Chalmers, Alan F. 1984. *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*. Siglo XXI.
- Cottet, Serge. 1987 (1989). "El inconsciente Hoy". En *La nave de los locos*. número 13.
- Ey, Henry. (Compilador). 1975. *El inconsciente*. Siglo XXI. México.
- Feyerabend, Paul. Radnitzky, G. Stegmüller, W. et. al. 1984. *Estructura y desarrollo de la ciencia*. Alianza Universidad. España.
- Feyerabend, Paul. 1982. *La ciencia en una sociedad libre*. Siglo XXI. México
- Feyerabend, Paul. 1992. *Tratado contra el método*. Tecnos. España.
- Foucault, Michel. 1966. *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI. México.
- Foucault, Michel. 1970. *Freud, Marx, Nietzsche*. Anagrama. Barcelona.
- Foucault, Michel. 1982. *El orden del discurso*. Archivo de filosofía número 4. U.N.A.M. México.
- Frank, Manfred. 1990 "Sobre el concepto de discurso". En Balbier, E. Deleuze. G. et. al. *Michele Foucault, filósofo*.

- Freud, Sigmund. 1913 (1988). *Tótem y tabú. y El interés por el psicoanálisis*. Obras completas, Tomo XIII. Amorrortu. Buenos Aires.
- Freud, Sigmund. 1900 (1988) *La interpretación de los sueños*. Tomos IV y V. Amorrortu. Buenos Aires.
- Freud, Sigmund. 1919 (1979) *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?*. Tomo XVII. Amorrortu. Buenos Aires.
- García Ramos, J., Pérez Tamayo, R. y Viniegra, L. 1984. *Ciencia y filosofía: tres ensayos*. Introducción de Rolando García. Alhambra Mexicana, México.
- Grünbaum, Adolf. 1984. *The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley: University of California Press.
- Habermas, Jurgen 1970. *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos. Madrid.
- Habermas, Jurgen 1982. *Conocimiento e interés*. Taurus. Madrid.
- Hacking, Ian. (Compilador). 1985. *Revoluciones científicas*. F.C.E. México.
- Hacking, Ian. 1996. *Representar e intervenir*. Paidós-UNAM. México.
- Julien, Philippe. 1992. *El retorno a Freud de Jaques Lacan*. SITESA. México.
- Jarvie, I. C. “Comprensión y explicación en sociología y antropología social”. En Chomsky, N. et. al. *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza Universidad. Madrid.
- Kakar, Sudhir. *Chamanes, místicos y doctores*. 1989. F.C.E. México.
- Kuhn, Thomas, S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Kuhn, Thomas, S. 1989. *¿Qué son las revoluciones científicas?*. Paidós-I.C.E.-U.A.B. Barcelona, España.
- Lacan, Jaques. 1981. “Proposición del 9 de octubre de 1967”. *Ornicar?*. Petrel. Barcelona.
- Laudan, Larry. 1993. *La ciencia y el relativismo*. Alianza. Madrid.
- Mannoni, Octave. 1987. “El psicoanálisis y la ciencia”. En *El objeto en psicoanálisis*. Varios autores. Gedisa. Buenos Aires.
- Maurer, Eugenio. 1996. “Oralidad y escritura”. En *Lo propio y lo ajeno*. Ursula Klesing-Rempel (Compiladora) Plaza y Valdés. México.
- Miller, J.A. 1981. “Introducción a las paradojas del pase.” *Ornicar?*. Petrel. Barcelona.

- Nagel, E. 1959. "Methodological Issues in Psychoanalytic Theory". En Sidney Hook (de.) *Psychoanalysis, Scientific Method and Philosophy*. Grove Press, Nueva York.
- Neu, Jerome. (Compilador). 1996. *Guía de Freud*. Cambridge University Press. Gran Bretaña.
- Paz, Octavio. 1971. *Traducción: literatura y literalidad*. Tusquets. Barcelona.
- Piaget, J. García. R. 1982. *Psicogénesis e historia de la ciencia*. S. XXI. México..
- Pontalis, J.B. 1978. *Entre el sueño y el dolor*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires..
- Popper, K. 1968. *Conjeturas y refutaciones*. Paidós. Buenos Aires.
- Putnam, Hilary. 1991. *El significado y las ciencias morales*. U.N.A.M. México.
- Quine, W. V. O. 1968. *Palabra y objeto*. Editorial Labor. Barcelona..
- Ricoeur, Paul. 1970. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México..
- Roheim, G. 1959. *Magia y esquizofrenia*. Paidós. Buenos Aires..
- Segovia, Tomás. 1995. "Reflexiones sobre el oficio de traductor". Boletín editorial 60. El Colegio de México.
- Solís, Carlos. 1994. *Razones e intereses. La historia de la ciencia después de Kuhn*. Paidós. Barcelona.
- Suárez, Armando. 1978. "Freudomarxismo: pasado y presente". En *Razón, Locura y sociedad*. Franco Basaglia, et. al. S. XXI. México.
- Thuillier, Pierre. 1990. *El saber ventrílocuo*. F.C.E. México.
- Thuillier, Pierre. 1991. *De Arquímedes a Einstein*. C.N.C.A. Alianza Editorial. México.
- Tort, Michele. 1979. *El psicoanálisis en el materialismo histórico*. Cuadernos de salud mental. U.A.N.L..
- Tort, Michele. 1987. "Freud y la filosofía". En *Interpretación freudiana y psicoanálisis*. J.B. Pontalis, et. Al. Paidós. Buenos Aires.
- Webster, Charles. 1988. *De Paracelso a Newton*. F.C.E. México.
- Winch, Peter. 1974. Réplica a I. C. Jarvie "Compresión y explicación en sociología y antropología social". En Chomsky, N. y otros. *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza Universidad. Madrid..
- Winch, Peter. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós-I.C.E.-U.A.B. Barcelona, España.