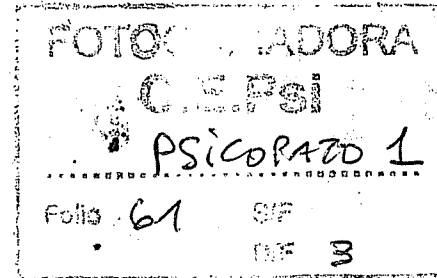


# LACAN. SEMINARIO XVII

## II

### EL AMO Y LA HISTERICA



*Un saber que no se sabe.  
La histerización del discurso.  
El saber y la verdad.  
El medio decir.  
Enigma, cita, interpretación.*

U	M	H	A
$\frac{S_2}{S_1} \rightarrow \frac{a}{\$}$	$\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S_1}{S_2}$	$\frac{a}{S_2} \rightarrow \frac{\$}{S_1}$

Estas cuatro fórmulas son útiles para tenerlas aquí como referencia.

Los que asistieron a mi primer seminario pudieron oír el recordatorio de la fórmula de que el significante, a diferencia del signo, es lo que representa a un sujeto para otro significante. Dado que no se dice en ninguna parte que el otro significante sepa nada del asunto, está claro que no se trata de representación, sino de representante.

Por medio de esto creí poder ilustrar, ese mismo día, lo que llamé el discurso del amo.

## I

Si podemos ver reducido el discurso del amo a un solo significante, ello implica que representa algo. Llamarlo *algo* es ya decir demasiado — representa  $x$ , precisamente lo que debe elucidarse en todo este asunto.

En efecto, nada indica cómo impondría el amo su voluntad. Lo que está fuera de duda es que hace falta un consentimiento, y el hecho

de que Hegel no pueda referirse en esta ocasión más que a la muerte como signifiante del amo absoluto es, por el momento, un signo, signo de que con este pseudo-origen, no se resuelve nada. En efecto, para continuar con eso, sólo se demostraría que el amo es el amo si resucitara, es decir, si superara efectivamente la prueba. En cuanto al esclavo, se trata de lo mismo, precisamente ha renunciado a enfrentarse a dicha prueba.

El enigma de la función del amo no se obtiene pues inmediatamente. Indico, porque está en el buen camino — un camino que no tenemos por qué fingir que descubrimos y que no es el de la teoría del inconsciente — que no es evidente que todo saber, por ser saber, se sepa.

Lo que descubrimos en la menor experiencia del psicoanálisis es ciertamente del orden del saber y no del conocimiento o de la representación. Se trata precisamente de algo que une a un signifiante  $S_1$  con otro signifiante  $S_2$  en una relación de razón.

Estos términos son bien pulverulentos, diría, si me permiten darle el acento adecuado en esta ocasión, por medio de esta metáfora, al término *saber*.

Sin embargo, la base donde se apoya lo que se sabe, lo que se articula tranquilamente como un pequeño amo, como *yo*, como quien sabe un montón, está en esta relación, y precisamente en la medida que no se sabe.

De todos modos, de vez en cuando se ve que esto se estropea. Se trata de la erupción de toda la fase de lapsus y tropiezos en los que se revela el inconsciente. Pero a la luz de la experiencia psicoanalítica es mucho mejor y va mucho más lejos.

Nos permitimos leer una biografía cuando tenemos medios, cuando contamos con los documentos suficientes para testimoniar sobre lo que cree una vida, el destino que cree haber tenido, paso a paso, incluso a veces de qué modo ha creído concluir dicho destino.

Sin embargo, a la luz de la noción de que no es seguro que un saber se sepa, no parece imposible que podamos leer en qué plano del saber inconsciente se ha producido el trabajo que da como resultado lo que constituye efectivamente la verdad de todo lo que se ha creído ser.

Para operar sobre el esquema del discurso de  $M$  mayúscula, digamos que de forma invisible el trabajo esclavo es el que constituye un inconsciente no revelado, la clave de si merece la pena hablar de esa vida. Algo que ha hecho surgir, a partir de verdades, de verdaderas verdades, tantos rodeos, ficciones y errores.

Así pues, la experiencia psicoanalítica pone en el centro, en el banquillo, al saber. Esto, por sí solo, nos impone como un deber una pregunta que no tiene por qué restringir su campo. Por decirlo de una vez, la idea de que de alguna forma o en algún momento, aunque sea como una esperanza en el futuro, el saber pueda constituir una totalidad cerrada, es algo que no había esperado al psicoanálisis para que pudiera parecer dudoso.

Esta puesta en duda fue abordada tal vez en tono menor en el caso de los escépticos, me refiero a los que se dieron este título en la época en que eso constituía una escuela, algo de lo que sólo nos queda una pobre idea. Pero después de todo, si es que vale la pena, ¿qué sabemos? ¿Qué sabemos a partir de lo que nos queda de los escépticos? Tal vez es mejor no juzgar. De su saber sólo tenemos quizá lo que otros fueron capaces de recoger, otros que no sabían el origen de las fórmulas escépticas con su puesta en cuestión radical de todo saber, *a fortiori* de la totalización del saber.

Lo que permite muy bien mostrar el poco alcance que tiene la incidencia de las escuelas es que la idea de que el saber puede constituir una totalidad es, si puede decirse así, immanente a lo político en tanto tal. Esto hace mucho que se sabe. La idea imaginaria del todo, tal como el cuerpo la proporciona, como algo que se sostiene en la buena forma de la satisfacción, en lo que, en el límite, constituye una esfera, siempre fue utilizada en política, por el partido de los predicadores políticos. ¿Puede haber algo más bello, pero también menos abierto? ¿Puede haber algo más parecido a la clausura de la satisfacción?

Si contra algo debemos luchar cada vez que tropezamos con lo que forma como un nudo en el trabajo del que se trata, el de la puesta a la luz del día por la vía del inconsciente, es contra la colusión de esta imagen con la idea de la satisfacción. Este es el obstáculo, el límite, o mejor dicho, el engorro que hace que no atinemos y que nos quedemos encallados.

Es singular ver que una doctrina tal como la instauró Marx, articulada en función de la lucha, la lucha de clases, no impidió que de ella naciera algo que es, por el momento, el problema que a todos se nos presenta, a saber, el mantenimiento de un discurso del amo.

Ciertamente, ya no tiene la misma estructura que el antiguo, que está instalado en el lugar que se indica, bajo esta  $M$  mayúscula. Se instala en el de la izquierda, que tiene la  $U$  por sombrero. Les diré por qué. Lo que ocupa el lugar que provisionalmente llamaremos dominan-

te aquí, es esto,  $S_2$ , cuya característica es ser, no saber de todo, no estamos en eso, sino todo saber. Entiéndase lo que se sostiene en el hecho de que no es nada más que saber, y que se llama, en el lenguaje corriente, burocracia. No puede decirse que no haya aquí algo problemático.

En mi primera enunciación, la de hace tres semanas, partimos de que el saber, en la primera forma del discurso del amo, es la parte que le corresponde al esclavo. Y creí poder indicarles, sin estar en condiciones de desarrollarlo la última vez a causa de un nimio contratiempo que lamento, que lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el del amo moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber. Creí poder decir incluso que la tradición filosófica tenía su responsabilidad en esta transmutación.

De tal forma que es por haber sido desposeído de algo — antes, por supuesto, de la propiedad comunal — que el proletario puede calificarse con el término de desposeído, justificación tanto de la empresa como del éxito de la Revolución.

¿No se ve que lo que se le restituye no es por fuerza la parte que le corresponde? Efectivamente, la explotación capitalista le frustra de su saber, volviéndolo inútil. Pero el que se le da a cambio en una especie de subversión, es otra cosa, un saber de amo. Por eso no ha hecho más que cambiar de amo.

Lo que queda es ciertamente, en efecto, la esencia del amo, es decir, que no sabe lo que quiere.

He aquí lo que constituye la verdadera estructura del discurso del amo. El esclavo sabe muchas cosas, pero lo que sabe más todavía es que quiere el amo, aunque éste no lo sepa, lo que suele suceder, porque de otro modo no sería un amo. El esclavo lo sabe, y ésta es su función como esclavo. Por eso la cosa funciona, puesto que sea como sea todo esto ha funcionado durante bastante tiempo.

El hecho de que el todo-saber haya pasado al lugar del amo es algo que, lejos de esclarecer, hace todavía más opaco lo que está en juego, a saber, la verdad. ¿De dónde viene que haya en este lugar un significante de amo? Porque esto es ciertamente el  $S_2$  del amo, que muestra el núcleo de la nueva tiranía del saber. Por eso es imposible que en el curso del movimiento histórico aparezca en este lugar, como tal vez esperábamos, lo que constituye la verdad.

El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos, tan consumibles como los otros. Como suele decir-

se, *Sociedad de consumo. El material humano*, como se dijo en su momento — y algunos aplaudían, considerándolo un piropo.

Valía la pena señalarlo, puesto que por otra parte lo que ahora nos corresponde es preguntarnos de qué se trata en el acto psicoanalítico.

2

No lo voy a tomar en el mismo plano donde esperaba, hace dos años, poder cerrar el bucle, que permanece inconcluso, del acto en que se funda, se instituye como tal, el psicoanalista. Lo tomaré en el plano de las intervenciones del analista, una vez instaurada la experiencia en sus límites precisos.

Si hay un saber que no se sabe, ya lo he dicho, se instituye en  $S_2$ , es decir, lo que llamo el otro significante. Este otro significante no está solo. El vientre del Otro, el A mayúscula, está lleno de ellos. Es este vientre lo que da pie, como un monstruoso caballo de Troya, al fantasma de un saber-totalidad. Sin embargo, está claro que su función implica que algo venga a llamar desde afuera, si no, no puede salir nada. Y Troya nunca será tomada.

¿Qué instituye el analista?

Oigo hablar mucho del discurso del psicoanálisis, como si eso quisiera decir algo. Si caracterizamos un discurso centrándonos en lo que constituye su dominante, hay discurso del analista, lo que no se confunde con el discurso del psicoanalizante, con el discurso que efectivamente se sostiene en la experiencia analítica. Lo que el analista instituye como experiencia analítica, puede decirse simplemente, es la histerización del discurso. Dicho de otra manera, es la introducción estructural, mediante condiciones artificiales, del discurso de la histérica,<sup>1</sup> el que se indica aquí con una H mayúscula.

El año pasado traté de señalarlo, diciendo que este discurso existe y existiría de todos modos, haya o no haya psicoanálisis. Lo dije de una forma gráfica, dándole el soporte más común, fuente para nosotros de

1. *L'hystérique* mantiene la ambigüedad del género. Seguimos optando por el femenino, dado que Lacan lo define en este sentido un poco más adelante (pág. 34).

la mayor experiencia, es decir, el rodeo, el trayecto zigzagante que es la base del malentendido que constituyen, en la experiencia humana, las relaciones sexuales.

Como disponemos del significante, hay que entenderse, y precisamente por eso no hay quien se entienda. El significante no está hecho para las relaciones sexuales. Desde el momento en que el ser humano habla, estamos perdidos, se acabó esa perfección, armónica, de la copulación, que por otra parte es imposible ver en ningún lugar en la naturaleza. La naturaleza presenta infinitas especies que, en su mayor parte, no copulan de ninguna forma, lo que demuestra hasta qué punto está fuera de las intenciones de la naturaleza formar un todo, una esfera.

En todo caso, una cosa es cierta: si esto le va al hombre más mal que bien, es gracias a un asunto que lo permite, de entrada porque lo hace irresoluble.

Esto es lo que significa el discurso de la histérica, industriosa como es. Al decir *industriosa* hacemos a lo histórico mujer, pero no es su privilegio. Muchos hombres se hacen analizar y, por este sólo hecho, están obligados a pasar por el discurso histórico, porque es la ley, son las reglas del juego. Se trata de saber qué resulta de esto en lo que se refiere a la relación entre hombre y mujer.

Así, vemos que la histérica fabrica, como puede, un hombre — un hombre que está animado por el deseo de saber.

Planteé esta cuestión en mi último seminario. Constatamos que históricamente el amo frustró lentamente al esclavo de su saber, para hacer de éste un saber de amo. Pero lo misterioso es cómo llegó a desearlo. Créanme, podía prescindir del deseo, puesto que el esclavo le colmaba antes incluso de que supiera qué podía desear.

Mis reflexiones se hubieran dirigido hacia aquí la última vez, de no haber surgido de lo real esa cosa encantadora — me dicen que es lo real de la descolonización. Se ve que era un hospitalizado, de nuestros reos en la antigua Argelia, que está colocado aquí. Como ven, una bromita encantadora gracias a la cual no sabré, al menos por un tiempo, puesto que debo seguir avanzando, qué parentesco establezco entre el discurso filosófico y el discurso de la histérica, ya que parece que fue el discurso filosófico el que animó al amo con el deseo de saber. ¿Dónde está aquí la histeria en cuestión? Aquí hay un dominio que no vamos a desflorar. Si alguno gusta de adelantarse al orador con el pensamiento, tendrá ocasión de ejercer su talento. Les aseguro que el camino me parece prometedor.

De cualquier modo, para dar una fórmula más amplia, que la localice no sólo en el plano de la relación hombre-mujer, digamos que si nos limitamos a leer lo que inscribo aquí con el discurso de la histérica, no siempre sabemos qué es esta  $\$$ . Pero si se trata de su discurso y este discurso es lo que hace que haya un hombre animado por el deseo de saber, ¿qué es lo que se trata de saber? Qué valor tiene esta misma persona que habla. Puesto que, en tanto objeto  $a$ , ella es la caída, la caída del efecto de discurso, siempre fracturado en algún sitio.

Lo que la histérica quiere, en el límite, que se sepa, es que el lenguaje no alcanza a dar la amplitud de lo que ella, como mujer, puede desplegar con respecto al goce. Pero lo que le importa a la histérica no es esto. Lo que le importa, es que el otro que se llama hombre sepa en qué objeto precioso se convierte ella en este contexto de discurso.

¿No es esto, después de todo, el fondo mismo de la experiencia analítica, si digo que da al otro como sujeto el lugar dominante en el discurso de la histérica, histeriza su discurso, hace de él este sujeto a quien se le pide que abandone toda referencia más allá de los cuatro muros que le rodean y produzca significantes que constituyen esa asociación libre, para decirlo todo, dueña del campo?

Decir cualquier cosa, ¿adónde podría conducir, si no estuviera determinado que nada, en la salida al azar de los significantes, por el hecho de que se trata de significantes, deja de relacionarse con ese saber que no se sabe y que es verdaderamente lo que trabaja?

Sólo que no hay ninguna razón para que no sepa un poco más. Si el analista no toma la palabra, ¿qué puede resultar de esta copiosa producción de  $S_1$ ? Ciertamente muchas cosas.

El analista que escucha puede registrar muchas cosas. Con lo que un contemporáneo medio puede enunciar, si no pone ningún reparo, puede obtenerse el equivalente de una pequeña enciclopedia. Eso, si se registra, proporcionaría muchas claves. Después podría construirse, se podría hacer una pequeña máquina electrónica. Esta es, por otra parte, la idea que pueden tener algunos — construyen la máquina electrónica gracias a la cual el analista no tendría más que sacar un ticket para dar la respuesta.

Veamos qué está en juego aquí en el discurso del analista. El, el analista, es el amo. ¿Bajo qué forma? Esto tendré que reservarlo para nuestros próximos encuentros. ¿Por qué bajo la forma  $a$ ?

De su lado hay  $S_2$ , hay saber, ya sea que obtenga este saber escuchando a su analizando, o que se trate de saber ya adquirido, registrable, lo que hasta cierto punto se puede reducir al saber hacer analítico.

Sólo que, y esto es lo que hay que entender de este esquema — ya se indicó al poner  $S_2$  en el discurso del amo, en el lugar del esclavo, y al ponerlo luego, en el discurso del amo modernizado, en el lugar del amo —, no se trata del mismo saber.

Aquí, en el discurso de más a la derecha, ¿en qué lugar está? En el lugar que Hegel, el más sublime de los históricos, nos designa, en el discurso del amo, como el de la verdad.

No puede decirse, en efecto, que la *Fenomenología del espíritu* consista en partir del *Selbstbewusstsein*, pretendidamente captado en el nivel más inmediato de la sensación, que implica que todo saber se sabe desde el principio. ¿Para qué tanta fenomenología si sólo se tratara de eso?

Pero lo que llamo la histeria de este discurso se debe precisamente a que elude la distinción que permitiría ver que incluso si alguna vez esta máquina histórica, que de hecho no es más que el desarrollo de las escue-las, alcanzara el saber absoluto, sería tan sólo para mostrar la anulación, el fracaso, el desvanecimiento al final de lo único que motiva la función del saber, su dialéctica con el goce. El saber absoluto sería, pura y simplemente, la anulación de este término. Quienquiera que estudie en detalle el texto de la *Fenomenología* no puede albergar la menor duda.

¿Qué nos aporta ahora la posición de  $S_2$  en el lugar de la verdad?

3

¿Qué es la verdad como saber? Viene al caso decirlo así — ¿cómo saber sin saber?

Es un enigma. Esta es la respuesta — es un enigma — entre otros ejemplos. Voy a darles un segundo ejemplo.

Los dos tienen la misma característica, propia de la verdad — la verdad sólo puede decirse a medias. Nuestra querida verdad que sale del pozo de la imaginaria de Epinal,<sup>2</sup> no es más que un cuerpo.

En Italia, en una de las conferencias que me pidieron, no sé por qué, y a la que hice frente de forma mediocre, lo sé, mencioné a la Quimera, en la que se encarna con precisión el carácter original del dis-

2. Localidad francesa donde se elabora un tipo característico de cerámica muy popular.

curso de la histórica. Y la Quimera le plantea un enigma al hombre Edipo, quien tal vez tenía ya un complejo, pero no por cierto el que lleva su nombre. El le responde de determinada manera y así es como se convierte en Edipo.

Hubiera podido haber muchas otras respuestas a lo que le preguntó la Quimera. Por ejemplo, hubiera podido decir: *Dos patas, tres patas, cuatro patas, es el esquema de Lacan*. Eso hubiera producido un resultado muy distinto. O hubiera podido decir también: *Es un hombre, un hombre que es un bebé. Siendo bebé, empezó a cuatro patas. Cuando va sobre dos, vuelve a usar una tercera y, al instante, se mete como una bala en el vientre de su madre*. Esto es en efecto lo que se llama, con razón, el complejo de Edipo.

Me parece que ya ven lo que quiere decir aquí la función del enigma — es un decir a medias, del mismo modo que la Quimera aparece como un medio cuerpo, salvo cuando se le da la solución, entonces desaparece por completo.

Un saber en tanto verdad — esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación.

Si he insistido tanto en la diferencia de nivel entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, una enunciación. Dejo a su cargo que la conviertan en un enunciado. Apáñenselas como puedan — como hizo Edipo —, sufrirán las consecuencias. En el enigma se trata de esto.

Pero hay otra cosa en la que no se suele pensar, que a veces he tocado por encima, como quien hace cosquillas, de vez en cuando, pero que a decir verdad me concernía lo bastante como para que no me resultara cómodo hablar de ello a mis anchas. Se llama la cita.

¿En qué consiste la cita? En el curso de un texto en el que van ustedes avanzando más o menos bien, si se sitúan en el lugar oportuno en la lucha social, de repente citan ustedes a Marx y añaden: *Marx dijo*. Si eres analista, citas a Freud y pones: *Freud dijo*, es algo capital.

El enigma es la enunciación — con el enunciado, espabilense. La cita es: yo planteo el enunciado, y el resto, es el sólido apoyo que ustedes encuentran en el nombre del autor, cuya carga les endoso. Así está muy bien, y eso no tiene nada que ver con la condición más o menos vacilante de la función del autor.

Cuando se cita a Marx o a Freud — si he elegido estos dos nombres no es al azar —, es en función de la participación de un lector su-

puesto en un discurso. A su manera, la cita es también un medio decir. Es un enunciado del que os indican que sólo puede admitirse en la medida que ya participáis de cierto discurso, estructurado, del nivel de las estructuras fundamentales que están aquí en la pizarra. Este es el único punto que hace que la cita — ¿acaso podía explicarlo antes? —, el hecho de que se cite o no a un autor, pueda tener, en segundo grado, su importancia. Voy a hacer que lo entiendan y espero que no lo tomen a mal, porque se trata de un ejemplo familiar.

Supongan que en un segundo tiempo se cita una frase indicando de dónde es, el nombre de su autor, por ejemplo el señor Ricœur. Supongan que se cita la misma frase y que la ponen a mi nombre. No puede tener el mismo sentido en los dos casos. Con esto espero hacerles notar a qué llamo yo una cita.

Pues bien, estos dos registros, en la medida en que participan del medio decir, constituyen el medio — y, si puede decirse, el título — con el que interviene la interpretación.

La interpretación — quienes la usan se dan cuenta — se establece a menudo por medio del enigma. Enigma recogido, en la medida de lo posible, en la trama del discurso del psicoanalizante y que uno, el intérprete, no puede de ningún modo completar por sí mismo, no puede, sin mentir, considerarlo como algo efectivamente manifestado. Cita, por otra parte, tomada a veces del mismo texto, de tal enunciado. Así es que puede pasar por algo efectivamente manifestado, sólo con que se le adjunte todo el contexto. Pero entonces uno apela a su autor.

Lo chocante, en efecto, en esta institución del discurso analítico que es el resorte de la transferencia, no es, como algunos creen haberme escuchado, que sea el analista quien está situado en función del sujeto supuesto saber. Si se da la palabra con tal libertad al analizante — así es precisamente como recibe esta libertad —, es porque se le reconoce que puede hablar como un amo, es decir, como un pavo, pero eso no dará tan buenos resultados como en el caso de un verdadero amo, que supuestamente nos conduciría a un saber — un saber del que se hace prenda, rehén, quien acepta de antemano ser el producto de las cogitaciones del psicoanalizante, o sea, el psicoanalista — en la medida en que, como tal producto, está destinado finalmente a ser perdido, a ser eliminado del proceso.

¿Qué significa que pueda asumir este lugar que, en el discurso del amo, es el del amo? En el simple funcionamiento de las relaciones

del amo y el esclavo queda claro ya que el deseo del amo es el deseo del Otro, puesto que es el deseo prevenido por el esclavo.

Otra cuestión es saber qué lugar ocupa el analista para desencadenar el movimiento de investidura del sujeto supuesto saber — sujeto que, si se lo reconoce como tal, es fecundo de antemano en lo que se llama transferencia.

Ciertamente, es demasiado fácil ver pasar por aquí la sombra de una satisfacción de ser reconocido. Lo esencial no es esto, si se le supone, al sujeto, saber en qué hace más que la histérica, que es la verdad de su conducta, pero de ningún modo su ser mismo.

Por su parte el analista se hace causa del deseo del analizante. ¿Qué significa esta rareza? ¿Tenemos que considerarla como un accidente, una emergencia histórica, aparecida por primera vez en el mundo?

Anticipándome a la continuación de una vía que tal vez nos llevará a dar un largo rodeo, les señalaré tan sólo que su función ya se había manifestado, y si Freud recurría preferentemente a tantos presocráticos, a Empédocles entre otros, no era sin motivo.

Como sé que a las dos este anfiteatro está ocupado, desde ahora acabaré, como hago hoy, a las dos menos cuarto. Les convoco a ustedes para el segundo miércoles de enero.

17 de diciembre de 1969