



Psicoanálisis traducido y en vías de traducción¹

Alba Escalante

albaescalante@gmail.com

Universidade de Brasilia

Resumen:

Esta propuesta, enmarcada en el diálogo entre Estudios de la Traducción y Psicoanálisis, se realiza en dos articulaciones. En la primera se pretende pensar la traducción a partir de psicoanálisis y para lo que se establecen coordenadas epistemológicas. También se hace una exposición sobre el valor de la noción de experiencia reuniendo a Jacques Lacan y a Antoine Berman. Este es un avance para responder la pregunta sobre la experiencia de lenguaje que enlaza estos campos. La segunda articulación enfoca el trabajo de traducción de textos psicoanalíticos, en especial, el periplo de traducción de los *Écrits* de Jacques Lacan en Latinoamérica. A lo largo de la presentación, se plantean, además, una serie de tópicos que constituyen los lineamientos del programa de investigación aquí esbozado.

Palabras clave: traducción, psicoanálisis, experiencia, Lacan, *Escritos*, Latinoamérica.

Psychoanalysis, translated and on its way to translation

Abstract:

This proposal, framed within the dialogue between Translation Studies and Psychoanalysis, is carried out in two parts. The first part intends to think translation from psychoanalysis and, to this purpose, epistemological coordinates are established. An exposition is also made on the value of the notion of experience by linking Jacques Lacan and Antoine Berman. This is a step forward towards answering the question on the experience of language which links both fields. The second part focuses on the job of translating psychoanalytical texts, especially on the vicissitudes of the translation of Jacques Lacan's *Écrits* in Latin America. A series of topics, which make up the research project here outlined, are also laid out throughout the paper.

Keywords: translation, psychoanalysis, experience, Lacan, *Écrits*, Latin America.

¹Este artículo es un desarrollo del proyecto: Traducción y Psicoanálisis: políticas de transmisión, realizado el marco del curso Tradução Espanhol de la Universidade de Brasília (UnB).

La psychanalyse traduite et en cours de traduction**Résumé :**

Cet article a pour but d'établir un rapport entre la traductologie et la psychanalyse. D'une part, on prétend penser la traduction à partir de la psychanalyse et pour ce faire, on établira des coordonnées épistémologiques. En faisant la liaison entre la pensée de Jacques Lacan et d'Antoine Berman, on présente également la valeur de la notion d'expérience. C'est un argument pour répondre à la question sur l'expérience du langage qui relie ces deux domaines. D'autre part, on aborde la traduction de textes psychanalytiques, en particulier, le périple de traduire l'ouvrage *Écrits* de Jacques Lacan pour l'Amérique Latine. Tout au long de l'article, on présente aussi une série de thèmes qui constituent les principes de cette recherche.

Mots-clés : traduction, psychanalyse, expérience, Lacan, *Écrits*, Amérique Latine.

Psicanálise traduzido e em vias de tradução**Resumo:**

Esta proposta, cujo marco é o diálogo entre Estudos da Tradução e Psicanálise, é realizada em duas articulações. Na primeira pretende-se pensar a tradução a partir da psicanálise e, para tanto, são estabelecidas coordenadas epistemológicas. Também é feita uma exposição sobre o valor da noção de experiência reunindo Jacques Lacan e Antoine Berman. Esse é um avanço na resposta à pergunta sobre a experiência de linguagem que enlaça esses campos. A segunda articulação, foca no trabalho de tradução de textos psicanalíticos, notadamente, o périplo de tradução dos *Écrits* de Jacques Lacan na América Latina. Ao longo da apresentação também são elencadas propostas que constituem os lineamentos do programa de investigação aqui esboçado.

Palavras chave: tradução, psicanálise, experiência, Lacan, *Escritos*, Latino América.

1. A modo de introducción

En este trabajo propongo articular traducción y psicoanálisis en dos vías acotadas: a) pensar el campo de la traducción a partir de algunos elementos que se desarrollan en psicoanálisis; b) pensar al psicoanálisis a partir del despliegue que el trabajo de traducción de sus textos nos proporciona. Estas vías se reúnen en una palabra: pensar. Se trata de pensar como combate, no como “una gestión de asuntos corrientes” (Meschonnic, 2009, p. 22).

Antes de entrar en el desarrollo propiamente dicho, es necesario aclarar que esta propuesta comporta problemas difíciles de contornear, como complejidad inherente a cada uno de los campos y su territorialidad. En ambos casos, el pensamiento de lo continuo (Meschonnic, 2009) es una alternativa a veces incómoda y riesgosa, especialmente cuando consideramos que los estudios de la traducción tienen como agenda establecer su especificidad. Por su parte, en psicoanálisis, la pregunta sobre lo que es propiamente psicoanalítico es recurrente.

Como mencioné anteriormente, trabajaré en dos vías: la primera requiere una precisión en ciertas coordenadas epistemológicas. A ello me dedicaré en la primera parte y lo haré de modo prospectivo, es decir, señalando algunas ideas todavía germinales y cuyo propósito es provocar la reflexión. Esta primera estación permitirá esbozar un contexto para cuestionar la idea de experiencia como hilo de estas relaciones, localizando argumentos tanto en Antoine Berman como en Jacques Lacan. La segunda vía es, en alguna medida retrospectiva porque retoma un trabajo previo sobre la traducción de textos psicoanalíticos (Escalante, 2015), destacando el caso específico de la traducción al español y al portugués de los *Escritos* de Jacques Lacan. Aquí, se trata de dar una vuelta más en el bucle de este programa de investigación, reformulando preguntas ya hechas y planteando otras.

2. Coordenadas epistemológicas

Para establecer las coordenadas epistemológicas, me interesa partir de la siguiente definición de Eidsztein (2016): “El psicoanálisis es concebido como una práctica terapéutica, que opera como respuesta racional y, por lo tanto, comunicable, al malestar en la cultura específica del sujeto de la ciencia, que se manifiesta como un exceso de malestar” (p. 11).

La relación del psicoanálisis con la ciencia, esta última considerada como “maniobra sobre el saber” (Eidsztein, 2016, p. 17) requiere que pensemos al sujeto de la ciencia dentro de la lógica del significante. Ahora bien, la relación psicoanálisis y ciencia es dicutable; su fundador, Sigmund Freud, solía referirse al psicoanálisis como “nuestra ciencia” y, más tarde, Jacques Lacan, insistió en interrogar las condiciones en las cuales se reunían psicoanálisis y ciencia. Pero, ¿por qué sería necesario tal emprendimiento?

Lacan detectó que los modelos de la psicología del yo, el análisis de los mecanismos de defensa y otras alternativas más adaptadas o menos inquietantes, también serían menos psicoanalíticas. De esta forma, al incluir una concepción de ciencia que no se limitaba a las ciencias naturales, incorporó en la discusión otros campos, y colocó al psicoanálisis en condición de discutir, como corolario del malestar, la participación de la propia ciencia moderna: “La ciencia, en la que estamos atrapados todos, que forma el contexto de la acción de todos en esta época en que vivimos, y de la que tampoco puede librarse el psicoanalista ya que también forma parte de sus condiciones” (Lacan, 1990, p. 239).

A lo largo de su enseñanza, Lacan saca a relucir obstáculos epistemológicos (Bachelard, 2013) que se habían instaurado dentro del psicoanálisis y, paralelamente, promueve nuevas dimensiones consideradas heréticas para los psicoanalistas más conservadores. Su idea de regresar al texto freudiano habilita un tipo de lectura en la cual se identifican divergencias epistemológicas entre Freud y Lacan, lo que implicaría colocar la categoría de sujeto del inconsciente en remisión a ciertos postulados

científicos. En ese sentido, considero conveniente revisar la incidencia que esos paradigmas tienen en la concepción de inconsciente, para intentar aclarar si esa concepción está en sintonía con la que se maneja habitualmente.

Para esbozar presupuestos sobre los cuales, a partir del psicoanálisis, se piensan temas pertinentes a la traducción, habría que transitar por las ideas que permean la posición teórica de sus autores que, en este caso, quedan limitados a Freud y a Lacan. Expongo esta alternativa para reparar imprecisiones colocadas en otros trabajos en los cuales los agrupaba bajo el mismo paradigma freudolacanianiano. He detectado que ese error detiene el avance de las articulaciones entre estos campos, especialmente porque Freud, leído hoy, se nos muestra bastante anacrónico.

Sobre ese tema, Eidelsztein (2015) precisa lo siguiente:

Haciendo una breve síntesis, lo que encontramos en Freud en lo tocante a la lingüística es la teoría de la *Vorstellung*, es decir, el objeto a representar y su representación y la referencia a la obra de Karl Abel. En epistemología, el Círculo de Viena, que es el empirismo lógico. En física, la referencia es Newton, porque Freud jamás articuló al psicoanálisis a la física que se inició con Einstein [...] En geometría, Freud se mantuvo en la lógica espacial de Euclides... (p. 102).

Eidelsztein localiza la obra freudiana en discrepancia con la posición de Lacan y sobre este nos dice:

[...] respecto a la antropología encontramos que incorporó a la teoría psicoanalítica conceptos y desarrollos de la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. En lingüística articuló los desarrollos de Ferdinand de Saussure, R. Jakobson y E. Benveniste, la pragmática de Austin y la teoría de discurso, es decir, los tres grandes movimientos lingüísticos del siglo XX. En epistemología tomó la posición de Koyré. En física articuló la física relativista... (Eidelsztein, 2015, p. 103).

En el estudio crítico propuesto por Alfredo Eidelsztein observamos al psicoanálisis en continuidad con otros campos del conocimiento, no solo en el momento fundacional, sino a lo largo de la lectura que hace Lacan quien se dedicará, a lo largo de su enseñanza, a reparar el desvío propagado por un psicoanálisis que, auto centrado, dejó de ponerse al día con la ciencia.

La divergencia de perspectiva entre Freud y Lacan supuso un replantear problemas que al primero se le habían escapado por las condiciones mismas del pensamiento de su época. A partir de Lacan, en el campo psicoanalítico, se operan una serie de transformaciones cuyo corolario es un cambio de método. Es en esta perspectiva que propongo pensarlo en relación con la traducción.

Ahora bien, este tema del sesgo epistémico no es exclusivo del psicoanálisis pues también se encuentra presente en los estudios de la traducción, lo que no sería en sí mismo problemático para el avance del campo, si admitiéramos que tenemos como asignatura pendiente una discusión más sistemática sobre las relaciones entre

traducción y ciencia. Sin embargo, aquí también hay que retroceder un poco porque ese emprendimiento supone, a su vez, revisar los criterios que se manejan para entender lo que es o no ciencia.

Decir qué es o qué no es una ciencia depende de parámetros previamente establecidos en función de coordenadas históricas y, si revisamos episodios ya no tan recientes, nos encontramos con tres postulados que, como menciona Goldstein (2005), son cataclismos teóricos que han sacudido las bases de las llamadas ciencias exactas: el teorema de Gödel, el principio de incertidumbre de Heisenberg y la teoría de la relatividad de Einstein. La contundencia de estos descubrimientos pone en cuestión paradigmas precedentes.

En mi opinión, este cambio epistémico también ha incidido en la traductología. De acuerdo con Pym (2012) se trata de una guerra de bandos opuestos: deterministas contra indeterministas. Yo prefiero pensar que la inclusión de ciertos paradigmas y, más aun, de ciertos campos de la ciencia moderna, permite que demos cuenta de ciertos fenómenos que de otra forma sería imposible pensarlos. En ese sentido, la lectura de Lacan se me presenta fructífera. Reitero la palabra *ciertos* porque, como ocurre en otros campos, las posibilidades están siempre limitadas al problema. No hay, en la historia de la ciencia, un postulado que lo resuelva todo.

Otro aspecto que podemos interrogar, especialmente en el ámbito de los estudios de la traducción, es el siguiente: estando al día con las nuevas formas de pensamiento que nos ofrece la ciencia moderna, y ya que el resultado de sus desarrollos se expresa en los artefactos que acompañan a la traducción en la actualidad, *verbi gracia* la tecnología, ¿no es este un buen momento para estremecer la tradición del pensamiento?

Pareciera que esto es más que pertinente cuando pensamos en las ciencias humanas y sociales. Sin embargo, mi impresión es que es allí donde aparecen las mayores resistencias. En otras palabras, podemos identificar que, aunque la traducción sea el lugar privilegiado para revelar las representaciones que tenemos sobre el lenguaje, ello sólo es posible si emprendemos un programa sistemático para identificar los obstáculos epistemológicos que acompañan ese proyecto.

[...] es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es ahí donde mostraremos causas de estancamiento y hasta de retroceso, es ahí donde discerniremos causas de inercia que llamaremos obstáculos epistemológicos (Bachelard, 2013, p. 15).

Mayoral Asencio (2001) problematiza en sus páginas algunos criterios que, siendo propios de las ciencias naturales, también llamadas disciplinas maduras, a saber, capacidad de explicación, de predicción y consenso, excluirían los estudios de la traducción de la categoría científica. En esa línea argumentativa, el autor defiende para este campo el estatus de tecnología y, de esa forma, deja de lado la discusión. El rasgo general de su argumentación es el consenso.

Las investigaciones en nuestro campo, sabiéndolo o no, tienden a plegarse fácilmente al modelo científico propio de las ciencias naturales de antaño. Es notoria la línea inductivista de Mayoral Asencio, cuyo fundamento parece provenir del pensamiento de Mario Bunge. Este autor, de ideas bastante conservadoras, es un soporte débil para pensar los estudios de la traducción, especialmente si el propósito es hacer una articulación con el psicoanálisis, campo por el cual Bunge declara el más absoluto desprecio: “Una seudociencia es un cuerpo de creencias o prácticas divulgadas o vendidas como científicas sin serlo... Los seudocientíficos no llevan a cabo investigación alguna (como los psicoanalistas)” (Bunge, 1999, p. 289).

Pero pensemos un poco. Las tradiciones tienen sus efectos. En su libro sobre teorías contemporáneas de la traducción, Gentzler (2009) recoge una cita tomada de Holmes en la que este expresa su anhelo de que en los estudios de la traducción se llegue a un repertorio consensual para la traducción literaria similar al de la Nomenclatura Binomial de Lineu, taxonomía aplicada a la botánica y a la zoología y que nació en el siglo XVIII.

Hay ideas fuertes, ideas que tienen efectos silenciosos. Podemos pensar que, aunque las teorías y los planteamientos sobre la traducción son plurales, las pretensiones del campo parecen privilegiar el empirismo inductivista, mostrando simpatía por el modelo científico de las llamadas ciencias naturales. Ello puede deberse a la vieja concepción de que ciencia es aquello que se consigue ver, demostrar y medir porque en el mundo las cosas existentes son, previas a cualquier idea, reales y objetivas.

La posición epistemológica para abordar cualquier emprendimiento que busque el desarrollo del conocimiento, supera la especificidad de eso que se llaman áreas. Quiero decir que, al adoptar una perspectiva que pretende llamarse programa de investigación (Lakatos, 1998), y digo que pretende porque esta es una fase germinal, me pongo en una posición en la que privilegio la deducción y la abducción como modos de razonamiento; sobre el primero, parto de la premisa del inconsciente, sobre el segundo, lo que interesa es dar énfasis en las condiciones a partir de las cuales aparece un tipo de fenómeno, dejando al margen la pretensión de llegar a un resultado empírico, objetivo y sensible.

Elegir este camino supone establecer que traducción y psicoanálisis se comportan como ciencias conjeturales². Decir ciencias conjeturales, a su vez, permite la incorporación de artefactos, tales como la topología, específicamente las propiedades matemáticas de la banda de Moebius, para dar cuenta de algún tipo de formalización que tendrá incidencia en casos particulares. En ese sentido, partimos del inconsciente como hipótesis para, a partir de allí, construir alguna formalización.

²Incluir traducción y psicoanálisis dentro de las ciencias conjeturales supone, por un lado, librarse del prestigio exclusivo del empirismo y, por otro, trabajar en función de aquello que sería calculable en la lógica de las determinaciones simbólicas.

A modo de ilustración, si pensamos que el fenómeno de la identidad y la alteridad en la traducción es insuficiente si se presenta desde una perspectiva empírica y se explica en términos dicotómicos, nos permitimos incluir la hipótesis del inconsciente como primer eslabón de la cadena y, siguiendo la propuesta de Lacan, incorporamos a esa lectura el artefacto de la banda de Moebius³. Con ese recurso, podemos establecer conjeturas en función de, en un segundo eslabón, disolver la dicotomía. El tercer eslabón configura la conjetura de que es posible la formalización y esta habría que pensarla en diferentes casos de traducción, concibiendo el resultado a partir del número de torsiones de la banda. Es decir, si se logra formalizar, lo que será plausible para el conjunto de los casos es la operación de formalización, pero cada caso presentará condiciones específicas. Partimos del nivel de las hipótesis y, una vez ocurrida la formalización, en caso de que ocurra, pasaríamos al nivel de la conjetura.

Este procedimiento, como argumentaré en el próximo apartado, se sostiene en la idea de que aquello que reúne traducción y psicoanálisis es el trabajo con el lenguaje.

3. Interrogación sobre el lenguaje

En sus conferencias de introducción al psicoanálisis, dictadas en Viena entre los años 1915 y 1917, Sigmund Freud (1993) señala que:

En el tratamiento psicoanalítico no ocurre otra cosa que un intercambio de palabras entre analizado y médico. El paciente habla, cuenta sus vivencias pasadas y sus impresiones presentes, se queja, confiesa sus deseos y sus mociones afectivas. El médico escucha, procura dirigir las ilaciones de pensamiento del paciente, exhorta, empuja su atención a ciertas direcciones, le da esclarecimientos, observa las reacciones de comprensión o el rechazo que de este modo provoca en el enfermo (p. 14 - 15).

Podemos notar como su inventor define al psicoanálisis como una terapéutica cuyo sustrato es el lenguaje, el lenguaje y sus efectos.

Sus medios (los del psicoanálisis) son los de la palabra en cuanto que confiere a las funciones del individuo un sentido; su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la historia en cuanto que constituye la emergencia de la verdad en lo real (Lacan, 1994, p. 247).

Tomar al lenguaje como el núcleo que reúne traducción y psicoanálisis parece sensato. No obstante, esto no va de suyo, hay que construir los argumentos. Tendríamos que comenzar interrogando cuál es la concepción de lenguaje con la que operamos en estos campos, y admitir que esa concepción repercute en nuestras teorizaciones sobre traducción y psicoanálisis y sobre los respectivos oficios: traducir y psicoanalizar.

³La cinta o banda de Moebius es una superficie que presenta propiedades estudiadas por la topología, a saber, bicontinuidad y homeomorfismo. Sumergida en el espacio tridimensional, tales propiedades no son perceptibles a simple vista; para comprobar la estructura, es necesario realizar una serie de operaciones (cortes, trazados) para demostrar, por ejemplo, si se trata de uno o de dos bordes y de uno o de dos lados. La potencia de ese artefacto es que permite estudiar las relaciones entre los elementos y, en esas relaciones, pueden localizarse fenómenos paradójicos y anti intuitivos.

El psicoanálisis sólo es posible si lo pensamos como experiencia de lenguaje; se trata de una experiencia de lenguaje, occidental, cargada con siglos de historia, en la que pululan ideas casi siempre latentes. La traducción, por lo menos en el locus de este trabajo, supone una carga similar. El lenguaje sería la materialidad.

Ahora bien, si en psicoanálisis la materialidad es el lenguaje, ¿de dónde sale la idea de que el inconsciente está en lo profundo? La metáfora, bastante difundida, tiene sus consecuencias: localiza al inconsciente en un espacio insondable de un supuesto interior, le da una consistencia tridimensional y en muchos casos, derivado de la lectura de Freud, con sustrato biológico. Por otro lado, en traducción, la enfermedad del binarismo resuelve el problema adjudicándose la pertenencia a una de las parroquias, la del fuentista o la del metista. Así, vamos con el puente de un lado para el otro olvidando, como decía Cortázar, que *un puente es un hombre cruzando un puente, che*.

Me interesa resaltar que, cuando me refiero a lenguaje, ya queda incluida la categoría de lo inconsciente puesto que este, siguiendo el axioma de Lacan, tiene estructura de lenguaje. Esto no es cuestión de gustos, sino una premisa e, incluso, un invariante dentro de la teoría lacaniana sobre el inconsciente: “es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente” (Lacan, 1994, p. 462).

A partir de este punto podemos comenzar a vislumbrar lo que se constituye como heurística positiva, a saber, el alcance de pensar el lenguaje en una estructuración lógica. No obstante, me atrevo a decir que, si bien es cierto que en la comunidad psicoanalítica lacaniana se trabaja a partir de este axioma, no hay, hasta donde sé, un desarrollo acabado de lo que en la enseñanza de Lacan se entiende como estructura de lenguaje para el inconsciente. Más aún, hay algunas lecturas en las que se propone que Lacan habría abandonado el significante –lacaniano– para sustituirlo por artefactos matemáticos. Esa no es mi posición porque considero que, por ejemplo, el uso de la topología, de la escritura de los nudos y de la formulación de los tres registros: simbólico, real e imaginario, son recursos que Lacan emplea para poder seguir desplegando su axioma del inconsciente estructurado como un lenguaje en un distanciamiento progresivo de los desarrollos más específicos de la lingüística.

Nuestra doctrina del significante es en primer lugar disciplina en la que se avezan aquellos a quienes formamos en los modos del efecto significante en el advenimiento del significado, única vía para concebir que inscribiéndose en ella la interpretación pueda producir algo nuevo.

Pues no se funda en ninguna asunción de los arquetipos divinos, sino en el hecho de que el inconsciente tiene la estructura radical del lenguaje, que en él un material opera según unas leyes que son las que descubre el estudio de las lenguas positivas, de las lenguas que son o fueron efectivamente habladas (Lacan, 1994, p. 567).

Observamos que la propuesta de Lacan es bastante clara en lo que se refiere a la consubstancialidad lenguaje/inconsciente. La idea de estructura supone “un grupo de elementos que forman un conjunto co-variante” (Lacan, 1984, p. 261) y las leyes pueden traducirse en leyes lógicas en las que cada elemento es un lugar vacío y su valor dependerá de la posición que ocupa respecto a los demás y de sus relaciones.

Mi idea es que algunos de esos argumentos pueden ser operativos para pensar aspectos que se nos presentan en la operatoria de la traducción, pero también, siendo la traducción el lugar privilegiado para adentrarse en los meandros del lenguaje, parece que sería necesario desarrollar argumentos para avanzar en la solución psicoanalítica sobre la estructura del lenguaje del inconsciente.

En la traducción podemos operar con la categoría del inconsciente. Este es el punto que me interesa desarrollar porque nos presenta un problema que defino de la siguiente forma: si en traducción operamos con la categoría del inconsciente, tal y como lo propone Berman (2007) cuando plantea que las llamadas tendencias deformantes son fuerzas que desvían la traducción de su objetivo, es necesario considerar a qué inconsciente nos referimos. Mi impresión es que se trata de un inconsciente más cercano al desarrollo de Freud que al de Lacan, la pista está en la palabra *fuerza*. En todo caso, Berman murió joven y sus ideas están allí para que avancemos. Propongo algunas articulaciones posibles:

- a) Extender las propuestas de Berman al inconsciente estructurado como un lenguaje.
- b) Ver cuáles serían las consecuencias de introducir, en nuestra lectura de las tendencias deformantes, la idea del inconsciente como discurso del Otro.
- c) Someter algunas categorías binarias, tales como identidad y alteridad a un modelo concebido a partir de la topología moebiana.
- d) Trabajar las diferencias entre Berman y Lacan en lo que se refiere a la letra.

Creo que hasta aquí he logrado presentar algunos temas que se pueden sintetizar en la siguiente pregunta: ¿Qué experiencia de lenguaje es esta que enlaza psicoanálisis y traducción? Para intentar avanzar en la respuesta, me permito formular una primera articulación de cuño teórico que tendrá como marco la palabra experiencia. Esto, que se me ha presentado como interrogación desde hace algún tiempo, se sumará, a lo largo del desarrollo del programa de investigación que estoy proponiendo, a las articulaciones mencionadas en el párrafo anterior.

4. Interrogación sobre experiencia

En su presentación sobre los discursos de la traducción, Antoine Berman (2009) coloca al psicoanálisis, junto con la filosofía, dentro de la categoría de discursos de la experiencia.

Lacan, a lo largo de su obra, desarrolla la propiedad discursiva del psicoanálisis como lazo social, lo que subraya en este autor una posición epistemológica bastante clara y que se puede definir en los siguientes términos: no hay realidad prediscursiva y, en ese sentido, nuestras relaciones con el mundo tienen estatus fundamentalmente discursivo. En el seminario dictado entre 1969 y 1979, Lacan presenta una formalización de cuatro discursos: discurso del amo, discurso de la histérica, discurso universitario y discurso del analista y, en clara referencia a Hegel, se refiere a la filosofía como discurso del amo (Lacan, 2008b, p. 19).

En lo que respecta al psicoanálisis, en rigor, estos discursos se presentan a partir de formulaciones cuyo sustrato es matemático: estructura co-variante, letras fijas que, dependiendo de la posición en la que se encuentren, definirán cual es el discurso que está funcionando. Lacan (2008a, p.11) dirá que la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras, es decir, la formulación matematizada de los discursos es un trabajo de reducción y de vaciamiento de sentidos estables y consesuales, que dan lugar a la singularidad del caso por caso.

Haydée Montesano (2013) señala el contrapunto entre el discurso del amo, que sería el de la filosofía, y el del psicoanálisis, siendo que el primero se caracterizaría por querer abarcarlo todo. Con este recorte pretendo apenas indicar una posible distinción entre Lacan y Berman. Mientras el primero separa psicoanálisis y filosofía, el segundo, parece reunirlos en un mismo discurso. Sin embargo, reconozco la parcialidad de esta observación y solo quiero indicar que Berman y Lacan no necesariamente hablaban de lo mismo, aunque parezca clara la preocupación de ambos por los efectos del discurso filosófico en nuestra concepción del mundo.

Hecha la objeción, mi propuesta es dejar de lado la idea de discurso y centrarme en la palabra experiencia, para pensarla con algunos argumentos psicoanalíticos y en el propio seno de las discusiones epistemológicas que se dan en este campo.

De raigambre filosófica, el vocablo experiencia aparece cuando hablamos de traducción y psicoanálisis. Mi interrogación sobre lo que esto quiere decir, surge por una distinción localizada en la lengua alemana entre *Erlebnis* y *Erfahrung*: la consciencia de lo vivenciado (*Erlebnis*) y lo que da a comprender algo nuevo (*Erfahrung*)⁴.

Cierta lectura del texto freudiano parece responder, en principio, a la premisa de lo vivenciado. Recordemos que los desarrollos de Freud sobre el trauma – aunque después él mismo los abandona– dejan la impresión de que las inscripciones en el inconsciente responderían a experiencias de satisfacción e insatisfacción efectivamente vividas. Eso siempre me causó incomodidad porque me preguntaba: ¿cómo afirmar que, efectivamente, hubo una experiencia en la infancia que ha producido registros o huellas en el inconsciente?

Si retomamos las elaboraciones de los científicos, observamos que las metaconvicciones de Einstein y Gödel:

[...]tratan de responder a la pregunta de si sus respectivas disciplinas son descripciones de una realidad objetiva –que existe con independencia de la experiencia que podamos tener de ella– o, por el contrario, son proyecciones subjetivas de origen humano, constructos intelectuales compartidos socialmente (Goldstein, 2005, p. 27).

⁴Para seguir el razonamiento en este punto, sugiero que el lector recuerde los modos de pensamiento mencionados, a saber, deducción y abducción, en sintonía con la idea de que no hay realidad prediscursiva.

Con ese razonamiento surge otra perspectiva. En ciencia no se sabe, a ciencia cierta, si la experiencia que se tiene de lo que se llama realidad pertenece a algo objetivo. Así, aunque el sentido común pareciera indicar que se trata de lo efectivamente vivido, hay algo bastante curioso en relación a los oficios de estos campos, psicoanalizar y traducir, que objetan esa posibilidad. Se trata de ese rasgo, digamos, efímero, que imposibilita hablar con la precisión de quien describe algo vivido efectivamente. De allí que sea pertinente discutir si hay algo de estas experiencias que pueda ser enseñado y cómo hacerlo. Si la conciencia de lo vivenciado es un relato o una narrativa y no el hecho en sí, ¿qué queda de esa experiencia? ¿cómo se transmite?

En términos de Berman (2007) el conjunto experiencia y reflexión, “no es ni la descripción impresionista de los procesos subjetivos del acto de traducir ni una metodología” (p. 18).

Para Lacan, es imperioso aclarar la ambigüedad:

Y para quitar toda ambigüedad a este término, se trata de la experiencia freudiana, diría de un campo de experimento. Quiero decir que no se trata de Erlebnis, se trata de un campo constituido de una cierta manera hasta un cierto grado por algún artificio, el que inaugura la técnica psicoanalítica como tal, la faz complementaria del descubrimiento freudiano, complementaria como lo es el derecho del revés, realmente unidos (Lacan, clase 5 del 13-12-61, sp).

Berman señala la experiencia en relación a Heidegger (1984 en Berman, 2007, p. 18), “Hacer una experiencia lo que sea (...) quiere decir: dejarlo venir sobre nosotros, que nos alcance, que caiga sobre nosotros, nos derrumbe y nos haga otro”.

Podemos leer en estos autores dos horizontes para tratar el tema de la experiencia: en Lacan la ciencia y en Berman la filosofía. Sin embargo, ambos casos, parecen indicar que la experiencia que podemos formular a partir de estos dos campos supone considerar el rastro dejado por la filosofía en nuestro pensamiento.

Berman aclara que no se trataría de hacer una filosofía de la experiencia de traducción, sino de cuestionar la incidencia del pensamiento filosófico en la experiencia específica de la traducción. Creo que Lacan coincidiría en esta apreciación. Pero, ¿por qué la filosofía? Cuando hablo de la filosofía, me refiero a la pregunta por el ser.

Cabe mencionar que estos autores, franceses, propusieron algunos neologismos que incluyen el verbo *être* y que, en español y portugués, suelen traducirse como *ser*. En el caso de Lacan, Eidelsztein (2015) registra nada menos que diecinueve neologismos creados con *être*. Discurrí sobre dos de ellos en mi tesis (Escalante, 2015). Lo más llamativo de esa investigación fue la variedad de formas que circulan para intentar traducirlos. Pero, más allá de este aspecto, y regresando a la idea de experiencia, en la propuesta de estos autores identifiqué un cuestionamiento tanto de la idea de una experiencia mística como de una experiencia objetiva. ¿Cómo se deduce eso? Considerando la dirección que ambos toman y que resumo en saber y letra. Para

Berman, saber *sui generis* en la traducción que apunta a la letra y, para Lacan, saber del inconsciente que apunta a la letra del inconsciente en instancia. Ambas vías conmueven la idea del ser.

Considero que, con Lacan, una forma de pensarlo es a partir de la definición de psicoanalista como función:

En la práctica analítica, *desêtre* indica, en especial, la posición del analista [...] el psicoanalista es una función cuya naturaleza misma es la de un *desêtre* [...] El psicoanalista se ofrece –a diferencia del psicólogo–, no como mediador experimentado de la realidad, sino como un mero soporte transitorio del *desêtre*, en la medida en que solo lee la letra del inconsciente sin aplicar lo que él –su yo– sabe o piensa; es quien debe sostener: Eso habla y piensa. Nada de la experiencia de la persona del analista puede, entonces, ser considerada para el ejercicio de su función, ni siquiera su propio análisis (Eidelsztein, 2015, p. 198).

¿Cabría pensar la experiencia de traducción a la letra que propone Berman como una (des)lectura, (des)escritura, de(s)er de la experiencia de traducción?

Si la experiencia articulada en estos campos se realiza en un horizonte filosófico, ello ocurre en función de una necesidad, pero no por un programa objetivo, ni una auto-explicación, ni una filosofía de la traducción (Berman, 2007). El saber de la traducción, derivado de la experiencia, supone, justamente, la renuncia a lo que se conoce como vía filosófica. Eso que se conoce como filosofía puede resumirse en la frase “el ser de las cosas”. Sabiéndolo o no, operamos con ese imperativo en la traducción, ya sea por la vía del sentido o por la vía de la literalidad de la palabra. De allí que el problema de la dicotomía entre letra y sentido acaban reunidos en el mismo punto: el ser. Localizado ese punto, ¿podríamos pensar en una operación para disolverlo?

Los señalamientos de Lacan, sugieren que, en la experiencia del psicoanálisis, se trata más de un experimento mental, abstracto, anti-intuitivo, que requiere del establecimiento de una formalización vaciada de sentido. Eso sería lo único transmisible en el psicoanálisis; la idea que se sostiene en el axioma lacaniano del inconsciente estructurado como un lenguaje y de su idea de funcionamiento como máquina significante. La máquina no es un artefacto tecnológico, sino al contrario, en lo que la invención tecnológica se inspira para producirlos.

Mi hipótesis, aún no sometida a mayores desarrollos, es que la formalización de Lacan sobre la máquina significante permitiría pensar la lógica de lo intraducible o de ciertos automatismos que están en juego en la traducción. Con ello: a) estamos en vías de producir una formalización lógica sobre el inconsciente que, en la propuesta de Berman no está del todo resuelta; b) podemos diferenciar las tendencias deformantes de carácter inconscientes de otros sistemas tales como estrategias, técnicas o métodos de traducción; c) encontramos una salida a la vía metodologizante que el propio Berman critica, y que ha sido la más utilizada en los trabajos que recurren a este autor.

Berman (2007) menciona, *en passant*, que la indagación del psicoanálisis sobre la traducción está sujeta a *su* experiencia de traducción. Extendiendo el enunciado, podemos pensar el trabajo que Lacan hace sobre la letra de Freud. En su enseñanza, él hizo hincapié sobre la necesidad de hacer una lectura rigurosa de los textos del fundador, y no en pocas ocasiones mencionaba los descaminos de la traducción. Podríamos pensar que Lacan hizo una lectura de Freud como la hace el creyente del texto sagrado; sin embargo, Lacan produjo una (des)lectura de la obra de freudiana en la que identificó, no solo lo más subversivo de su propuesta, sino los obstáculos que dejó en medio del camino.

Mi actual apreciación sobre el trabajo de lectura que hizo Lacan sobre el texto freudiano supone una cuidadosa atención no solo en los contenidos, sino en la forma como se presentan. Ello le permitió a Lacan reconstruir el contexto epistemológico en el que Freud produjo sus textos y trabajar para producir una renovación en el campo psicoanalítico. Es notable que Lacan subrayara, en diversas ocasiones, aspectos de la traducción del texto freudiano. Un caso emblemático es el tan discutido *Trieb* freudiano.

Como nos recuerda Etcheverry (1993, p. 2) el lema de la traducción canónica freudiana era “Freud y nada más que Freud”, a lo que este traductor responde, “el texto de Freud y solo el texto de Freud”. Con ese gesto, Etcheverry diagnostica las consecuencias de la recepción inglesa: Freud dijo lo que dijo y se hizo caso omiso a los aspectos intertextuales, a factores contextuales de la traducción o al espíritu de los tiempos. La propuesta de traducción de Lacan para *Trieb* como *dérive* no es simplemente un cambio de palabra para volver a Freud, sino que, volviendo a Freud, se detecta el problema de que “instinto” conduce a una lectura biológica, con “pulsión” salvamos a Freud de la biología, mientras que *dérive* nos presenta nuevamente la pregunta crucial sobre qué es lo que mueve. Así, se detecta el problema en función de las condiciones de su producción y se abre el espacio para nuevas alternativas, regresando, sin embargo, al núcleo de la propuesta freudiana.

Leído hoy, *dérive* puede ser traducido como flujo, y lo que interesa es, justamente, prescindir de la posibilidad de que este provenga de alguna sustancia viva (Bonoris, 2015). Ello nos autoriza a traer la traducción de pulsión en inglés, *drive*. A partir de allí, se amplían las posibilidades de preguntarnos sobre las condiciones de lo que mueve, de eso que mueve. Lo que muestra la divergencia terminológica es que hay una divergencia de pensamiento, y lo que está en pauta es la traducción.

Berman, cuando habla de la experiencia, nos presenta las traducciones como lugar para producir la reflexión, es decir, el pensamiento sobre la traducción, una propuesta más que tentadora si pensamos en el vasto volumen de textos psicoanalíticos traducidos. Ese es el horizonte que se abre para hacer formulaciones sobre la experiencia de traducción propia del psicoanálisis, traducción de la letra del inconsciente, pero también traducción y destino de las traducciones de los textos psicoanalíticos.

5. Pensar el psicoanálisis vía traducción

Parto de la siguiente premisa: si el campo del psicoanálisis son sus textos, y si estos llegan a Latinoamérica vía traducción, entonces, debemos ocuparnos de escudriñar cómo esto nos llega; más aún, debemos interrogarnos sobre los efectos silenciosos de su recepción. Ahora bien, ¿cuál es el valor de este problema dentro de la comunidad psicoanalítica?

No digo que los psicoanalistas no se pregunten por la traducción, pero me atrevo a afirmar que, la mayoría de las veces, no se avanza más allá de responder a un problema, o sea, a algo que no se entiende, con otro problema: es un problema de traducción.

Claro que hay excepciones. Pensemos en el caso de *Trieb*. Bonoris (2015) recorta la idea de Lacan de que la oposición entre instinto y pulsión radica en el conocimiento. En el instinto se trata de un conocimiento sin saber, mientras que la pulsión señala un saber desconocido. En el trabajo de este psicoanalista podemos observar que el problema de la traducción es suelo fértil para combatir obstáculos epistemológicos.

Cuando hablamos de la obra de Lacan, el caso más ejemplar de lo que se puede hacer con la traducción, por la traducción y para la traducción, ocurrió en Argentina con el trabajo de Ricardo Rodríguez Ponte. Hasta donde sé, él es el único psicoanalista que realizó de manera sistemática traducciones críticas de los problemáticos seminarios de Lacan, en una época en que lo que se leía eran las sospechosas publicaciones oficiales. Solo por citar un ejemplo de su labor, la comunidad de psicoanalistas cuenta hoy con un documento que llega a ser mucho mejor que el llamado *original*. Se trata de la traducción de uno de los seminarios más leídos y comentados, el seminario dictado por Lacan entre 1972 y 1973 y que, en el establecimiento para su publicación oficial se tituló, en francés, *Encore*.

La traducción castellana, derivada del establecimiento, es decir, aquella que tiene los derechos de publicación, cometió el desatino de titularlo *aun*, sin acento. Esto no es un lapsus, sino un problema grave que, dicho sea de paso, aún no ha sido corregido. La primera edición de la traducción castellana del seminario es de 1977. Detectado el problema, podría haberse corregido. No obstante, en la reimpresión de 2009 el error permanece. Estamos hablando de un error evidente reeditado diez veces, es decir, estamos hablando de algo más que un descuido que repercute en la lectura del inadvertido quien, durante décadas, aunque lea y relea, quedará *aunque*.

Rodríguez Ponte no solo resuelve el problema, lo hace *vox populi* y nos ofrece una alternativa de traducción apreciada por quienes queremos encaminarnos hacia un estudio serio, no de Lacan, sino del texto de Lacan, un texto para ser estudiado. El título propuesto y explicado por Rodríguez Ponte es *Otra vez*. El seminario, en la traducción que él nos legó, recoge un cuerpo de notas que son una brújula para la

lectura. Esta política de traducción permite, entre otras cosas, observar las diversas versiones del seminario y elegir posibles direcciones. En una suerte de versiones en un mismo documento, que por lo arduo son homéricas, el lector puede elegir, entre las muchas alternativas, aquella que le permita construir su lectura.

Ya podemos percibir los primeros vestigios de la labor de Rodríguez Ponte cuando localizamos trabajos que prefieren citar su traducción, o bien recoger en nuevas elaboraciones los contrastes por él presentados. Sin embargo, considero que todavía estamos en un período apenas básico en lo que se refiere a la construcción de un marco sobre las consecuencias derivadas de las traducciones.

En ese sentido, podemos ver que las consecuencias se extienden más allá de la comunidad psicoanalítica y tocan al campo de la traducción. Así, si bien es cierto que hay investigaciones emprendidas para estudiar las traducciones de Lacan, que auxilian a los psicoanalistas en la lectura de este autor, hay casos en los que, en los estudios de la traducción, aparecen peligrosos desvíos. Sobre el primer caso, puedo referir las investigaciones sobre construcción neológica que arrojan luces sobre el procedimiento de Lacan y de sus traductores brasileños (Ramos Reuillard, 2007). Menciono, para el segundo caso, otro estudio sobre la construcción neológica de Lacan y las técnicas de traducción utilizadas por sus traductores en español. Ruíz Aldana (2016), el autor, elabora un corpus con las traducciones de algunos seminarios y, en la bibliografía, le atribuye al traductor oficioso del que venimos hablando, a saber, Ricardo Rodríguez Ponte, la autoría de la traducción oficial publicada por Paidós. Como mencionamos antes, y me parece que el error es claro, Rodríguez Ponte nos da una alternativa de traducción bastante diferente de la que ofrecen los traductores del establecimiento de Jacques Allan Miller.

Sin querer hacer una lista de las negligencias en las cuales participamos todos aquellos que, en nuestra formación, solemos olvidar que esos textos que nos forman son traducciones, creo que puede ser consensual localizar los estudios de la traducción como locus privilegiado para interrogarlas y para cuidar detalles que otros no detectarían. Entiendo que el problema en la investigación de Ruíz Aldana, fue el haber descuidado lo fundamental en la traducción. Su trabajo, que es muy respetable en términos de análisis de la construcción neológica y de las técnicas de traducción, olvidó atender al personaje principal, el traductor.

Desde los estudios de la traducción, podemos sumergirnos en diversas consideraciones sobre los textos psicoanalíticos, no solo cómo se producen las traducciones, sino en qué ámbito y por quién. El texto de Lacan traducido, tendría que pasar por la observación de una mayor cantidad de elementos. Ampliar las investigaciones en este campo es una apuesta por venir, que se hace cada vez más necesaria si nos detenemos a pensar en la presencia de una fuerte comunidad de psicoanalistas en diversas partes de América Latina. Desde la traducción es posible analizar aspectos constitutivos de lo que hoy se conoce como psicoanálisis, tanto para diagnosticar sus fosilizaciones como sus virajes.

En esa perspectiva, traigo a colación este fragmento de mi tesis de doctorado, con ocasión de la reciente celebración del cincuentenario de la publicación de los *Escritos* de Jacques Lacan en 2016. La idea es ofrecer algunas interrogaciones: ¿Cuál ha sido el destino de la traducción de los *Escritos* en nuestras lenguas? ¿En qué puntos convergen o divergen los contextos de estas traducciones? ¿Cómo se ha desarrollado la discusión sobre la traducción de estos textos? ¿Se vislumbra algún debate en curso? ¿Qué podemos producir desde los estudios de la traducción como contribución? ¿Podríamos, con esas discusiones, diseñar el mapa de un cierto canon del psicoanálisis en América Latina? ¿No será la traducción el locus para la herejía? Y esa herejía, dadas las propiedades del campo psicoanalítico, ¿no será necesaria para regresarle su virulencia a las nociones centrales del psicoanálisis?

Estas preguntas, que no tendrán aquí el desarrollo que merecen, se ponen de relieve cuando entendemos que el texto lacaniano es, a todas luces, espinoso. Además, si aceptamos la máxima de que “el concepto de texto definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio” (Borges, 1985, p. 95), cualquier texto traducido puede ser sometido a nuevas elaboraciones y, en el caso de un autor como Lacan, este trabajo es más que necesario.

Fue tras haber localizado diferentes propuestas de traducción de algunos textos de Lacan que propuse diferenciar lo oficial de lo oficioso (Escalante, 2015). El primer caso representaría el canon, el segundo se inscribe en la práctica herética, una herejía fructífera porque deriva en diversas reflexiones sobre problemas y posibles soluciones, aumentando el caudal informativo relacionado a la traducción, en contraste con el cuadro permanente de lo oficial en el que parece regir un curioso silencio. Quizás sea por eso tan oficial. Me parece contundente que esta interrogación se haga en el territorio latinoamericano, heredero de la cultura europea pero no pasivo ante esa herencia.

Para explicar la aridez de las producciones lacanianas, podríamos suponer, para alivio del lector angustiado, que se trata de un estilo, una impostura o de las propiedades del asunto que allí se trata. No obstante, parto de la idea de que una de las mayores dificultades encontradas en sus producciones resulta de la presencia de una extensa biblioteca de intertextos que en ella se distribuyen sin previo aviso y que el lector desconoce. Más aún, nuestra dificultad está en sintonía con la resistencia a establecer un debate serio con algunas de sus ideas. Ello puede deberse a que gran parte de sus planteamientos entran en choque con temas tradicionalmente resueltos. Por eso me tomé el tiempo para recordar que la ciencia moderna está en sintonía con algunas de las propuestas que este autor desarrolla dentro del campo psicoanalítico. Si ya el psicoanálisis se nos presenta arduo, el trabajo se multiplica cuando tenemos en el horizonte temas como la topología, las matemáticas, la física, entre otros.

Decir que lo difícil es mejor, no es más que un prejuicio. El problema de estudiar un autor como Lacan pasa por reconocer los volúmenes que faltan en mi biblioteca personal. Como traductora, eso deja de ser un problema, ya que es del oficio introducir, gracias a cada nueva traducción, nuevos volúmenes de textos. Y si la biblioteca de Lacan permanece cerrada a siete llaves, tenemos en la traducción una buena alternativa para recuperar lo que la política de sus herederos nos ha prohibido.

6. Los *Escritos* de Lacan y sus traducciones al castellano y al portugués

En principio, podríamos decir que los *Escritos* de Lacan es un capítulo un poco menos problemático que el de los seminarios. Ese amplio volumen se publicó en Francia por *Éditions du Seuil* en 1966. Para esa fecha, Lacan ya había dictado varios seminarios y su nombre circulaba con alegría o desgano entre la comunidad psicoanalítica, pero es con los *Escritos* que el polémico personaje alcanza fama internacional.

En este volumen hay recopilados una serie de artículos que cubren, significativamente, parte de lo que Lacan llamó su enseñanza. Algunos de estos textos ya habían sido llevados al público en revistas de especialidad o habían sido presentados de forma oral en algunos de sus seminarios. Para incorporarlos al mencionado volumen, Lacan los sometió a un exhaustivo trabajo de revisión. Se puede decir que no solo produjo estos textos, también los escribió, corrigió, omitió, modificó y versionó. Parte de esa genética puede estudiarse en el trabajo de Ángel de Frutos Salvador (1994) y en el de Jorge Baños Orellana (1999), ambos abocados a revelar estratos menos evidentes de la densa producción.

La traducción de los *Escritos* en castellano ocurre en México en los primeros años de la década del setenta, por iniciativa de Armando Suárez, un inmigrante español, ex religioso, psicoanalista formado en Viena, amante de los libros, contrario a la militancia parroquial psicoanalítica, y cuya experiencia en el mundo editorial como traductor, editor y corrector está sostenida en una larga lista de títulos, gran parte de ellos realizados en Siglo XXI, casa editorial encargada de la publicación del volumen.

En mayo de 1971 aparece la primera edición en castellano con el siguiente agregado: “lectura estructuralista de Freud”. Este libro, que contenía solo una parte de la recopilación de los *Écrits*, fue traducido por el poeta Tomás Segovia, a quien Armando Suárez le había encomendado la tarea. Esta sería la primera versión y el primer impase del periplo. Como cuenta Segovia, Lacan tuvo noticias del resultado y “montó en cólera y mandó una carta diciendo que retiraran inmediatamente la edición” (En entrevista a Velasco García y Pantoja Palomeros, 2013, p. 1068).

Un año después, ya sin el agregado que provocó el escándalo, sale el primer tomo de la segunda edición y, en 1975, el segundo tomo completando la serie. Así, se habían gestado dos libros en castellano, los *Escritos 1* y *2*, para alegría de los muchos estudiosos que, en diversas partes del continente, estaban más que enterados de la convulsión provocada por el psicoanalista francés.

En 1984 aparece una nueva versión, esta vez corregida y aumentada, mantenida en dos volúmenes. En ella se incluyeron los textos que faltaban, traducidos por Armando Suárez y el orden original de la edición francesa del 66 fue restituido. Hubo cambios en la traducción de algunas palabras, las locuciones y citas en otras lenguas aparecían traducidas y, también se incluyeron las referencias freudianas en correspondencia con la *Gesammelte Werke* o las traducciones francesas, a partir de la castellana de José Luis Etcheverry (Suárez, 1994).

El trabajo de revisión de Armando Suárez contó con la intervención de otro psicoanalista argentino, Juan David Nasio y, según parece, todo ello fue también resultado de un intercambio epistolar entre Lacan y los autores del emprendimiento.

La edición de 1984 contiene los índices de la edición francesa y dos notas iniciales, una de ellas a cargo de Armando Suárez, en la que comenta los cambios y elogia la traducción de Tomás Segovia, quien escribe la segunda nota. Esos textos nos traen noticias sobre el debate con Lacan en relación a la traducción. Lacan había pedido que se mantuviera una única versión para aquellos términos que tenían peso conceptual, mientras Segovia, en relación a la sintaxis y al vocabulario, se oponía a que la lengua francesa colonizara la española.

En el 2000 aparece una publicación de Marcelo Pasternac, psicoanalista argentino radicado en tierras mexicanas, en la que desarrolla una revisión minuciosa de la traducción de los escritos, no sin antes señalar la heroica tarea de Tomás Segovia, un poeta cuyos deslices serían explicados porque, en rigor, estaría al margen de las implicaciones doctrinarias. Sobre Armando Suárez, Pasternac subraya la posición crítica que él tenía en relación a Lacan, lo que no le impidió vislumbrar el valor editorial del emprendimiento. La recepción de este libro parece haber despertado una querrela con los editores. Sin embargo, lo que me interesa resaltar, más allá de las conversaciones de pasillo, es que un cotejo parcial con la edición de 2009 deja en evidencia la repercusión del gesto.

En la edición de 2009 observamos la inclusión del párrafo señalado por Pasternac (2000) ausente en la versión de 1984: “como se puede ver hay un párrafo entero que falta en español, entre ‘hermenéutica’ ... y ‘vicio radical’...” (p. 28). Efectivamente, se trata de algunas líneas que están entre paréntesis y que estarían presentes en la edición francesa del 66, con lo que se descartaba la hipótesis de algún agregado posterior.

En el cotejo de las ediciones castellanas de 1984 y de 2009 también encontramos la corrección de algunas erratas señaladas en el libro de Pasternac; en el segundo párrafo de *El seminario sobre La Carta robada*, la edición presenta un error de traducción que consistió en colocar *lo inconsciente* cuando debía ponerse *lo inconsistente*. Aspecto resuelto en la edición de 2009, en la que los editores señalan que se hizo una nueva revisión. Pese a la evidencia de que tales modificaciones responden al trabajo de Pasternac, ninguno de los cambios es señalado con los debidos créditos.

Otro detalle que diferencia las ediciones que estamos mencionando es el texto de la contraportada. Sin pretender ser exhaustiva, en la edición del 84 figura un texto en el que Lacan menciona la base lógica de su doctrina del significante. En la contraportada de la nueva edición, el texto elegido presenta una sugerencia de lectura a la letra, que no sé muy bien cómo se haría, especialmente si lo que está en juego es algo bastante obvio, que ningún paciente se parece a otro. El cambio en la edición surge como si nada. Ese detalle del cambio del texto es bastante curioso, especialmente si regresamos al celoso cuidado que Lacan dedicó a la publicación de sus *Escritos*.

En Brasil, la primera traducción de los Escritos a cargo de la editora Perspectiva, data de 1976. Allí tenemos una recopilación parcial –diez textos de los *Écrits*– traducidos por Inês Oseki-Dépré. Es notable el hecho de que, aunque está incompleta, el volumen se sigue publicando.

Para Oseki-Dépré, estudiosa de la traducción, las complicaciones del traslado de un texto como el de Lacan, deben pensarse en función de su estilo y en el marco de la teorización psicoanalítica. Ella plantea una salida literal en la que no se confunda la extrañeza con el exotismo, recordando que todo texto poético fuerte es siempre extranjero en su propia lengua (Oseki-Dépré, 2011, s/p).

Oseki-Dépré (2011, s/p.) explica que: “El propio Lacan, al invitarme a traducirlo, estaba consciente de que mi misión consistía en instaurar, introducir una ciencia en lengua extranjera”⁵, trabajo llevado a cabo con la participación del autor, como hace constar la nota del traductor que acompaña el volumen. En ese preámbulo, la traductora señala algunos de los puntos que consideró como agenda para llevar a cabo su tarea.

En 1988, Jorge Zahar Editor publica una nueva edición que va a sumarse a la ya emprendida colección del *Campo Freudiano no Brasil*, responsable también por la publicación de los seminarios. Allí encontramos, en un solo volumen, la totalidad de los textos y añadidos de la publicación francesa de 1966, bajo la supervisión de Antonio Quinet y Angelina Harari, con traducción de Vera Ribeiro. Hasta el momento, no he encontrado documentos en los que la traductora comente algo de su trabajo, pese a que ha tenido a su cargo un notable conjunto de traducciones de la obra de Lacan en Brasil, además de haber traducido trabajos de otros psicoanalistas.

En esta traducción hay una *nota à edição brasileira* en la cual aparece un exiguo glosario y la invitación a modificaciones a partir de las correcciones o soluciones propuestas por los lectores. Transcurridos más de diez años de su publicación, reina el silencio. Al contrario de las traducciones castellananas, en las que la figura de los traductores va más allá de una simple mención, la traductora de la segunda edición

⁵La traducción es mía.

brasileña de los *Escritos*, Vera Ribeiro, aparece doblemente desdibujada, por un lado, en la nota que ha sido atribuida a la edición y, por otro, en las referencias al pie de página también señaladas con la sigla N.E.

A juzgar por las evidencias, esto es, el escaso volumen de referencias sobre el debate sistemático de la traducción de los *Escritos* en portugués, especialmente si lo comparamos con lo que ha ocurrido en castellano, el tema en Brasil parece no haber rendido grandes polémicas. Cotejada con las ediciones castellanas, observamos que la brasileña de Zahar no incurre en muchos de los deslices que fueron recogidos por Pasternac. Podríamos pensar que los impases de la traducción castellana han servido para producir en el vecino país una traducción menos problemática.

Al haberse publicado en Brasil dos traducciones de algunos de los textos que se encuentran en los *Escritos*, la comunidad de lectores tendría la posibilidad de elegir uno u otro tomando como criterio algo más allá del precio, ya que la edición de *Perspectiva*, que está incompleta, es más económica. Por ejemplo, un trabajo en el que se comente el *Seminario sobre la Carta Robada* puede basarse en una, otra, o las dos traducciones. Hasta la presente propuesta, no conseguí localizar alguna producción en la que se confrontaran las traducciones o se especificara algún argumento para elegir una, otra, o las dos. Ello podría indicar que, para el lector, o no se trata de una traducción, o le es indiferente.

No estoy preparada para producir un argumento de mayor alcance en este sentido, tampoco creo conveniente pensar que una traducción es mejor que otra. Mi visión va más en la línea de considerar las posibilidades de lectura que cada traducción ofrece.

¿Será que la riqueza de tener más de una traducción es un valor agregado? No veo en perspectiva una respuesta afirmativa. Me explico. En un video conmemorativo de los cincuenta años de los *Escritos*, Christian Dunker, cuyo trabajo de transmisión del psicoanálisis en Brasil es significativo especialmente entre las nuevas generaciones, al referirse a la primera traducción de los *Escritos* en portugués, presenta a la traductora, Inês Oseki-Dépré como una psiquiatra que habría tenido algún contacto con Lacan para hacer una supervisión clínica una o dos veces, lo cual es una laguna informativa.

En un artículo publicado en el periódico *Folha de São Paulo* el 8 de abril de 2001, firmado por Maurício Santana Dias, el psicoanalista brasileño Antonio Quinet, que como mencionamos participó del segundo proyecto de traducción de los *Escritos*, relata que “Inês fue alumna de Jakobson, y Jakobson le dijo a Lacan que ella sería una excelente traductora de su obra para el portugués. Inês se negaba a hacer el trabajo porque era lingüista y no psicoanalista”⁶.

⁶ La traducción es mía.

Vemos así que Dunker incurre en un error al atribuirle a Oseki-Dépré la profesión de psiquiatra. También en ese video, Dunker se refiere a esa traducción como “problemática” y argumenta que ello se debe a que la traductora no pertenecía al área y no era seguidora de la enseñanza de Lacan.

Tales declaraciones se derivan del prejuicio de que para traducir a Lacan hay que ser lacaniano, cosa que me parece poco pertinente si nos remitimos a las informaciones sobre la traducción castellana, cuyos problemas no parecen encuadrarse en la profesión de sus traductores. Extendiendo el argumento, el territorio hispano cuenta con dos traducciones de Freud realizadas por personas que no eran precisamente psicoanalistas. El psicoanálisis para los psicoanalistas, es un principio que reduce el alcance propuesto por Freud desde el inicio de su invención.

Debo agregar que, al contrario, es muy productivo cuando trabajan en conjunto psicoanalistas legos en traducción y traductores legos en psicoanálisis.

Un punto de divergencia entre lo que ha ocurrido en la traducción brasileña de los *Escritos* y su homóloga en español es que, en el primer caso, hay una demarcación territorial que se desdibuja en el segundo, ya que la versión castellana ha contado con una diversidad de agentes de diversos lugares, tanto para la traducción, como para la discusión de la misma.

El caso de la traducción de los *Escritos* que aquí ha sido ligeramente esbozado, puede ser tomado como índice de un aspecto que me gustaría mencionar. Se trata de pensar en cómo estas traducciones han producido cierto canon en el medio psicoanalítico.

En la actualidad ya no se lee solo Lacan. Ahora tenemos una amplia comunidad latinoamericana de lacanianos que producen un volumen de textos considerable. Sin entrar en la discusión sobre el mérito de esas producciones, la traducción de las obras se hace imperativa. En esa circunstancia tenemos un volumen de traducciones que circulan en el medio psicoanalítico en las que el silencio sobre el trabajo de traducción es aún mayor. No obstante, en la lectura crítica de las mismas, se pueden vislumbrar las marcas del canon que la traducción del texto lacaniano ha dejado a lo largo de los años.

7. A modo de conclusión

Con este trabajo creo haber mostrado algunas de las posibilidades de investigación que se abren cuando reunimos traducción y psicoanálisis. Quise trazar por lo menos dos vías posibles para el desarrollo de las investigaciones. En una de ellas se piensa la traducción a partir de algunos fundamentos del psicoanálisis, lo que, a su vez, plantea la necesidad de ir aclarando hasta qué punto la noción de inconsciente está debidamente formulada en ambos campos.

Inconsciente no es una noción que se defina a sí misma, hace falta interrogarla. Si la incorporamos como índice en los estudios de la traducción, es necesario partir de una incursión epistémica para esbozar sus fundamentos. En esa perspectiva, una lectura del texto de Lacan, no como regreso al texto de Freud para decir lo mismo en otras palabras, sino para trazar el mapa del pensamiento de su época y reformularlo a partir de un contexto más contemporáneo, permite localizar sedimentos que impiden su formalización.

Identificar los obstáculos epistemológicos que se han instalado en los campos traducción y psicoanálisis es una alternativa para vincularlos y hacerlos avanzar. Irremediablemente ello nos lleva a interrogar formulaciones teóricas con el auxilio de nuevos recursos del conocimiento. Vislumbré la posibilidad de la topología como artefacto para tratar, más allá de la dicotomía, el problema identidad/alteridad.

Nuevas vueltas sobre el tema del inconsciente, entre otros que parecen coincidir en ambos campos, permitirán discernir mejor sus correlaciones. Aquí se adelantó un recorte en función de la idea de experiencia. Si bien no está claro hasta qué punto coinciden Lacan y Berman cuando hablan de la experiencia, en ambos se observa una dirección hacia el saber. Cabría, a partir de allí, afinar los argumentos para identificar las condiciones en las que opera la experiencia y, a partir de allí, definir lo que sería específico tanto para el psicoanálisis como para la traducción en términos de saber sobre la experiencia.

La otra vía de abordaje de las relaciones entre estos campos queda centrada en los trabajos que, desde los estudios de la traducción, hacemos sobre los textos psicoanalíticos, ya sea por la vía de la traducción comentada o por la crítica de traducciones.

Las posibilidades de este tipo de incursión son francamente amplias y están en sus inicios. Especialmente en lo que se refiere a la obra de Lacan, contamos con la posibilidad de cotejar traducciones, oficiales y oficiosas, que nos permitan no solo trabajar con las diferentes técnicas empleadas por los traductores, sino en la identificación de las repercusiones que las diversas propuestas de traducción tienen en la construcción del cuerpo teórico del psicoanálisis. Abonado ese terreno, me parece que el texto de Lacan está a la espera de nuevas y diversificadas propuestas de traducción, menos sujetas a las censuras previas.

En esta oportunidad se hizo énfasis en la traducción de los *Escritos* de Lacan en América Latina. Intenté presentar un contraste entre la producción hispana y la brasileña derivada del contexto de la traducción.

Quise resaltar la virulencia de la discusión en el territorio hispano, en oposición al casi silencio brasileño, intentando colegir las razones de esa diferencia.

Con este tipo de investigaciones, se pueden destilar las marcas de un canon que la traducción del texto lacaniano ha dejado en las producciones de sus seguidores latinoamericanos y que, a su vez, en y por la traducción, se sedimentan o, en otros casos, se erosionan y se plantean nuevos y antiguos problemas.

Referencias

- Bachelard, G. (2013). *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. (J. Babini, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Baños, J. (1999). *El escritorio de Lacan*. Buenos Aires: Oficio Analítico.
- Berman, A. (2007) *A tradução e a Letra ou o albergue do longínquo*. (M. C. Torres, M. Furlan y A. Guerini, trads.). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Berman, A. (2009) A tradução e seus discursos. (M. Aseff, trad.). *Alea*, 11(2), 341-353. Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2009000200011
- Bonoris, B. (2015). Nueve notas sobre el concepto de pulsión en la obra de Lacan. *Revista Affectio Societatis*, 12(22), 71-80. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/articloe/view/21743/17916>
- Borges, J. L. (1985). Las versiones homéricas. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Bunge, M. (1999). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- Dunker, C. (2016, 13 de octubre). *50 anos da publicação dos Escritos de Jacques Lacan: um balanço crítico* [Vídeo]. AudVis IPUSP. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=W50QteI6mtY&t=149s>
- Eidelsztein, A. (2016). *Las Estructuras clínicas a partir de Lacan* (vol. I). Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan. Estudio crítico de los fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Escalante, A. (2015). *Semejantes Extraños: traducción comentada de O sujeito e seu texto de Teresa Palazzo Nazar* (Tesis doctoral). Universidade Federal de Santa Catarina, SantaCatarina, Brasil.
- Etcheverry, J. L. (1993). *Sigmund Freud: Obras Completas – Sobre la versión castellana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1993). Conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas* (vol. XV). Buenos Aires Amorrortu.
- Frutos, A. (1994). *Los Escritos de Lacan. Variantes Textuales*. México: Siglo XXI.

- Gentzler, E. (2009). *Teorias contemporâneas da tradução*. (M. Malvezzi, trad.). São Paulo: Madras.
- Goldstein, R. (2005). *Gödel: Paradoja y Vida*. Barcelona: Antoni Bosch editor.
- Lacan, J. (1961). *La Identificación. Clase 5 del 13 de diciembre*. (R. Rodríguez Ponte, trad.). Para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1984). *El Seminario. Libro 3. Las Psicosis*. (J.L. Delmont-Mauri y D. Rabinovich, trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1990). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. (J.L. Delmont-Mauri y J. Sucre, trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1994) Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. (T. Segovia, trad.). En *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1994) La dirección de la cura y los principios de su poder. (T. Segovia, trad.). En *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008a). *El Seminario. Libro 16. De un Otro al otro*. (N. González, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. (E. Berenguer y M. Bassols, trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. (J.C. Zapatero, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Mayoral, R. (2001). *Aspectos epistemológicos de la traducción*. España, Catelló: Universitat Jaume I.
- Meschonnic, H. (2009). *Ética y Política del Traducir*. (H. Savino, trad.). Buenos Aires: leviatán.
- Montesano, H. (2013). El psicoanálisis al revés: la oposición en la enseñanza de Lacan al proyecto freudiano, en el contexto de la formalización de los discursos. 1ª parte. *El Rey está desnudo* (6).
- Oseki-Dépré, I. (1976). Notas da tradutora. Casos em que a N. da T. se impõe. En J. Lacan, *Escritos*. São Paulo: Perspectiva.
- Oseki-Dépré, I. (2011). A tradução brasileira dos Escritos de Jacques Lacan: de uma libra de carne. *Revue SILÈNE*. Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense. Recuperado de http://www.revue-silene.com/f/index.php?sp=colloque&colloque_id=8

- Pasternac, M. (2000). *1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en español*. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.
- Pym, A. (2012). *Teorías contemporáneas de la traducción*. (N. Jiménez, M. Figueroa, M. Quejido, A. Sedano y A. Guerberof, trads.). Tarragona: Intercultural Studies Group.
- Ramos Reuillard, P. (2007) *Neologismos lacanianos e equivalências tradutórias* [Tesis doctoral]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Ruiz Aldana, V. (2016). *La traducción de los neologismos de Jacques Lacan* [Tesis de maestría]. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, España.
- Santana, M. (2001, 8 de abril). Em nome do Pai. A construção do mito Lacan. *Folha de São Paulo*. Recuperado de <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0804200104.htm>
- Suarez, A. (1994). Nota del director de esta colección. En J. Lacan, *Escritos I* (17ª edición, edición en español corregida y aumentada, p. ix-xii). México: Siglo XXI.
- Velasco, J. y Pantoja, M. (2013). La traducción al español de los Escritos de Jacques Lacan. ¿Una polémica fructífera? *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 16(3), 1055-1072. Recuperado de <http://www.revistas.unam.mx/index.php/repi/article/view/41874>