

**Jacques Lacan**

**Seminario 9  
1961-1962**

**LA IDENTIFICACIÓN**

**(Versión Crítica)**

**2**

**Miércoles 22 de NOVIEMBRE de 1961<sup>1</sup>**

Ustedes pudieron constatar, no sin satisfacción, que la vez pasada pude introducirlos a nuestro propósito de este año por medio de una reflexión que en apariencia podría pasar por muy filosofante, puesto que remitía justamente a una reflexión filosófica, la de Descartes, sin acarrear de parte de ustedes, me parece, demasiadas reacciones negativas. Muy lejos de eso, me parece que se me ha otorgado confianza para la legitimidad de su continuación. Me regocijo por este senti-

---

<sup>1</sup> 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 2ª SESIÓN DEL SEMINARIO**.

miento de confianza que quisiera poder traducir como que al menos se ha sentido a dónde quería yo, con eso, conducirlos.

Sin embargo, para que ustedes no adquieran, por el hecho de que hoy voy a continuar con el mismo tema, el sentimiento de que me demoro, me gustaría formular que tal es precisamente nuestro fin, en este modo que abordamos, de comprometernos en este camino. Digámoslo inmediatamente, con una fórmula que todo nuestro desarrollo esclarecerá a continuación: lo que quiero decir es que, para nosotros, los analistas, lo que entendemos por *identificación* — porque es lo que encontramos en la identificación, en lo que hay de concreto en nuestra experiencia en lo que concierne a la identificación — es: una identificación de \*significantes\*<sup>2</sup>.

Relean en el *Curso de lingüística* uno de los numerosos pasajes en los que de Saussure se esfuerza por estrechar, como lo hace sin cesar al delimitarla, la función del significante, y verán — lo digo entre paréntesis — que todos sus esfuerzos finalmente dejaron la puerta abierta a lo que llamaré no tanto diferencias de interpretación como verdaderas divergencias en la explotación posible de lo que él abrió con esa distinción tan esencial de significante y de significado.<sup>3</sup>

Quizá podría tocar incidentalmente, para ustedes, para que al menos reparen en su existencia, la diferencia que hay entre tal o cual escuela: la de Praga, a la cual pertenece Jakobson, a quien me refiero tan a menudo,<sup>4</sup> de la de Copenhague, a la cual Hjelmslev ha dado su

---

<sup>2</sup> \*significante\*

<sup>3</sup> Ferdinand DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, 1994. Esta edición toma en cuenta las ediciones críticas de R. Engler y T. De Mauro, que corrigen los principales errores de los primeros editores del *Curso...*, Charles Bally, Albert Sechehaye y Albert Riedlinger.

<sup>4</sup> “**Escuela de Praga. Jakobson R.** Llamada también «fonológica». Troubetzkoy y Truka corresponden a la misma. NOTA: *Le cercle de Prague*, Ed. Seuil, Paris, reedita las tesis de 1929, primer texto colectivo que implicó el nacimiento de la fonología estructural. Está integrado fundamentalmente por textos de Jakobson, Troubetzkoy, Mathesius, Mukarovsky, Havranek, Polianov y otros. En cast. *El círculo de Praga*, Anagrama, Barcelona, 1971” — cf. Diana ESTRIN, *Lacan día por día*, editorial pieatierra, Buenos Aires, 2002.

orientación bajo el título, que todavía nunca evoqué ante ustedes, de la *glosemática*.<sup>5</sup>

Verán: es casi fatal que me vea llevado a volver sobre esto, ya que no podremos dar un paso sin intentar profundizar esta función del significante, y por consiguiente su relación con el signo.

De todos modos, en adelante deben ustedes saber — pienso que aun aquéllos de ustedes que han podido creer, incluso hasta reprochármelo, que yo repetía a Jakobson — que, de hecho, la posición que yo tomo aquí está adelantada, en la vanguardia por relación a la de Jakobson, en lo que concierne a la primacía que yo doy a la función del significante en toda realización, digamos, del sujeto.

El pasaje de de Saussure al cual aludía recién — yo no lo privilegio aquí más que por su valor de imagen — es aquel donde él trata de mostrar cuál es la especie de identidad que es la del significante, tomando el ejemplo del expreso de las 10h 15.<sup>6</sup>

El expreso de las 10h 15, dice, es algo perfectamente definido en su identidad: es el expreso de las 10h 15, a pesar de que manifiestamente los diferentes expresos de las 10h 15, que se suceden siempre idénticos cada día, no tengan absolutamente, ni en su material, ni siquiera en la composición de su cadena, sino elementos, incluso una estructura real diferente.

Desde luego, lo que hay de verdadero en tal afirmación supone precisamente, en la constitución de un ser como el del expreso de las 10h 15, un fabuloso encadenamiento de organización significativa a entrar en lo real por medio de los seres *\*hablantes\**<sup>7</sup>. Queda que esto

---

<sup>5</sup> “**Escuela de Copenhague. Hjemstev** Louis. Sobre la glosemática en *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1974. *Prolegomena to a Theory of Language*, Baltimore, 1953. Se usa el término «glosemática» para caracterizar a la escuela de Hjemstev (Bröndall y Uldall también). Uldall H. J. *Outline of glosematics*, Copenhagen, 1957” — cf. Diana ESTRIN, *op. cit.*

<sup>6</sup> *op. cit.*, Segunda Parte, Capítulo III, «Identidades, realidades, valores», p. 155 — aunque en esta edición se trata del expreso “Ginebra-París 8 h. 45 de la noche”.

<sup>7</sup> Variante **JL2**, **AFI** y **GAO**: *\*hablados\**

tiene un valor de alguna manera ejemplar, para definir bien lo que quiero decir cuando profiero ante todo lo que voy a tratar de articular para ustedes: son las leyes de la identificación en tanto que identificación de significante.

Puntualicemos incluso, como un recordatorio, que — para atenernos a una oposición que, para ustedes, sea un soporte suficiente — lo que se opone a ello, aquello de lo cual ésta se distingue, lo que necesita que elaboremos su función, es que, la identificación de la cual por ahí ésta se distancia, es la identificación imaginaria, aquella cuyo extremo trataba de mostrarles hace mucho tiempo, en el trasfondo del estadio del espejo, en lo que llamaré el *efecto orgánico* de la imagen del semejante, el efecto de asimilación que captamos en tal o cual punto de la historia natural, y el ejemplo con que me complací en mostrar *in vitro*, bajo la forma de esa bestezuela que se llama el saltamontes peregrino, y de la que ustedes saben que la evolución, el crecimiento, la aparición de lo que se llama el conjunto de las faneras, de cómo podemos verlo en su forma, depende de alguna manera de un encuentro que se produce en tal momento de su desarrollo, de los estadios, de las fases de la transformación larvaria en las que, según que le hayan aparecido o no cierto número de rasgos de la imagen de su semejante, evolucionará o no, según los casos, según la forma que se llama solitaria o la forma que se llama gregaria.<sup>8</sup>

No sabemos nada, incluso no sabemos sino muy pocas cosas de los peldaños de ese circuito orgánico que acarrear tales efectos. Lo que sabemos, es que está experimentalmente asegurado. Ordenémoslo en la rúbrica muy general de los efectos de imagen, de los que volveremos a encontrar todo tipo de formas en niveles muy diferentes de la física, y hasta en el mundo inanimado, ustedes lo saben, si definimos la imagen como toda disposición física que tiene por resultado, entre dos sistemas, constituir una concordancia biunívoca, a cualquier nivel que sea.

---

<sup>8</sup> Sobre “la acción morfogénica de la imagen” del semejante en el caso del saltamontes peregrino, véase por ejemplo: Jacques LACAN, «Acerca de la causalidad psíquica», en *Escritos I*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1985, p 180.

Es una fórmula muy \*concebible\*<sup>9</sup>, y que se aplicará tanto al efecto que acabo de decir, por ejemplo, como al de la formación de una imagen, incluso virtual, en la naturaleza, por medio de una superficie plana, así sea la del espejo o aquella, que he evocado hace mucho tiempo, de la superficie del lago que refleja la montaña.<sup>10</sup>

¿Esto quiere decir que, como es la tendencia,...

y tendencia que se instala bajo la influencia de una especie, diría, de ebriedad que afecta recientemente al pensamiento científico, por el hecho de la irrupción de lo que en su fondo no es más que el descubrimiento de la dimensión de la cadena significativa como tal, pero que, en todo tipo de maneras, va a ser reducida por ese pensamiento a unos \*términos\*<sup>11</sup> más simples; y muy precisamente, es lo que se expresa en las teorías llamadas de la información

...esto quiere decir que sea justo, sin otra connotación, que nos resolvamos a caracterizar el vínculo entre los dos sistemas, de los que uno es por relación al otro la imagen, por medio de esta idea de la información, que es muy general, implicando ciertos caminos recorridos por algo que vehiculiza la concordancia biunívoca?

Es precisamente ahí que reside una enorme ambigüedad, quiero decir: la que no puede desembocar más que en hacernos olvidar los niveles propios de lo que debe comportar la información, si queremos darle otro valor que el que, vago, no desembocaría al fin de cuentas más que en dar una suerte de reinterpretación, de falsa consistencia, a lo que hasta entonces había sido subsumido, y esto desde la Antigüedad hasta nuestros días, bajo la noción de la forma: algo que captura, envuelve, comanda los elementos, les da un cierto tipo de finalidad que es, en el conjunto, el de la ascensión de lo elemental hacia lo complejo, de lo inanimado hacia lo animado.

---

<sup>9</sup> \*conveniente\*

<sup>10</sup> cf. Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 2, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, cap. IV, «Una definición materialista del fenómeno de la conciencia», Ediciones Paidós, Barcelona, 1983, pp. 75 y ss.

<sup>11</sup> \*temas\*

Esto es algo que tiene sin duda su enigma y su valor propio, su orden de realidad, pero que es distinto — es lo que entiendo articular aquí con toda su fuerza — de lo que nos aporta de nuevo, en la nueva perspectiva científica, la valorización, el despejamiento de lo que es aportado por la experiencia del lenguaje, y de lo que \*la relación con el significante\*<sup>12</sup> nos permite introducir como dimensión original, que se trata de distinguir radicalmente de lo real bajo la forma de la dimensión simbólica.

No es por ahí, lo ven ustedes, que yo abordo el problema de lo que va a permitirnos escindir esta ambigüedad.

De aquí en más, de todos modos, ya he dicho lo suficiente, al respecto, como para que ustedes sepan, para que ya hayan sentido, apprehendido, en esos elementos de información significativa, la originalidad que aporta el trazo {*trait*}<sup>13</sup>, digamos, de serialidad, que ellos comportan. Trazo, también, de discreción, quiero decir de corte: eso que Saussure no ha articulado mejor, ni de otro modo, que al decir que lo que los caracteriza a cada uno, es ser lo que los otros no son.

Diacronía y sincronía son los términos a los cuales les he indicado que se remitan. Aunque todo esto no está plenamente articulado, debe hacerse la distinción: de esta diacronía de *hecho* — demasiado a menudo ella es solamente lo que está apuntado en la articulación de las leyes del significante — está la diacronía de *derecho* por donde alcanzamos la estructura. Del mismo modo, la sincronía, no es decir nada de ella, lejos de eso, implicar su simultaneidad virtual en algún sujeto supuesto del código, pues eso es volver a encontrar aquello con lo que la última vez les mostraba que, para nosotros, hay ahí una entidad para nosotros insostenible. Quiero decir, entonces, que no podemos contentarnos de ninguna manera con recurrir a ella, pues no es más que una de las formas de lo que yo denunciaba al final de mi discurso de la última vez bajo el nombre del *sujeto supuesto saber*.

---

<sup>12</sup> JL2, y GAO: \*la relación significativa\*

<sup>13</sup> *trait* puede traducirse también por “rasgo”.

Ahí está el por qué comienzo de esta manera este año mi introducción a la cuestión de la identificación: es que se trata de partir de la dificultad misma, de la que nos es propuesta por el hecho mismo de nuestra experiencia, de donde ella parte, de aquello a partir de lo cual nos es preciso articularla, teorizarla; esto es que no podemos, ni siquiera como tentativa, promesa del futuro, referirnos de ninguna manera, como lo hace Hegel, a ninguna terminación posible — justamente porque no tenemos ningún derecho a postularla como posible — del sujeto en un saber absoluto cualquiera.

Ese \*sujeto supuesto saber\*<sup>14</sup>, es preciso que aprendamos a prescindir de él en todo momento. No podemos recurrir a él en ningún momento, esto está excluido por una experiencia que ya tenemos desde el seminario sobre el deseo y sobre la interpretación,<sup>15</sup> primer trimestre — que ha sido publicado, esto es muy precisamente lo que me ha parecido en todo caso que no podía estar suspendido de esa publicación, pues ahí está el término de toda una fase de esta enseñanza que hemos producido — esto es que ese sujeto que es el nuestro, ese sujeto que hoy me gustaría interrogar para ustedes a propósito del paso cartesiano, es el mismo del cual, en ese primer trimestre, les he dicho que no podíamos aproximarlo más que como había sido hecho en ese sueño ejemplar que lo articula enteramente alrededor de la frase: “él no sabía que estaba muerto”.<sup>16</sup> Dicho con todo rigor, ahí está precisa-

---

<sup>14</sup> **JL2** y **GAO**: \*sujeto, supuesto saber\*

<sup>15</sup> cf. J.-B. PONTALIS, *Compte-rendu du séminaire «Le désir et son interprétation»*, publicado en sucesivos números del *Bulletin de psychologie*, en 1960, con el acuerdo de Lacan. Versión castellana: «El deseo y su interpretación», en Jacques LACAN, *Las formaciones del inconsciente*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970. La versión **ROU** lo provee como Anexo VI.

<sup>16</sup> Este tópico del *él no sabía* {*il ne savait pas*} Lacan lo extrae del sueño de un paciente que Freud relata, y analiza sumariamente, en su artículo de 1911 sobre los dos principios del suceder psíquico (“El padre estaba de nuevo con vida y hablaba con él como solía. Pero él se sentía en extremo adolorido por el hecho de que el padre estuviese muerto, sólo que no sabía”) — cf. Sigmund FREUD, «Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico», en *Obras Completas*, Volumen 12, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1980, p. 230 — relato y análisis que luego Freud añadió, con muy ligeras variaciones, a la edición de 1911 de *La interpretación de los sueños* — *op. cit.*, Volumen 5, A.E., Buenos Aires, 1979, p. 430. — Lacan aborda el asunto en la sesión del 26 de Noviembre de 1958, 3ª clase

mente, contrariamente a la opinión de Politzer,<sup>17</sup> el sujeto de la enunciación, pero en tercera persona, como podemos designarlo.

Esto no quiere decir, desde luego, que no podamos aproximarlos en primera persona, pero eso será precisamente saber que al hacerlo, y en la experiencia más patéticamente accesible, él se sustrae, pues traducirlo en esta primera persona, es en esta frase que desembocaremos, para decir lo que podemos decir, justamente en la medida práctica en que podemos confrontarnos con ese carro del tiempo, como dice John Donne, *hurrying near*: él nos pisa los talones,<sup>18</sup> y en ese momento de detención en que podemos prever el momento último, aquel precisamente donde ya todo nos soltará, decirnos: “yo no sabía que vivía de ser mortal”.

---

del Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959), en principio para cuestionar la noción de realización de deseos como *wishful thinking* y subrayar que en lo que Freud llama pensamiento del sueño se trata del significante: lo que está en juego es el estatuto de la represión. Vuelve sobre esto en la sesión del 3 de Diciembre del mismo año, 4ª clase del Seminario, y en la 5ª, del 10 de Diciembre, avanzando que el sujeto se constituye como no sabiendo, para finalmente en la 7ª sesión del Seminario, el 7 de Enero de 1959, acompañar la fórmula freudiana con la introducción del matema que, entre otras cosas, lee: el S(A). Además de otras referencias en el camino del Seminario, llegamos así a la sesión del 8 de Abril de 1959, 16ª clase del Seminario, en la que con dicho matema queda situado lo que sería un núcleo radical en su posición del inconsciente, sostén de lo que entonces califica como (enunciado en segundo término, luego del primeramente enunciado, en el Seminario 3, *Las psicosis: no hay psicogénesis*) “el gran secreto del psicoanálisis”: *no hay Otro del Otro*, del que deriva la fórmula-aforismo *no hay meta-lenguaje*. — Lacan volverá sobre el asunto en su escrito «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», cf. Jacques LACAN, *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, pp-781-782.

<sup>17</sup> Georges POLITZER, *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Hay versión castellana.

<sup>18</sup> “**Marvell** Andrew. (1621-1678). Lacan cita el verso «Time’s winged charriot hurrying near» y comete el error de atribuírselo a **Donne** cuando el poeta es Marvell, otro «poeta metafísico» inglés como Donne, y la cita corresponde a un verso del poema «To His Coy Mistress» (en cast. «A la amante inglesa») que ha sido objeto de infinitos ensayos. (Lacan volverá a citar a Marvell el 2-12-64, esa vez será con el poema «The Garden», en cast. «El jardín»)” — cf. Diana ESTRIN, *op. cit.*, cita parcial.



Está muy claro que es en la medida en que podamos \*decir\*<sup>19</sup> que lo hemos olvidado casi a todo instante que nos pondremos en esa incertidumbre, para la cual no hay ningún nombre, ni trágico, ni cómico, de poder decirnos, en el momento de abandonar nuestra vida, que a nuestra propia vida siempre habremos sido en alguna medida extraño.

Ahí está precisamente lo que es el fondo de la interrogación filosófica más moderna, eso por lo cual, incluso para aquéllos que no se traban con ella, si puedo decir, sino muy poco, aun aquéllos, incluso, que ponen de manifiesto su sentimiento de esa oscuridad, de todos modos algo pasa, sea lo que fuere que se diga de ello, algo pasa, distinto de la ola de una moda, en la fórmula \*de Heidegger\*<sup>20</sup> que nos recuerda el fundamento existencial del ser para la muerte.

Eso no es un fenómeno contingente, cualesquiera que sean sus causas, cualesquiera que sean sus correlaciones, incluso también su alcance, podemos decirlo: que lo que podemos llamar *la profanación de los grandes fantasmas* forjados para el deseo por el modo de pensamiento religioso, ahí está lo que, dejándonos descubiertos, incluso inermes, suscita algo: ese hueco, ese vacío, al cual se esfuerza por responder esta meditación filosófica moderna, y a lo cual tiene también algo que aportar nuestra experiencia, puesto que ahí está \*el\*<sup>21</sup> lugar, en el instante que yo les designo suficientemente, el mismo lugar donde ese sujeto se constituye como no pudiendo saber, precisamente aquello por lo cual ahí se trata para él del Todo.

Ese es el valor de lo que nos aporta Descartes, y es por eso que estaba bien partir de él. Es por eso que vuelvo hoy a él, pues conviene volver a recorrer, para volver a medir de qué se trata en lo que ustedes han podido escuchar que yo les designaba como el impase, incluso lo imposible, del *je pense, donc je suis* {yo pienso, entonces soy}. Es justamente este imposible lo que constituye su precio y su valor.

---

<sup>19</sup> \*decirnos\*

<sup>20</sup> Algunas versiones omiten esta referencia.

<sup>21</sup> \*su\*

Este sujeto que nos propone Descartes, si no es ahí más que el sujeto alrededor del cual la cogitación de siempre giraba antes, gira desde entonces, está claro que nuestras objeciones, en nuestro último discurso, toman todo su peso... el peso mismo implicado en la etimología del verbo francés *penser* {pensar}, que no quiere decir otra cosa que *peser* {pesar}. \*¿Qué fundar sobre el *je pense* {yo pienso}, si sabemos,\*<sup>22</sup> nosotros, los analistas, que ese *en lo que pienso* que podemos captar remite a un *de qué, de dónde, a partir de qué pienso* que se sustrae necesariamente?<sup>23</sup>

Y es precisamente por eso que la fórmula de Descartes nos interroga: saber si no hay al menos ese punto privilegiado del *yo pienso* puro sobre el cual podamos fundarnos. Y es por eso que era por lo menos importante que yo los detuviera un instante.

Esta fórmula parece implicar que sería preciso que el sujeto se preocupe por pensar en todo momento para asegurarse de ser. Condición bien extraña, ¿pero incluso es suficiente? ¿Es suficiente con que él piense ser para que toque al ser pensante? Pues eso es precisamente donde Descartes, en esa increíble magia del discurso de las dos primeras meditaciones,<sup>24</sup> nos suspende. El llega a hacer sostener, digo: en su texto, {y} no una vez que el profesor de filosofía haya pescado su significante, y demasiado fácilmente muestre el artificio que resulta de formular que, así pensando, puedo decirme una cosa que piensa — esto es demasiado fácilmente refutable, pero que no retira nada de la fuerza de progreso del texto — excepto que nos es preciso interrogar bien este ser pensante {*être pensant*}, preguntarnos si esto no es el participio de un *serpensar* {*être pensant*}, a escribir en el infinitivo y en una sola palabra: *yo serpienso* {*j'êtrepense*}, como se dice *j'outrecuide* {*yo presumo*},<sup>25</sup> como nuestras costumbres de analistas nos ha-

---

<sup>22</sup> **JL2**: \*peso {*poids*} fundado sobre “yo pienso”. Para\*

<sup>23</sup> La frase, en **JL2** y **AFI** no es interrogativa.

<sup>24</sup> René DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, en *Obras Escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980.

<sup>25</sup> El carácter forzado de esta fórmula se percibe mejor en francés, dado que el verbo *outrecuide* que conjuga aquí Lacan pertenece al francés antiguo (siglo

cen decir *je compense* {yo *compenso*}, incluso *je décompense*, *je surcompense* {*descompenso*, *sobrecompenso*}.<sup>26</sup> Es el mismo término, y tan legítimo en su composición. En consecuencia, el *je pensêtre* {yo *pienser*} que se nos propone para introducirnos en eso puede parecer, en esta perspectiva, un artificio mal tolerable, puesto que también, al formular las cosas así, el ser {*être*} ya determina el registro en el cual se inaugura todo mi camino: este *je pensêtre*, se los he dicho la última vez, no puede, ni siquiera en el texto de Descartes, connotarse más que con los rasgos del \*señuelo\*<sup>27</sup> y de la apariencia. *Je pensêtre* no aporta con él ninguna otra consistencia mayor que la del sueño en el que efectivamente Descartes, en varios tiempos de su camino, nos ha dejado suspendidos.

El *je pensêtre* puede también conjugarse como un verbo, pero no llega lejos: *je pensêtre* {yo *pienser*}, *tu pensêtres* {tú *pienseres*}, con la *s*, si ustedes quieren, al final,<sup>28</sup> eso puede andar todavía, incluso *il pensêtre* {él *pienser*}. Todo lo que podemos decir, es que si hacemos con eso los tiempos del verbo de una suerte de infinitivo *pensêtrer* {*penser*}, no podremos connotarlo sino con esto que se escribe en los diccionarios: que todas las otras formas, pasada la tercera persona del singular del presente, son inusitadas en francés. Si queremos poner un toque de humor, añadiremos que ellas están suplidas ordinariamente por las mismas formas del verbo complementario de *pensêtrer*: el verbo *s'empêtrer* {*enredarse*}.

¿Qué quiere decir? Es que el acto de *êtrepenser* {*serpensar*} — ya que es de eso que se trata — \*no desemboca, para quien piensa ¿qué?, más que sobre un *peut-être ai-je?* {¿quizá he yo?}, *peut-être*

---

XII), en el que significa “tener en sí una confianza excesiva”, y donde conecta con otra palabra del antiguo francés, *cuidier*, que significa “creer”.

<sup>26</sup> Se tendrá en cuenta que en *compense*, *décompense* y *surcompense* están encerradas las sílabas que componen *pense* (pienso), sin que estos términos tengan nada que ver, en principio, con el pensamiento. Lacan, por decirlo así, apoya su condensación entre pensar y ser: *j'êtrepense*, y la que viene en seguida: *je pensêtre*.

<sup>27</sup> {*leurre*} / JL2: \*error {*erreur*}\*

<sup>28</sup> La *s* al final de este “neo-verbo”, digamos, cuyo infinitivo será designado líneas más adelante como *pensêtrer*, indica que se trata de la segunda persona del singular en el indicativo presente de la primera conjugación.

*je?* {¿quizá yo?}.<sup>29</sup> Y tampoco soy el primero, ni el único, en haber señalado desde siempre el rasgo de contrabando de la introducción de ese *je* {yo} en la conclusión: “pienso, entonces *yo* soy” {“*je pense, donc je suis*”}. Está muy claro que ese *je* queda en estado problemático, y que hasta el paso siguiente de Descartes — y vamos a ver cuál — no hay ninguna razón para que sea preservado del recuestionamiento total que hace Descartes de todo el proceso, por el perfilamiento, para los fundamentos de ese proceso, de la función del Dios engañador. Ustedes saben que él va más lejos: el Dios engañador, es todavía un buen Dios. \*Para estar ahí, para acunarme con ilusiones, él llega\*<sup>30</sup> hasta el genio maligno, hasta el mentiroso radical, a aquél que me extravía por extraviarme. Es lo que se ha llamado la duda hiperbólica. No se ve de ningún modo cómo esa duda ha respetado a este *je* y lo deja entonces, hablando propiamente, en una vacilación fundamental, \*sobre lo cual quiero atraer vuestra atención\*<sup>31</sup>.

A esta vacilación, hay dos maneras de articularla. La articulación clásica, la que se encuentra ya — lo he vuelto a encontrar con placer — en la *Psicología* de Brentano,<sup>32</sup> la que Brentano remite muy justamente a Santo Tomás de Aquino, a saber: que el ser no podría captarse como pensamiento más que de una manera alternante.<sup>33</sup> Es en una sucesión de tiempos alternantes que él piensa, que su memoria se apropia su realidad pensante, sin que en ningún instante pueda reunirse este pensamiento en su propia certeza.

El otro modo, que es el que nos lleva más cerca del paso cartesiano, es percatarnos justamente del carácter hablando con propiedad

---

<sup>29</sup> *peut-être* es, literalmente, “puede-ser” — \*no desemboca para quien piensa sino sobre un *peut-être je?* {¿quizá yo?},\*

<sup>30</sup> \*— podría estar ahí para acunarme con ilusiones. El llega\*

<sup>31</sup> Esta última frase sólo en **ROU**.

<sup>32</sup> Nota de **ROU**: “F. C. BRENTANO, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction et préface de Maurice Gandillac, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944”.

<sup>33</sup> Nota de **ROU**: “St. Thomas: *Sum. Theol.*, I, 85-87 (Cf. E. Gilson, *Le thomisme*, Vrin)”.

desvaneciente de ese *je* {*yo*}, hacernos ver que el verdadero sentido del primer paso cartesiano, es articularse como un *yo pienso* y *yo no soy* {*je pense et je ne suis*}.

Desde luego, podemos demorarnos en las proximidades de esta asunción y percatarnos de que yo gasto en pensar {*je dépense à penser*} todo lo que puedo tener de ser. Que esté claro que, al fin de cuentas, es por cesar de pensar que puedo entrever que yo sea, muy simplemente. Esto no son más que inmediaciones. El *yo pienso* y *yo no soy* introduce para nosotros toda una sucesión de observaciones, justamente de aquellas de las que les hablaba la última vez en lo concerniente a la morfología del francés: aquella ante todo sobre ese *je* de tal modo, en nuestra lengua, más dependiente en su forma de primera persona que en el inglés o en el alemán, por ejemplo, o el latín, donde a la pregunta “¿quién lo ha hecho?” ustedes pueden responder *I, Ich, ego*, pero no *je* en francés, sino *c’est moi o pas moi* {*es yo o no yo*}.

Pero *je* es otra cosa, ese *je* en el hablar, tan fácilmente elidido gracias a las propiedades que se dicen mudas de su vocalización, ese *je* que puede ser un *\*j’sais pas\**<sup>34</sup> {*no sé*}, es decir que la *e* {de *je*} desaparece. Pero *j’sais pas* es otra cosa, ustedes lo sienten bien, por ser de aquéllos que tienen del francés una experiencia original, que el *je ne sais* {*no sé*}. \*El *je ne sais* es un *je sais sans savoir* {*yo sé sin saber*},<sup>35</sup> el *ne* del *je ne sais* cae, no sobre el *sais* {*sé*}, sino sobre el *je* {*yo*}. Es por eso también que, contrariamente a lo que sucede en esas lenguas vecinas a las que, para no ir más lejos, aludí hace un instante, es antes del verbo que cae esta parte descompuesta — llamémosla así, por el momento — de la negación que es el *ne* en francés. Desde luego, el *ne* no es propio del francés, ni único: el *ne* latino se presenta para nosotros con toda la misma problemática, que aquí tampoco hago más que introducir, y sobre la cual volveremos.

---

<sup>34</sup> Variante **JL2** y **GAO**: *\*ch’sais pas\** — transcripción más cercana a la fonética de la expresión, pero esta versión no advierte que lo que está en juego en el párrafo es la confrontación entre *je ne sais* y *je sais pas*, entre lo discordancial y lo forclusivo.

<sup>35</sup> Esta frase sólo existe en **ROU**.

Ustedes lo saben, ya he hecho alusión a lo que Pichon,<sup>36</sup> a propósito de la negación en francés, ha aportado allí como indicaciones.<sup>37</sup> Yo no pienso — y esto tampoco es nuevo, se los indiqué en ese mismo tiempo — que las formulaciones de Pichon sobre lo forclusivo y lo discordancial puedan resolver la cuestión, aunque la introducen admirablemente, pero la vecindad, \*la facilitación\*<sup>38</sup> natural en la frase francesa, del *je* con la primera parte de la negación, *je ne sais*,<sup>39</sup> es algo que entra en ese registro de toda una serie de hechos concordantes, alrededor de lo cual yo les señalaba el interés de la emergencia particularmente significativa, en cierto uso lingüístico, de los problemas que se relacionan con el sujeto como tal en sus relaciones con el significante.

A lo que entonces quiero llegar con esto, es a lo siguiente: que si nos encontramos, más fácilmente que otros, puestos en guardia, respecto de Hegel, contra ese espejismo del saber absoluto, al que ya es refutarlo suficientemente traducirlo por el reposo saciado de una suerte de séptimo día colosal en ese domingo de la vida<sup>40</sup> en el que el ani-

---

<sup>36</sup> Nota de **ROU**: “E. PICHON & J. DAMOURETTE, *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, 1911-1940”.

<sup>37</sup> Lacan remite seguramente a su Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, por ejemplo a la lección 5ª, del 10 de Diciembre de 1958, en la que, para precisar el valor que le otorga al llamado *ne explétif* (*ne* “expletivo”, que para “la gente que no comprende nada”, quiere decir: “de relleno”), es decir, a la negación calificada de *discordancial* por oposición a la negación *forclusiva* (oposición que estudiaron los varias veces citados por Lacan, en la obra citada *supra*, Damourette y Pichon), se detiene en el análisis de la frase *Je crains qu’il ne vienne*, sobre la que volverá en múltiples ocasiones, incluso en el curso de este Seminario sobre *La identificación*.

<sup>38</sup> {*le frayage*} / Versión **JL2**: \**le freinage* {el freno}\*

<sup>39</sup> “no sé”... aunque la forma completa de la negación sería: *je ne sais pas*. La partícula fuerte de la negación en francés es el *pas*, no el *ne*, que no siempre se traduce por la negación, aunque deja en el enunciado la marca de una discordancia. En términos muy generales, pues nos sería imposible sintetizar aquí lo formulado por Pichon y Damourette, así como la retoma que hace Lacan de eso en el curso de su Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, en términos muy generales, repito, el *ne* caería del lado de la *negación discordancial*, y el *pas* del lado de la *negación forclusiva*. Pero el lector hará bien en remitirse a los textos pertinentes.

mal humano finalmente podrá hundir el hocico en la hierba, dado que la gran máquina estará regulada en adelante hasta el último quilate por esa nada materializada que es la concepción del saber. Seguramente, el ser habrá finalmente encontrado su parte y su reserva en \*esa\*<sup>41</sup> estupidéz en adelante definitivamente enrebañada, y se supone que al mismo tiempo será arrancado, con la excrecencia pensante, su pedúnculo, a saber: la preocupación.<sup>42</sup> Pero esto, al paso que van las cosas, las cuales están hechas, a pesar de su encanto, para evocar que ahí hay algo bastante emparentado con aquello en lo que nos ejercitamos, con, debo decir, mucha más fantasía y humor: son los diversos pasatiempos de lo que comúnmente se llama la *science fiction*, los que muestran que, en relación a este tema, es posible todo tipo de variaciones.

En relación a esto, seguramente, Descartes no parece en mala posición. Si quizá se puede deplorar que no haya sabido más sobre esas perspectivas del saber, es sólo porque, si hubiese sabido más de eso, su moral hubiese sido menos corta, pero — aparte de este rasgo que aquí dejamos provisoriamente de lado — para el valor de su paso inicial, muy lejos de eso, resulta de eso algo muy diferente.

Los profesores, a propósito de la duda cartesiana, se empeñan mucho en subrayar que es metódica. Se atienen a ello enormemente. Metódica, eso quiere decir: duda en frío. Seguramente, incluso en un cierto contexto, se consumían platos enfriados, pero, en verdad, no creo que ésa sea la manera justa de considerar las cosas. No es que yo quiera, de ninguna manera, incitarlos a considerar el caso psicológico de Descartes. Por apasionante que pueda parecer encontrar en su biografía, en las condiciones de su parentesco, incluso de su descendencia, algunos de \*esos\*<sup>43</sup> rasgos que, reunidos, pueden constituir una figura en medio de la cual encontraremos las características generales de una psicastenia, incluso meter en esa demostración el célebre pasaje de los percheros humanos,<sup>44</sup> esas especies de marionetas alrededor

---

<sup>40</sup> Alusión a Raymond QUENEAU, *Los domingos de la vida*.

<sup>41</sup> Variante **JL2** y **AFI**: \*su\*

<sup>42</sup> {*le souci*} — cf. Martin HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*.

<sup>43</sup> {*ces*} / Variante **JL2**: \*sus {*ses*}\*

de lo cual parece posible restituir una presencia que, gracias a todo el rodeo de su pensamiento, vemos precisamente, en ese momento, que está por desplegarse, no veo mucho el interés de esto.

Lo que me importa, es que después de haber intentado hacer sentir que la temática cartesiana es injustificable lógicamente, yo pueda reafirmar que no por eso ella es irracional. No es más irracional que el deseo es irracional por no poder ser articulable, simplemente \*porque es un hecho articulado\*<sup>45</sup>, como creo que es todo el sentido de lo que les demuestro desde hace un año, por mostrarles cómo lo está.

La duda de Descartes, se lo ha subrayado — y tampoco soy el primero en hacerlo — es una duda muy diferente de la duda escéptica, desde luego. Al lado de la duda de Descartes, la duda escéptica se despliega enteramente a nivel de la cuestión de lo real. Contrariamente a lo que se cree, está lejos de cuestionarlo: lo vuelve a llamar, y reúne allí su mundo. Y tal escéptico, cuyo discurso todo nos reduce a ya no tener por válido más que la sensación, no por eso la hace desvanecerse, para nada: nos dice que ésta tiene más peso, que es más real que todo lo que podemos construir a su propósito.

Esta duda escéptica tiene su lugar, ustedes lo saben, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel:<sup>46</sup> es un tiempo de esa investigación, de esa búsqueda en la que se ha comprometido por relación a sí mismo el saber, ese saber que no es más que un *saber no todavía*, es decir que, por este hecho, es un *saber ya*.

De ningún modo es con eso que Descartes se enfrenta. Descartes no tiene su lugar en ninguna parte de la *Fenomenología del Espíritu*: él pone en cuestión al sujeto mismo, y, a pesar de que no lo sepa, es del sujeto supuesto saber que se trata. No es reconocerse en aquello de lo que el espíritu es capaz que se trata para nosotros, es del sujeto mismo como acto inaugural que es cuestión.

---

<sup>44</sup> cf. la segunda de las *Meditaciones*...

<sup>45</sup> **JL2**: \*porque está articulado\*

<sup>46</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, B. IV. B. 2., Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pp. 124 y ss.



Eso es, creo, lo que produce el prestigio, lo que produce el valor de fascinación, lo que constituye \*el efecto\*<sup>47</sup> de viraje que ha tenido efectivamente en la historia esta marcha insensata de Descartes, es que ella tiene todos los caracteres de lo que nosotros llamamos, en nuestro vocabulario, un pasaje al acto.

El primer tiempo de la meditación cartesiana tiene la traza de un pasaje al acto: se sitúa en el nivel \*de lo que tiene de necesariamente insuficiente\*<sup>48</sup>, y al mismo tiempo necesariamente primordial, toda tentativa que tenga la relación más radical, la más original, con el deseo, y la prueba: es precisamente a eso que él es conducido en el paso que sucede inmediatamente.

El que sucede inmediatamente, el paso del \*Dios\*<sup>49</sup> engañador, ¿qué es? Es el llamado a algo que, para contrastarlo con las pruebas anteriores, desde luego no anulables, de la existencia de Dios, me permitiré oponer como el *verissimum* al *entissimum*. Para San Anselmo, Dios es *el más ser de los seres*.<sup>50</sup> El Dios que está en juego aquí, el

---

<sup>47</sup> \*el interés del efecto\*

<sup>48</sup> Variante **JL2**, **AFI** y **GAO**: \*de ese estadio necesariamente insuficiente\*

<sup>49</sup> {*Dieu*} / Variante **JL2**: \*juego {*jeu*}\*

<sup>50</sup> Lacan alude aquí a la que suele denominarse “prueba ontológica”, propuesta por San Anselmo de Aosta en el siglo XI como prueba *a priori* de la existencia de Dios, prueba por medio de la cual, y para decirlo de un modo abrupto y aproximativo, la existencia se deduce de la esencia, o, un poco más rigurosamente: prueba que supone legítimo pasar del simple concepto de Dios a su existencia. Contra el valor probatorio de esta “prueba” se alzó muy pronto Gaunilo de Marmoutier, originándose una interesante polémica. Desprendida de lo que se propone, esta prueba no es tan tonta como parece (como no soy especialista, puedo permitirme este adjetivo), porque incide sobre lo que es posible o imposible pensar, que el lector interesado localizará en la referencia del autor al “insensato” (y lo imposible es para nosotros un modo de nombrar lo real). A lo que no está de más añadir que, rechazada generalmente por los autores escolásticos, los que prefirieron mayoritariamente los argumentos *a posteriori*, esta prueba ha sido muy retomada en la filosofía moderna, por Descartes en primer lugar. Se localizará esta “prueba” en el primero de los textos citados a continuación: SAN ANSELMO, *Proslogión – Sobre la verdad*, Ediciones Orbis, colección Historia del Pensamiento, 41, Buenos Aires, 1984.

que hace entrar Descartes en ese punto de su temática, es ese Dios que debe asegurar la verdad de todo lo que se articula como tal. Es *lo verdadero de lo verdadero*, el garante de que la verdad existe, y tanto más puro garante cuanto que ella podría ser otra, nos dice Descartes, esa verdad como tal, que podría ser, si ese Dios lo quisiera, que podría ser, hablando con propiedad, el error.

¿Qué quiere decir esto? Sino que nos encontramos ahí, en todo lo que se puede llamar *\*la batería del significante, confrontados\**<sup>51</sup> a ese trazo único, a ese *einzigster Zug* que ya conocemos, en tanto que, en rigor, podría ser sustituido a todos los elementos de lo que constituye la cadena significativa, soportarla, a esta cadena, por sí solo, y simplemente por ser siempre el mismo.

Lo que encontramos, en el límite de la experiencia cartesiana como tal del sujeto desvaneciente, es la necesidad de ese garante, del trazo de estructura más simple, del trazo único, si me atrevo a decir, absolutamente despersonalizado, no solamente de todo contenido subjetivo, sino incluso de toda variación que supere ese único trazo, de ese trazo que es *uno* por ser el trazo único.

La fundación del uno que constituye ese trazo no está en ninguna parte tomada en otra parte que en su unicidad. Como tal, no podemos decir de él otra cosa sino que es lo que tiene de común todo significativo: estar ante todo constituido como trazo, tener a ese trazo por soporte.

¿Es que vamos a poder, alrededor de eso, volvernos a encontrar en lo concreto de nuestra experiencia? Quiero decir: lo que ustedes ya ven despuntar, a saber la sustitución — en una función que ha dado tanto trabajo al pensamiento filosófico, a saber, esa pendiente casi necesariamente idealista que *\*tiene\**<sup>52</sup> toda articulación del sujeto en la tradición clásica — sustituirle esta *función de idealización*, en tanto que sobre ella reposa esta necesidad estructural, que es la misma que ya he articulado ante ustedes bajo la forma del ideal del yo *{idéal du*

---

<sup>51</sup> **JL2:** *\*la patria del significante confrontada\** / **GAO:** *\*la batería del significante confrontada\**

<sup>52</sup> *{a}* / *\*a {â}\**

*moi*}, en tanto que es a partir de ese punto, no mítico, sino perfectamente concreto, de identificación inaugural del sujeto al significante radical, no del Uno plotiniano, sino del trazo único como tal, que toda perspectiva del sujeto como *no sabiendo* puede desplegarse de una manera rigurosa.

Esto es, que tras haberlos hecho pasar hoy, sin duda, por unos caminos, de los que los tranquilizo diciéndoles que es seguramente la cima más difícil de la dificultad por la que tengo que hacerlos pasar, que hoy está franqueada, esto es lo que pienso que puedo ante ustedes, de una manera más satisfactoria, más hecha para hacernos reencontrar nuestros horizontes prácticos, comenzar a formular.

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 2ª 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>