

Jacques Lacan

**Seminario 9
1961-1962**

LA IDENTIFICACIÓN

(Versión Crítica)

1

Miércoles 15 de NOVIEMBRE de 1961¹

La identificación: tal es este año mi título y mi asunto. Es un buen título, pero no un asunto cómodo. No pienso que ustedes tengan la idea de que eso sea una operación o un proceso muy fácil de concebir. Si es fácil de constatar, quizá sería sin embargo preferible, para constatarlo bien, que hagamos un pequeño esfuerzo para concebirlo. Es seguro que hemos encontrado suficientes efectos de ello como para atenernos al sumario, quiero decir, a unas cosas que son sensibles, in-

¹ Para los criterios que rigieron la confección de la presente *Versión Crítica*, consultar nuestro **Prefacio**: «Sobre una *Versión Crítica* del Seminario 9 de Jacques Lacan, *L'identification*, y nuestra traducción». Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta *Versión Crítica*, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las **FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 1ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

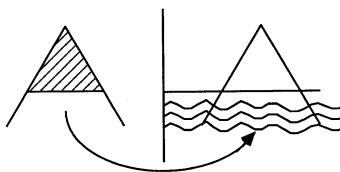
cluso en nuestra experiencia interna, para que ustedes tengan cierto sentimiento de lo que es. Este esfuerzo por concebir les parecerá, al menos este año, es decir, un año que no es el primero de nuestra enseñanza, sin ninguna duda por los lugares, los problemas a los que este esfuerzo nos conducirá, *a posteriori* justificado.

Hoy vamos a dar un muy primer pasito en ese sentido. Les pido perdón: esto quizá va a llevarnos a realizar esos esfuerzos que se llaman, hablando con propiedad, *de pensamiento*. Eso no nos ocurrirá a menudo, a nosotros no más que a los demás.

La identificación, si la tomamos por título, por tema de nuestra exposición, conviene que hablemos de ella de otro modo que bajo la forma, podemos decir mítica, bajo la cual la dejé el año pasado.² Había algo de este orden, del orden de la identificación eminentemente, que estaba interesado, ustedes se acuerdan, en ese punto en el que interrumpí mis palabras el año pasado, a saber, en el nivel donde, si puedo decir, la napa húmeda en la cual ustedes se representan los efectos narcisísticos que rodean esa roca, lo que quedaba emergido en mi esquema, esa roca autoerótica cuya emergencia simboliza el falo: isla, en suma, batida por la espuma de Afrodita, falsa isla, por otra parte, puesto que, tanto como aquella donde figura el *Proteo* de Claudel, es una isla sin amarras, una isla que se va a la deriva.

Ustedes saben lo que es el *Proteo* de Claudel: es la tentativa de completar la trilogía *La Orestía* con la farsa satírica que en la tragedia griega obligatoriamente la completa, y de las que no nos quedan, en

² cf. Jacques LACAN, Seminario 8, 1960-1961: *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas* (corregido en todas sus erratas), *Versión Crítica* de Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. En cuanto al esquema al que se refiere Lacan a continuación, hélo aquí, extraído de la última clase de dicho Seminario, sesión del 28 de Junio de 1961:



toda la literatura, más que dos restos de Sófocles, y un *Heracles* de Eurípides, si no recuerdo mal.

No es sin intención que evoco esta referencia a propósito de esa manera con la que, el año pasado, mi discurso sobre la transferencia se terminaba sobre esa imagen de la identificación. Por más que lo intenté, no conseguí hacer nada mejor para señalar la barrera donde la transferencia encuentra su límite y su pivote. Sin ninguna duda, eso no era la belleza, de la que les he enseñado que es el límite de lo trágico, que es el punto en el que la Cosa inasimilable nos vierte su eutanasia. No embellezco nada, aunque algunas veces se imagine oír, sobre lo que yo enseñé, algunos rumores: no se las hago demasiado fácil. Lo saben aquéllos que en otro tiempo han escuchado mi seminario sobre *La ética*,³ aquel en el cual, exactamente, abordé la función de esa barrera de la belleza bajo la forma de la agonía que exige de nosotros la Cosa para que se la alcance.

He ahí pues dónde se terminaba *La transferencia*, el año pasado. Les he indicado, a todos los que asistieron a las jornadas provinciales de octubre,⁴ les he puntualizado, sin poder decirles más, que había ahí una referencia oculta en un cómico, que es el punto más allá del cual yo no podía empujar más lejos lo que yo apuntaba en cierta experiencia, indicación, si puedo decir, que hay que volver a encontrar en el sentido oculto de lo que podríamos llamar los *criptogramas* de ese seminario...

y de lo que, después de todo, no desespero que un día un comentario lo desprenda y lo ponga en evidencia, puesto que también me ha ocurrido tener ese testimonio, que, en este sitio, alienta la esperanza: es que el seminario del anteúltimo año, aquel sobre *La ética*, ha sido efectivamente retomado — y según dicen los que han podido leer el trabajo, con pleno éxito — por alguien que se ha tomado el esfuerzo de releerlo, para resumir sus elementos, me refiero al señor Safouan,⁵

³ cf. Jacques LACAN, Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, 1959-1960.

⁴ Jornadas Provinciales, Octubre de 1961.

y espero que, quizá, esas cosas podrán ser puestas bastante rápidamente al alcance de ustedes, para que pueda encadenarse con eso lo que voy a aportarles este año.

... un año que salta sobre el segundo después de él. Esto puede parecerles que plantea una cuestión, incluso algo lamentable como un retardo: sin embargo, eso no está completamente fundado, y verán que si retoman la serie de mis seminarios desde el año 1953...

El primero sobre *Los escritos técnicos*, el que le ha seguido sobre *El yo, la técnica y la teoría freudianas y psicoanalíticas*, el tercero sobre *Las estructuras freudianas de la psicosis*, el cuarto sobre *La relación de objeto*, el quinto sobre *Las formaciones del inconsciente*, el sexto sobre *El deseo y su interpretación*, luego *La ética*, *La transferencia*, *La identificación*, al cual llegamos: he aquí nueve de ellos

... ustedes podrán encontrar en eso, fácilmente, una alternancia, una pulsación. Verán que, de dos en dos, dominan alternativamente la temática del sujeto y la del significante, lo que, dado que es por el significante, por la elaboración de *la función simbólica*⁶ que hemos comenzado, nos hace recaer en este año también sobre el significante, puesto que estamos en cifra impar. Aunque lo que está en juego debe ser propiamente, en la identificación, la relación del sujeto con el significante.

Esta identificación, por lo tanto, de la que nos proponemos tratar de dar este año una noción adecuada, sin duda, el análisis la ha vuelto para nosotros bastante trivial, como alguien, que me es bastante próximo y me escucha muy bien, me ha dicho: “he aquí pues lo que tomas este año: la identificación”, y esto con una mueca: “¡la explicación para todo!”. Dejando al mismo tiempo que se filtrara alguna decepción concerniente en suma al hecho de que, de mí, se esperaba más bien otra cosa. ¡Que esta persona se desengaño! Su expectativa, en efecto, de verme escapar del tema, si puedo decir, será decepcionada,

⁵ Nota de ROU: “M. SAFOUAN, «notes du séminaire *l'Étique de la psychanalyse*», *Bulletin de la Convention Psychanalytique*, n° 10, de diciembre de 1986, y n° 12, de marzo de 1987”.

⁶ *la función de lo simbólico*

pues precisamente espero tratarlo, y espero también que será disuelta la fatiga que este tema le sugiere de antemano: incluso hablaré bien de la identificación.

Para precisar inmediatamente lo que entiendo por eso, diré que, cuando se habla de identificación, en lo que se piensa ante todo, es en el otro a quien uno se identifica, y que me es fácilmente abierta la puerta para poner el acento, para insistir sobre esa diferencia del otro con el Otro, del pequeño otro con el gran Otro, que es un tema en el cual, si puedo decir, ustedes están ya familiarizados.

No es sin embargo por ese sesgo que entiendo comenzar. Más bien voy a poner el acento sobre lo que, en la identificación, se postula inmediatamente como **hacer idéntico**⁷, como fundado en la noción de lo mismo, e incluso: de lo mismo a lo mismo, con todo lo que esto levanta como dificultades.

No dejan ustedes de saber, incluso sin que puedan situar suficientemente rápido qué dificultades, para el pensamiento, nos ofrece desde siempre esto: **A es A**⁸. **¡Si la A es tan A como eso, que se quede ahí! ¿Por qué separarla de sí misma, para tan rápido volverla a juntar?**⁹

Esto no es un puro y simple juego intelectual. Díganse más bien, por ejemplo, que en la línea de un movimiento de elaboración conceptual que se llama el *positivismo lógico*, en el que tal o cual puede esforzarse por apuntar a un cierto objetivo que sería, por ejemplo, el de no plantear un problema lógico a menos de que tenga un sentido localizable como tal en alguna experiencia crucial: estaría decidido a rechazar lo que sea del problema lógico que no pueda, de alguna manera, ofrecer ese garante último, diciendo que es un problema desprovisto de sentido como tal.

⁷ **idéntico** / **Comenzar sin embargo más bien por acentuar el “hacer idéntico” (idem facere)**

⁸ **A = A**

⁹ **Si tanto lo es, ¿por qué separarla de sí misma, para tan rápido reemplazarla allí?**

Pero no es menos cierto que, si Russell puede dar *en*¹⁰ sus *Principios Matemáticos* un valor a la ecuación, a la puesta en igualdad de $A = A$, tal otro, Wittgenstein, se opondrá a ello, en razón propiamente de impases que le parece que resultan de eso, en nombre de los principios de partida. Y este rechazo será incluso fijado algebraicamente: obligándose por lo tanto tal igualdad a un rodeo de notación para encontrar lo que puede servir de equivalente al reconocimiento de la identidad *A es A*.¹¹

En cuanto a nosotros — estando postulado lo siguiente: que de ningún modo es la vía del positivismo lógico la que nos parece, en materia de lógica, ser de ninguna manera la que está justificada — vamos a interrogarnos, quiero decir: en el nivel de una experiencia de palabra — en la que confiamos a través de sus equívocos, incluso de sus ambigüedades — sobre lo que podemos abordar bajo este término de *identificación*.

Ustedes no dejan de saber que se observan, en el conjunto de las lenguas, ciertos virajes históricos bastante generales, incluso universales, para que podamos hablar de *sintaxis modernas*, oponiéndolas globalmente a las sintaxis, no arcaicas, sino simplemente *antiguas*, entendamos, lenguas de lo que se llama la Antigüedad.

Estos tipos de virajes generales, se los he dicho, son de sintaxis. No ocurre lo mismo con el léxico, donde las cosas son mucho más movedizas. De alguna manera, cada lengua aporta, por relación a la historia general del lenguaje, vacilaciones propias de su genio, y que

¹⁰ *a*

¹¹ “4.243 — ¿Podemos comprender dos nombres sin saber si designan la misma cosa o dos cosas distintas? ¿Podemos comprender una proposición en la que aparecen dos nombres sin saber si significan lo mismo o algo diferente? / Si conozco, p. ej., el significado de una palabra inglesa y de una palabra alemana que signifique lo mismo, entonces es imposible que ignore que ambas significan lo mismo; es imposible que no pueda traducir una a otra. / Expresiones como « $a = a$ », o derivadas de éstas, no son ni proposiciones elementales ni signos con sentido.” — cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994, p. 79.

las vuelven, a tal o cual, más propicias para poner en evidencia la historia de un sentido.

Es así que podremos detenernos en lo que es el término — o sustanciosa noción del término — de la identidad: en *identidad*, *identificación*, está *el término latino *idem**¹². Y esto será para mostrarles que alguna experiencia significativa está soportada en el término francés vulgar, soporte de la misma función significante: el del *même* {mismo}.¹³

Parece, en efecto, que sea el *em*, sufijo del *id* en *idem*, aquello en lo cual nos encontramos que opera la función, diré, de radical en la evolución del indo-europeo, a nivel de un cierto número de lenguas itálicas. Este *em* está aquí {en *même*} redoblado: consonancia antigua que se encuentra entonces como el residuo, el relict, el retorno a una temática primitiva, pero no sin haber recogido al pasar la fase intermediaria de la etimología, positivamente: del nacimiento de *ese *même**¹⁴, que es un *metipsum* familiar latino, e incluso un *metipsissimum* del bajo latín expresivo, impulsa por lo tanto a reconocer en qué dirección la experiencia nos sugiere buscar aquí el sentido de toda identidad: en el corazón de lo que se designa por una suerte de redoblamiento de *moi-même* {yo mismo}. Siendo este *moi-même*, ustedes lo ven ya, ese *metipsissimum*, una suerte de *au jour d'aujourd'hui* {en el día de hoy día} del que no nos percatamos, y que está precisamente ahí en el *moi-même*.¹⁵

Es entonces en un *met ipsissimum* que se hunden, tras el *moi* {yo}, el *toi* {tú}, el *lui* {él}, el *elle* {ella}, el *eux* {ellos}, el *nous* {nosotros}, el *vous* {vosotros}, y hasta el *soi* {sí}, que resulta entonces,

¹² *identificación es un término erudito en el sentido latino de *idem** / *identificación = término latino erudito {savant} ← *idem**

¹³ Véase al final de esta clase del Seminario nuestro **Anexo I**.

¹⁴ *ese tema {*thème*}*

¹⁵ Lacan ya se había referido, en la clase del 30 de Marzo de 1960, del Seminario sobre *La ética del psicoanálisis*, a esta relación *même – moi-même*. Cf. p. 239 y ss. de la versión castellana de Paidós.

en francés, ser un *soi-même* {sí mismo}. También vemos ahí, en suma, en nuestra lengua, una suerte de indicación de un trabajo, de una tendencia significativa especial, que ustedes me permitirán calificar de *mihilismo*, por lo que a este acto, esta experiencia del yo {*moi*} se refiere.

Desde luego, la cosa no tendría interés más que incidentalmente, si no debiéramos volver a encontrar en ella otros rasgos donde se revela este hecho, esta diferencia neta y fácil de localizar, si pensamos que en griego, el *αυτός* {*autos*} del *soi* {sí} es el que sirve para designar también el *même* {mismo}, del mismo modo que en alemán y en inglés, el *selbst* o el *self* que vendrán a funcionar para designar la identidad.

Entonces, esta especie de metáfora permanente en la locución francesa, es, creo, no por nada que la ponemos de relieve aquí, y que nos interrogamos.

Dejaremos entrever que quizá ella no carezca de relaciones con el hecho, de un muy otro nivel, de que sea en francés, quiero decir: en Descartes, que haya podido pensarse el ser como inherente al sujeto, bajo un modo, en suma, que diremos suficientemente cautivante como para que, desde que su fórmula ha sido propuesta al pensamiento, podamos decir que una buena parte de los esfuerzos de la filosofía consiste en tratar de desembarazarse de ella. Y en nuestros días de una manera cada vez más abierta, no habiendo, si puedo decir, ninguna temática de filosofía que no comience, salvo raras excepciones, por intentar superar a ese famoso *je pense, donc je suis* {pienso, entonces soy}.¹⁶ Creo que no es para nosotros una mala puerta de entrada que ese *je pense, donc je suis* marque el primer paso de nuestra investigación.

Se entiende que este *je pense, donc je suis* es, en la marcha de Descartes — pensaba indicárselos al pasar, pero se los digo inmediatamente. Esto no es un comentario de Descartes, que de ningún modo puedo intentar abordar hoy, y no tengo la intención de hacerlo — el *je*

¹⁶ Nota de **ROU**: “Dejamos la fórmula tal como puede escucharse, no obstante que Lacan ya la puntúa de una manera muy diferente”.

pense, donc je suis, desde luego, si ustedes se remiten a los textos de Descartes, es, tanto en el *Discurso* como en las *Meditaciones*,¹⁷ infinitamente más fluente, más deslizante, más vacilante que bajo esa especie lapidaria con que se marca, tanto en vuestra memoria como en la idea *pasiva*¹⁸, o seguramente inadecuada, que ustedes pueden tener del proceso cartesiano.¹⁹ ¿Cómo no sería inadecuada, puesto que no hay un comentador que se ponga de acuerdo con el otro para otorgarle su exacta sinuosidad?

No es pues sin alguna arbitrariedad, y sin embargo con suficientes razones que, este hecho de que esta fórmula tiene sentido para ustedes, y es de un peso que supera seguramente la atención que han podido acordarle hasta ahora, hoy voy a detenerme en ella para mostrar una especie de introducción que podemos volver a encontrar en ella. Se trata para nosotros, en el punto de la elaboración al que hemos llegado, de tratar de articular de una manera más precisa esto, que ya hemos adelantado más de una vez como tesis: que *ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos*.

Una tesis tal que, ustedes lo verán, será esencial para toda encarnación que a continuación podamos dar de los efectos de la identificación, exige que tratemos de articular de una manera más precisa cómo concebimos efectivamente esta dependencia de la formación del sujeto por relación a la existencia de efectos del significante como tal. Iremos incluso más lejos, hasta decir que si damos a la palabra *pensamiento* un sentido técnico — el pensamiento de aquéllos cuyo oficio es pensar — podemos, al mirar allí de cerca, y de alguna manera *après coup*, percatarnos de que nada de lo que se llama *pensamiento* ha hecho jamás otra cosa que alojarse en alguna parte en el interior de este problema.

¹⁷ René DESCARTES, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, en *Obras Escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980.

¹⁸ {*passive*} / *masiva {*massive*}* / *fácil {*facile*}*

¹⁹ ROU remite al margen, para los pares adecuada/inadecuada y activa/pasiva, a la 3ª parte, definiciones, y a la proposición I de los Postulados, de la *Ética* de Spinoza. — cf. Baruch de SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, hay versión castellana.

Con este signo constataremos que no podemos decir que, al menos, no proyectemos pensar sino que, de una cierta manera, lo querramos o no, lo hayan ustedes sabido o no, toda investigación, toda experiencia del inconsciente que es la *nuestra*²⁰ aquí, sobre lo que es esta experiencia, es algo que se sitúa en ese nivel de pensamiento donde — en tanto que allí vamos, juntos sin duda, pero no sin que yo los conduzca a ello — la relación sensible más presente, más inmediata, más encarnada de este esfuerzo es la cuestión que ustedes pueden formularse, en este esfuerzo, sobre ese *qui suis-je?* {¿quién soy yo?}.

Esto no es un abstracto juego de filósofo, pues sobre este asunto del *qui suis-je?* — en el que trato de iniciarlos — ustedes no dejan de saber, al menos algunos de ustedes, que lo escucho formulado de todas las maneras. Los que lo saben pueden ser, desde luego, aquéllos de quienes lo escucho, y no pondré a nadie en la molestia de publicar al respecto lo que escucho de eso. Por otra parte, ¿por qué lo haría, puesto que voy a acordarles que la cuestión es legítima?

Puedo llevarlos muy lejos sobre esta pista, sin que les sea un sólo instante garantizada la verdad de lo que les digo, aunque en lo que les digo no se trate nunca sino de la verdad. Y en lo que yo escucho de eso, por qué, después de todo, no decir que eso sucede hasta en los sueños de los que se dirigen a mí. Me acuerdo de uno de ellos — se puede citar un sueño: “¿Por qué, soñaba uno de mis analizados, no dice lo verdadero sobre lo verdadero?”. Era de mí que se trataba en ese sueño. Ese sueño no desembocaba menos, en mi sujeto ya despierto, en echarme en cara este discurso en el que, al escucharlo, faltaría siempre la última palabra.

No es resolver la cuestión decir: “los niños que ustedes son esperan siempre, *para creer*²¹, que yo diga la verdadera verdad”, pues este término, *la verdadera verdad*, tiene un sentido, y diré más: es sobre este sentido que está edificado todo el crédito del psicoanálisis. El psicoanálisis se ha presentado al mundo, desde el comienzo, como siendo el que aportaba la verdadera verdad.

²⁰ {*nôtre*} / *nota {*note*}*

²¹ *para creer en ello* / *para creerse*

Desde luego, se recae rápido en todo tipo de metáforas que hacen escapar la cosa: esta verdadera verdad, es el reverso de las cartas, siempre habrá uno, incluso en el discurso filosófico más riguroso. Es sobre eso que está fundado nuestro crédito en el mundo. Y lo que produce estupefacción, es que este crédito dure todavía, aunque, desde hace un buen tiempo, no se haya hecho el menor esfuerzo para dar un pedacito de comienzo de algo que responda a ello.

En consecuencia, no me siento poco honrado porque se me interrogue sobre este tema: “¿Dónde está la verdadera verdad de su discurso?”. Y puedo incluso, después de todo, encontrar que es muy justamente en tanto que no se me toma por un filósofo, sino por un psicoanalista, que se me formula esa pregunta. Pues una de las cosas más notables en la literatura filosófica, es hasta qué punto entre filósofos, entiendo: en tanto que filosofando, al fin de cuentas jamás se formula la misma pregunta a los filósofos, salvo para admitir con una facilidad desconcertante que los más grandes de ellos no han pensado una palabra de aquello de lo que nos dan parte por escrito, y se permiten pensar, a propósito de Descartes por ejemplo, que él no tenía en Dios más que la fe más incierta, porque esto conviene a tal o cual de sus comentaristas, a menos que sea lo contrario lo que le convenga.

Hay algo, en todo caso, que jamás pareció quebrantar el crédito de los filósofos ante nadie, esto es que se haya podido hablar, a propósito de cada uno de ellos, y de los más grandes, de una doble verdad.²² Qué, pues, para mí, que, entrando en el psicoanálisis, pongo en suma los pies dentro del plato al formular esta cuestión sobre la verdad, y siento súbitamente, a dicho plato, calentarse bajo la planta de mis pies, esto no es, después de todo, sino algo de lo que puedo regocijarme,

²² Nota de ROU: “*cf.* D. Bouquin y J. Celeyrette, «La lógica en la Edad Media», *Pour la science*, nº 178, agosto de 1992, p. 38 y ss.: «Numerosos razonamientos de Aristóteles (sobre la eternidad del mundo, por ejemplo) o de su comentarista árabe Averroes, desembocaban en conclusiones contrarias a las de la Escritura. Algunos maestros de la Facultad de las Artes de la Universidad de París, de los que el más célebre era Siger de Brabant, fueron acusados por haber hecho suya la doctrina de la ‘doble verdad’, según la cual algunas proposiciones podrían ser verdaderas según la razón, y falsas según la fe»”.

puesto que, si ustedes reflexionan en ello, de todos modos soy yo quien ha vuelto a abrir el gas.

Pero dejemos eso ahora, entremos en esas relaciones de la identidad del sujeto, y entremos allí por la fórmula cartesiana, de la que ustedes van a ver cómo entiendo abordarla hoy.

Está muy claro que en absoluto es cuestión de pretender superar a Descartes, sino más bien de extraer el máximo de efectos de la utilización de los callejones sin salida cuyo fondo él nos connota. Si se me sigue pues en una crítica, de ningún modo *comentario de texto*, que se tenga a bien recordar lo que entiendo extraer de ello para el bien de mi propio discurso.

Je pense donc je suis {pienso entonces soy} me parece, bajo esta forma, *concentrar*²³ los usos comunes, hasta el punto de volverse esa moneda gastada, sin rostro, a la que Mallarmé alude en alguna parte. Si lo retenemos un instante, y tratamos de pulir su función de signo, si tratamos de reanimar su función para nuestro uso, quisiera subrayar lo siguiente: es que esta fórmula...

de la que les repito que bajo su forma concentrada no la encontramos en Descartes más que en cierto punto del *Discurso del Método*.²⁴ — No es así, bajo esta forma densificada, que ella está expresada

... ese *je pense, donc je suis* {pienso, entonces soy} se choca con esta objeción — y creo que ésta jamás ha sido hecha — es que *yo pienso* no es un pensamiento.

Desde luego, Descartes nos propone *esta fórmula*²⁵ a la salida de un largo proceso de pensamiento, y es muy cierto que el pensamiento del que se trata es un pensamiento de pensador. Diré incluso más: esta característica, *es un pensamiento de pensador*, no es exigible

²³ {concentrar} / *oponerse a {contrer}*

²⁴ René DESCARTES, *Discurso del método*, *op. cit.*, cf. la cuarta parte.

²⁵ *estas fórmulas*

para que hablemos de pensamiento. Un pensamiento, para decir todo, no exige de ningún modo que se piense en el pensamiento. Para nosotros particularmente, el pensamiento comienza en el inconsciente.

No podemos más que asombrarnos por la timidez que nos hace recurrir a la fórmula de los psicólogos cuando tratamos de decir algo sobre el pensamiento: la fórmula de decir que es una acción en estado de esbozo, en estado reducido, el pequeño modelo económico de la acción. Ustedes me dirán que uno encuentra eso en Freud, en alguna parte. ¡Pero desde luego, uno encuentra todo en Freud! En el rodeo de algún párrafo, él ha podido valerse de esta definición psicológica del pensamiento, pero, en fin, es difícil eliminar que es en Freud que encontramos también que el pensamiento es un modo perfectamente eficaz, y, de alguna manera, suficiente en sí mismo, de satisfacción masturbatoria. Esto para decir que, sobre aquello que está en juego en lo que concierne al sentido del pensamiento, tenemos quizá una medida un poco más amplia que los otros obreros.

No obstante, esto no impide que al interrogar la fórmula que está en cuestión: *je pense, donc je suis* {yo pienso, entonces yo soy}, podamos decir que, para el uso que se ha hecho de ella, la misma no puede más que plantearnos un problema. Pues conviene interrogar esta palabra: *yo pienso*, por amplio que sea el campo que hayamos reservado al pensamiento, *para ver si ella satisface las características del pensamiento, para ver si ella satisface las características*²⁶ de lo que podemos llamar un *pensamiento*. Podría ser que fuera una palabra que se comprobara completamente insuficiente para sostener en nada ninguna cosa que podamos finalmente localizar de esta presencia: *yo soy*.

Es justamente lo que yo pretendo. Para esclarecer mi propósito, puntualizaré lo siguiente: que *yo pienso*, tomado así y punto, bajo esta forma, no es lógicamente más sustentable, no más soportable, que el *yo miento* que ya ha constituido un problema para un cierto número de lógicos, ese *yo miento* que no se sostiene más que de la vacilación lógica, vacío sin duda, pero sostenible, que despliega ese semblante de sentido, muy suficiente por otra parte para encontrar su lugar en lógica formal. “*Yo miento*”: si lo digo, es verdadero, entonces no miento.

²⁶ *para ver satisfechas las características del pensamiento, para ver satisfechas las características*

Pero miento sin embargo, puesto que al decir “*yo miento*”, afirmo lo contrario.

Es muy fácil desmontar esta pretendida dificultad lógica y mostrar que la pretendida dificultad en la que reposa ese juicio se sostiene en esto: el juicio que comporta no puede incidir sobre su propio enunciado, es un colapso. {Es sobre} *La ausencia de la distinción de dos planos, por el hecho de que el *yo miento* se supone que incide sobre la articulación del *yo miento* mismo sin que se distinga de ella, que nace esta famosa dificultad.*²⁷ Esto para decirles que, a falta de esta distinción, no se trata de una verdadera proposición.

Estas pequeñas paradojas, a las que los lógicos prestan tanta atención, por otra parte para reducirlas inmediatamente a su justa medida, pueden pasar por simples divertimentos. Tienen de todos modos su interés: deben ser retenidas para destacar, en suma, la verdadera posición de toda lógica formal, hasta, y comprendido en ella, ese famoso positivismo lógico del que hablaba recién.

Entiendo, con esto, que a nuestro parecer no se ha usado suficientemente la famosa aporía de Epiménides, la que no es más que una forma más desarrollada de lo que acabo de presentarles a propósito del *yo miento*, que: *todos los cretenses son unos mentirosos: así habla Epiménides el cretense*,²⁸ y ustedes ven inmediatamente el pequeño torniquete que se engendra.

No se ha usado suficientemente de ella para demostrar la vanidad de la famosa proposición llamada *afirmativa universal A*.²⁹ Pues, en efecto, se lo señala a este respecto, ahí está precisamente, lo vere-

²⁷ *Es sobre la ausencia de la distinción de dos planos, por el hecho de que el acento incide sobre el *yo miento* mismo sin que se distinga de él, que nace esta pseudo-dificultad.* / *la ausencia de la distinción de dos planos, por el hecho de que el *yo miento* mismo sin que se lo distinga, conoce esta pseudo-dificultad*

²⁸ Cf. A. KOYRE, *Epiménide le menteur*, Hermann, 1947. — Puede encontrarse una versión castellana de esta paradoja en: Alexandre KOYRÉ, *Epiménides el mentiroso (conjunto y categoría)*, en <http://www.descartes.org.ar/etexts-koyre.htm>

²⁹ Nota de ROU: “**A**ffirmo / **nEgO**: mnemotécnica de las cuatro letras acronímicas de las proposiciones del *cuadrado lógico* medieval”.

mos, la forma más interesante de resolver la dificultad. Pues, observen bien lo que sucede, si se postula esto — que es *postulable*³⁰, que ha sido postulado en la crítica de la famosa afirmativa universal A, de la que algunos han pretendido, no sin fundamento, que su sustancia jamás ha sido otra que la de una proposición *existencial*³¹ negativa: “*no hay cretense que no sea capaz de mentir*”, desde entonces no hay más ningún problema. Epiménides puede decirlo, por la razón de que, así expresado, él de ningún modo dice que haya alguno, incluso cretense, que pueda mentir continuamente, sobre todo cuando nos percatamos de que mentir tenazmente implica una memoria sostenida, que haría que él termine por orientar el discurso en el sentido del equivalente de una confesión, de manera que, incluso si *todos los cretenses son unos mentirosos* quiere decir que no hay un cretense que no quiera mentir continuamente, la verdad terminará precisamente por escaparle en el momento crucial, y en la medida misma del rigor de esta voluntad.

Lo que es el sentido más plausible de la confesión, por el cretense Epiménides, de que todos los cretenses son unos mentirosos, este sentido no puede ser otro que éste, esto es que:

1º El se vanagloria de esto,

2º El quiere con eso desconcertarlos, al prevenirlos verídicamente de su método. Pero *eso no tiene otra voluntad*³², eso tiene el mismo éxito que ese otro procedimiento que consiste en anunciar que, uno, uno no es educado, que uno es de una franqueza absoluta: eso, es el tipo que les sugiere avalar todos sus *bluffs*.

Lo que quiero decir, es que toda afirmativa universal A, en el sentido formal de la categoría, *tiene los mismos fines oblicuos*³³, y es muy lindo que ellos estallen, estos fines, en los ejemplos clásicos.

³⁰ {*posable*} / **possible* {posible}*

³¹ **universal**

³² **eso no tiene más verdad**

³³ **los mismos fines oblicuos (desconcertarlos como Epiménides)**

Que sea Aristóteles quien se tome el cuidado de revelar que Sócrates es mortal, debe de todos modos inspirarnos algún interés, lo que quiere decir ofrecer asidero a lo que podemos llamar entre nosotros *interpretación*, en el sentido en que este término pretende ir un poco más lejos que la función que se encuentra justamente en el título mismo de uno de los libros de la *Lógica* de Aristóteles.³⁴

Pues si evidentemente es en tanto que animal humano que aquél que Atenas nombra Sócrates está seguro de la muerte, es de todos modos perfectamente en tanto que nombrado Sócrates que escapa a ella, y evidentemente esto no sólo porque su renombre dura todavía, por tanto tiempo como viva la fabulosa operación de la transferencia operada por Platón, sino todavía, más precisamente, porque no es sino en tanto que habiendo tenido éxito en constituirse, a partir de su identidad social, como ese ser de atopía que lo caracteriza, que el nombrado Sócrates, aquél que se nombra así en Atenas — y es por esto que él no podía exilarse — ha podido sustentarse en el deseo de su propia muerte hasta hacer de ella el *acting out* de su vida. A ello ha añadido, además, esa flor en el fusil de cumplir con el pago del famoso gallo a Esculapio, del que se habría tratado si hubiera hecho falta hacer la recomendación de no lesionar al vendedor de castañas de la esquina.³⁵

Hay pues ahí, en Aristóteles, algo que podemos interpretar como alguna tentativa, justamente, de exorcizar una transferencia que él consideraba como un obstáculo para el desarrollo del saber. Por lo demás, eso era de su parte un error, puesto que su fracaso es patente. Era preciso ir seguramente un poco más lejos que Platón en la desnaturalización del deseo para que las cosas desembocaran de otro modo. La ciencia moderna ha nacido en un hiperplatonismo, y no en el retorno aristotélico sobre, en suma, la función **del saber**³⁶ según el estatuto del concepto.

³⁴ ARISTOTELES, *Organon II, De la interpretación*.

³⁵ cf. PLATÓN, *Fedón*, 117 e – 118 a.

³⁶ **de la historia**

Fue preciso, de hecho, algo que podemos llamar *la segunda muerte de los dioses*, a saber, su resurgimiento fantasmático en el momento del Renacimiento, para que el Verbo nos mostrara su verdadera verdad: la que disipa, no las ilusiones, sino las tinieblas del sentido *de donde surge*³⁷ la ciencia moderna.

Entonces, lo hemos dicho, esta frase de: *yo pienso*³⁸ tiene el interés de mostrarnos — es lo mínimo que podemos deducir de esto — la dimensión voluntaria del juicio. No tenemos necesidad de decir tanto: las dos líneas que distinguimos como *enunciación* y *enunciado* nos bastan para que podamos afirmar que es en la medida en que esas dos líneas se embrollan y se confunden que podemos encontrarnos ante tal paradoja que desemboca en ese callejón sin salida del *yo miento* sobre el cual los he detenido un instante.

Y la prueba de que es precisamente de esto que se trata, es, a saber, que yo puedo a la vez mentir y decir con la misma voz que yo miento. Si distingo esas voces, es completamente admisible. Si digo: “él dice que yo miento”, eso va solito, eso no constituye objeción, no más que si yo dijera: “él miente”, pero yo puedo igualmente decir: “yo digo que yo miento”.

De todos modos hay algo aquí que debe retenernos, esto es que si yo digo: “yo sé que yo miento”, eso tiene todavía algo completamente convincente que debe retenernos como analistas, puesto que, como analistas justamente, sabemos que lo original, lo vivo y lo apasionante de nuestra intervención es esto: que podemos decir, que estamos hechos para decir, para desplazarnos en la dimensión exactamente opuesta pero estrictamente correlativa, que es decir: “¡Pero no! Tú no sabes que dices la verdad”, lo que va inmediatamente más lejos. Mucho más: “tú no la dices tan bien sino en la medida misma en que crees mentir, y cuando no quieres mentir, es para guardarte mejor de esta verdad”.

³⁷ *y de*

³⁸ *yo miento*

Esta verdad, parece que no se pueda alcanzarla más que a través de sus *vislumbres*³⁹, la verdad, hija en esto — se acuerdan de nuestros términos — que ella no sería por esencia, como cualquier otra hija, sino una perdida.

Y bien, es lo mismo para el *yo pienso*. Bien parece que si tiene ese curso tan fácil para aquéllos que lo deletrean o redifunden su mensaje, los profesores, eso no puede ser sino por no detenerse demasiado en ello. Si nosotros tenemos para el *yo pienso* las mismas exigencias que para el *yo miento*:

o bien esto querrá decir: *yo pienso que pienso*, lo que entonces no es hablar absolutamente de ninguna otra cosa que del *yo pienso* de opinión o de imaginación, el *yo pienso* como ustedes dicen cuando dicen: “pienso que ella me ama”, lo que quiere decir que van a comenzar las complicaciones. Al seguir a Descartes, incluso en el texto de las *Meditaciones*, uno se sorprende por el número de incidencias bajo las cuales ese *yo pienso* no es otra cosa que esa *notación*⁴⁰ propiamente imaginaria sobre la cual ninguna evidencia, pretendidamente radical, puede siquiera estar fundada a detenerse.

o bien entonces esto quiere decir: *yo soy un ser pensante*, lo que es, desde luego, apresurar entonces de antemano todo el proceso de lo que apunta justamente a hacer salir del *yo pienso* un estatuto sin prejuicios, como sin infatuación, para mi existencia. Si comienzo por decir “soy un ser”, eso quiere decir: “soy un ser esencial al ser, sin duda”. No hay necesidad de tirar más de eso: uno puede guardarse su pensamiento para su uso personal.

Puntualizado esto, nos encontramos con que se vuelve a hallar esto, que es importante, nos encontramos con que se vuelve a hallar ese nivel, ese tercer término que hemos puesto de relieve a propósito del *yo miento*, a saber, que se pueda decir: *yo sé que pienso*⁴¹, y esto

³⁹ {*lueurs*} / **leures* {engaños, señuelos}*

⁴⁰ *dimensión*

⁴¹ *yo sé que miento*

merece completamente *retenerlos*⁴². En efecto, ahí está precisamente el soporte de todo lo que cierta fenomenología ha desarrollado en lo que concierne al sujeto. Y aquí traigo una fórmula que es aquella sobre la cual nos veremos llevados a retomar las próximas veces, es la siguiente:

Lo que es nuestro asunto, y cómo nos es dado eso, puesto que somos psicoanalistas, es que debemos subvertir radicalmente, volver imposible, este prejuicio, el más radical...

y, entonces, es el prejuicio que es el verdadero soporte de todo ese desarrollo de la filosofía, del que podemos decir que es el límite más allá del cual nuestra experiencia ha pasado, el límite más allá del cual comienza la posibilidad del *inconsciente*⁴³

... es que jamás ha habido, en el linaje filosófico que se ha desarrollado a partir de las investigaciones cartesianas llamadas del *cogito*, que jamás ha habido más que un único sujeto, que destacaré, para terminar, bajo esta forma: el *sujeto supuesto saber*.

Aquí es preciso que ustedes munan a esta fórmula con la resonancia especial que, de alguna manera, lleve consigo su ironía, su pregunta, y observen que al remitirla a la fenomenología, y especialmente a la fenomenología hegeliana, la función de este *sujeto supuesto saber* toma su valor por ser apreciada en cuanto a la función sincrónica que se despliega a este respecto: su presencia siempre ahí, desde el comienzo de la interrogación fenomenológica, en cierto punto, cierto nudo de la estructura, *nos permitirá desprendernos del despliegue diacrónico del que se presume que nos lleva al saber absoluto*⁴⁴.

⁴² *retenemos*

⁴³ *análisis* / *límite más allá del cual el análisis ha pasado* / *límite más allá del cual comienza el ICS* / *límite más allá del cual hemos pasado: el inconsciente* / *más allá del cual nuestra experiencia ha pasado, con el inconsciente*

⁴⁴ *despliegue diacrónico llevando al saber absoluto = no se enseña +* / *no sabremos + al respecto sobre su función sincrónica que sólo se despliega al dejarnos tomar en el despliegue diacrónico del saber absoluto* / *no sabremos más al respecto sino al dejarnos llevar por el despliegue diacrónico al saber absoluto*

Este saber absoluto mismo, lo veremos, a la luz de esta cuestión toma un valor singularmente refutable, pero hoy sóloamente detengámonos en esto: en formular esta moción de desconfianza en cuanto a *atribuir ese supuesto saber, como saber supuesto, a quienquiera que sea, pero sobre todo guardarnos de suponer, *subjicere*, ningún sujeto al saber*⁴⁵. El saber es intersubjetivo, lo que no quiere decir que es el saber de todos, *sino*⁴⁶ que es el saber del Otro {*Autre*}, con una *A* mayúscula. Y el Otro, lo hemos planteado, es esencial mantenerlo como tal: el Otro no es un sujeto, es un *lugar* al cual uno se esfuerza, *desde Aristóteles, por transferir los poderes del sujeto*⁴⁷.

Desde luego, de estos esfuerzos queda lo que Hegel ha desplegado como la historia del sujeto, pero eso no quiere absolutamente decir que el sujeto sepa de eso un pepino más sobre aquello de lo cual retorna. El, si puedo decir, no se conmueve más que en función de una suposición indebida, a saber: que el Otro sepa, que haya un saber absoluto. Pero el Otro sabe de eso todavía menos que él, por la buena razón, justamente, de que no es un sujeto.

El Otro es el vertedero de los representantes representativos de esa suposición de saber, y es esto que nosotros llamamos el inconsciente, en tanto que el sujeto se ha perdido él mismo en esa suposición de saber.

El arrastra eso a sus espaldas {*à son insu*}, y *eso* {*ça*}, son los restos que le vuelven de lo que padece su realidad en esta cosa, restos más o menos desconocibles {*méconnaissables*}. El los ve volver. El puede decir o no, decir: “es eso”, o bien “no es eso de ningún modo”, es completamente eso igualmente.

⁴⁵ *atribuir ese supuesto saber a quienquiera que sea, ni suponer, *subjicere*, ningún sujeto al saber*

⁴⁶ *ni* / *de todos, que es* / *no es*

⁴⁷ *dice Aristóteles, por transferir el saber del sujeto* / *desde Aristóteles [...] el saber del sujeto*

La función del sujeto en Descartes: es aquí que retomaremos la próxima vez nuestro discurso, con las resonancias que le encontramos en el análisis. Trataremos, la próxima vez, de situar las referencias a la fenomenología del neurótico obsesivo en una escansión significativa en la que el sujeto se encuentra inmanente a toda articulación.

**establecimiento del texto,
traducción y notas:
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN
Y NOTAS DE ESTA 1ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **JL** — Jacques LACAN, *L'identification*, Séminaire 1961-1962. Lo que Lacan hablaba era recogido por una taquígrafa, luego decodificado y dactilografiado, y el texto volvía a Lacan, quien a veces lo revisaba y corregía. De dicho texto se hacían copias en papel carbónico y luego fotocopias. La versión dactilografiada que utilizamos como fuente para esta *Versión Crítica* se encuentra reproducida en <http://www.ecole-lacanienne.net/index.php3>, página web de *l'école lacanienne de psychanalyse*. Se trata de una fuente de muy mala calidad (fotocopia borrosa, falta de dibujos, sobreenotada, etc.).
- **JL2** — Aparentemente se trata del mismo texto-fuente que el anterior, pero vuelto a dactilografiar, casi sin notas manuscritas en los márgenes, y posiblemente corregido, probablemente por M. Chollet. Fuente fotocopiada que está en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como CG-180/1 y CG-180/2.
- **ROU** — Jacques LACAN, *L'identification*, dit "Séminaire IX", Prononcée à Ste. Anne en 1961-1962, Paris, Juin 1993. Por razones de índole legal, los autores de las transcripciones no se identifican a sí mismos. No obstante, esta versión se atribuye con suficientes razones a Michel Roussan, quien efectuó un notable trabajo de transcripción y aparato crítico a partir de varios textos-fuente, entre ellos dos versiones dactilográficas, dos versiones de M. Chollet, de épocas diferentes, y notas de asistentes al Seminario, como Claude Conté, Jean Laplanche, Paul Lemoine, Jean Oury e Irène Roubleff.
- **AFI** — Jacques LACAN, *L'identification*, Séminaire 1961-1962, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destinée à ses membres, Paris, Juillet 1996.
- **GAO** — Jacques LACAN, IX – *L'identification*, Version rue CB (version du secrétariat de J Lacan déposée à Copy86, 86 rue Claude Bernard 75005), en <http://gaogoa.free.fr/Seminaire.htm>

ANEXO 1:¹

Em, Met, Ipsum

Lacan hace referencia a la etimología del término **identificación** que, tanto en francés como en español, deriva del pronombre demostrativo latino **Idem** (*idem, eadem, idem*) que, a su vez, está compuesto por el pronombre demostrativo **Id** (*is, ea, id*: “eso”) y el sufijo **Em** que significa “lo mismo”. Utilizado en género neutro, **Id-Em** significa “la misma cosa”.

Luego dice que el término “**même**” (como “mismo” en español) presenta una redundancia en su etimología. Dicho término deriva de la voz latina **Metipsum**. Y el redoblamiento en cuestión se debe a que, al igual que el sufijo **Em**, tanto la partícula **Met** como el pronombre demostrativo **Ipsum** (*ipse, ipsa, ipsum*) que componen dicha voz, significan “lo mismo”. Por lo que una traducción posible de **Met-Ipsum** sería: “lo mismo lo mismo”.

Por otra parte, tanto **Met** como **Ipse** pueden combinarse con pronombres personales. Por ejemplo, se usan indistintamente las formas “*egomet*” y “*ego ipse*” para referirse a “yo mismo”.

Finalmente, el otro término latino al que hace referencia, **Metipsissimum**, compuesto también por la partícula **Met** y el superlativo de Ipsum: **Ipsissimum**, puede traducirse como “lo mismo lo mismísimo”.

Fuentes:

Diccionario Latino-Castellano, Pbro Juan Pedro de Andrea, Ed. Sopena, 1960
Gramática Latina Práctica, Lamaison y Noiville, Lajouane Editores, 1951
Diccionario de la Real Academia Española, Ed. Espasa Calpe, 1947

¹ Nota redactada por Carlos Paola.