

EM HOMENAGEM À HISTERIA²²

Slavoj Žizek

Tradução e notas: José Alcides Hora Neto²³

Essa problemática da feminilidade *qua* mascarada também nos permite abordar de uma nova maneira a tentativa anterior de Lacan (do final dos anos 1950, em “A Significação do Falo”) de conceituar a diferença sexual como interna à economia fálica, como a diferença entre “ter” e “ser” (o homem *tem* o falo, a mulher *é* o falo). Uma crítica que surge imediatamente aqui diz respeito à confiança dessa diferença no evolucionismo antropológico ingênuo de Freud, cuja premissa é que o “selvagem” primitivo não *tem* um inconsciente, já que ele *é* (o nosso, do homem civilizado) inconsciente: a tentativa de conceituar a diferença sexual por meio da oposição entre “ser” e “ter” não implica a subordinação da mulher ao homem: a noção da mulher como um estágio inferior, menos “refletido”, mais “imediatamente”, um pouco no sentido da noção de progressão de Schelling como a passagem do “ser” para o “ter”? Ou seja, na filosofia de Schelling, (o que anteriormente era) um Ser se torna um predicado de um Ser mais elevado, (o que anteriormente era) um Sujeito se torna um objeto de um Sujeito mais elevado: um animal, por exemplo, é imediatamente seu próprio Sujeito, ele “é” seu corpo vivo, ao passo que não se pode dizer que o homem “é” seu corpo, ele meramente “tem” um corpo que é, portanto, degradado ao seu predicado...

No entanto, como uma leitura atenta do texto de Lacan imediatamente atesta, a oposição com a qual estamos lidando não é a de “ser” versus “ter”, mas, mais propriamente, a oposição *ter/parecer*: a mulher “não é” o falo, ela apenas “parece” ser o falo, e essa aparência (que, é claro, é idêntico à feminilidade *qua* mascarada) aponta para uma lógica de sedução e decepção. O falo só pode desempenhar sua função velado – no momento em que é revelado, não é mais o falo; o que a máscara da feminilidade oculta, portanto, não é diretamente o falo mas, precisamente, o fato de que não há nada por trás da máscara. Em uma palavra: o falo é uma pura aparência, um mistério que reside na máscara como tal. Por essa razão, Lacan pode

²² Tópico “In praise of hysteria”, presente no Cap. 2 “Schelling-for-Hegel: ‘The Vanishing Mediator’” In: ŽIZEK, Slavoj. *The indivisible Remainder*. Londres: Verso, 2007. (N.T.).

²³ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS), pesquisador do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe (GEFILUFS); E-mail: josealcidesufs@gmail.com. (N.T.).

afirmar que a mulher quer ser amada *pelo que ela não é*, não pelo que ela “verdadeiramente é”: ela se oferece ao homem não como ela mesma, mas sob o disfarce de uma máscara.²⁴ Ou – para colocar em termos hegelianos termos hegelianos – o falo não representa um Ser imediato, mas um Ser que é apenas na medida em que é para-o-outro, ou seja, para uma aparência pura. Por essa razão, o primitivo freudiano não “é” imediatamente o Inconsciente. Inconsciente, ele é apenas o inconsciente *para nós*, para nosso olhar externo: o espetáculo de seu Inconsciente (paixões primitivas, rituais exóticos) é seu disfarce, por meio do qual, como a mulher com sua mascarada, ele fascina o desejo do outro (nosso).

A queixa do infeliz milionário de um dos filmes de Claude Chabrol (“Se eu pudesse encontrar uma mulher que me amasse apenas pelos meus milhões, não por mim mesmo!”) é, portanto, tão perturbadora na medida em que é proferida por um homem, enquanto deveria ser proferida por uma mulher. O homem quer ser amado pelo que ele realmente é; é por isso que o cenário masculino arquetípico da provação do amor da mulher é o do príncipe de um conto de fadas que primeiro se aproxima de sua amada disfarçado de um pobre servo para garantir que a mulher se apaixone por ele pelo que ele é, não por seu título principesco. Isso, no entanto, é exatamente o que uma mulher não quer – e isso não é mais uma confirmação do fato de que a mulher é mais sujeito²⁵ do que o homem? O homem acredita estupidamente que, além de seu título simbólico, há em seu íntimo algum conteúdo substancial, algum tesouro oculto que o torna digno de amor; enquanto a mulher sabe que não há nada sob a máscara – sua estratégia é justamente preservar esse “nada” da sua liberdade fora do alcance do amor possessivo do homem...

Uma recente propaganda de cerveja numa televisão inglesa encapsulou perfeitamente essa assimetria no relacionamento entre os sexos. A primeira parte encena a conhecida anedota dos contos de fadas: uma garota caminha ao longo de um riacho, vê um sapo, pega-o gentilmente no colo, beija-o e, é claro, o sapo feio milagrosamente se transforma em um belo jovem. No entanto, a história ainda não acabou: o jovem lança um olhar cobiçoso para a moça, a atrai para si, beija-a - e ela se transforma em uma garrafa de cerveja que o homem

²⁴ “É por aquilo que ela não é que ela deseja ser desejada, bem como amada” (Jacques Lacan, *Écrits: A Selection*, p. 290). A pequena obra-prima de Edith Wharton, “A Tragédia da Musa”, não é o exemplo perfeito da tese de Lacan? Ela conta a história de uma mulher que era a suposta musa - o grande amor e a fonte de inspiração - de um famoso poeta morto. Quando seu jovem amante descobre que ela não era realmente o verdadeiro amor do poeta, ele ainda se apegava a ela, pois a ama pelo que ela realmente é, não por causa da aura que lhe foi conferida pelo fato de ela ter sido o objeto de amor do grande poeta; ela, no entanto, o rejeita - ela quer ser amada pelo que não é, ou seja, como a Musa do poeta, não pelo que realmente é Ver Renata Salecl, ‘I Can't Love You Unless I Give You Up’, em *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham, NC: Duke University Press, 1996.

²⁵ Por mais que pareça equivocada, a tradução quer dizer que o ponto de Žizek é insistir que o *status* do sujeito enquanto categoria filosófica é feminino. (N.T.).

segura triunfantemente em sua mão Para a mulher, a questão é que seu amor e afeição (sinalizados pelo beijo) transformam um sapo em um belo homem, uma presença fálica plena (nos matemas de Lacan, o grande Φ); para o homem, é reduzir a mulher a um objeto parcial, a causa de seu desejo (nos matemas de Lacan, o *objeto pequeno a*). Por causa dessa assimetria, “não há relação sexual”: ou temos uma mulher com um sapo ou um homem com uma garrafa de cerveja – o que nunca podemos obter é o casal “natural” da mulher bonita e do homem bonito... Portanto, para concluir: dois clichês devem ser evitados em relação à natureza histórica da subjetividade feminina:

1 – Por um lado, o tratamento desdenhoso do sujeito histórico (feminino) como um tagarela confuso incapaz de confrontar a realidade e, portanto, refugiado em gestos teatrais impotentes (um exemplo a partir do domínio do discurso político: de Lênin em diante, os bolcheviques regularmente estigmatizavam seus oponentes políticos “liberais” como “históricos” que “não sabem o que realmente querem”);

2 – Por outro lado, a falsa elevação da histeria a um protesto da “linguagem corporal” da mulher contra a dominação masculina: por meio de sintomas históricos, o sujeito (feminino) sinaliza sua recusa em agir como tela vazia ou meio para o monólogo masculino.

A histeria deve ser compreendida na complexidade de sua estratégia, como um protesto radicalmente ambíguo contra a interpelação do mestre, que simultaneamente testemunha o fato de que o sujeito histórico precisa de um mestre, que não pode prescindir de um mestre, de modo que não há uma saída simples e direta. Por essa razão, deve-se também evitar a armadilha historicista de rejeitar a noção de histeria como pertencente a uma era passada: a noção de que hoje os distúrbios borderline, e não a histeria, são a forma predominante de “descontentamento” em nossa civilização. “Borderline” é a forma contemporânea da histeria, ou seja, da recusa do sujeito em aceitar o modo predominante de interpelação, cujo agente não é mais o Mestre tradicional, mas o “conhecimento especializado” do discurso da Ciência. Em suma, a mudança da forma clássica de histeria para distúrbios borderline é estritamente correlativa com a mudança do Mestre tradicional para a forma de poder legitimada pelo Conhecimento.

Uma razão mais do que suficiente para manter a noção de histeria é que *o status do sujeito como tal é, em última análise, histórico*. Ou seja, quando Lacan afirma que a definição mais sucinta do sujeito é “aquilo que não é um objeto”, a aparente banalidade dessa afirmação

não deve nos enganar: o sujeito – no sentido psicanalítico preciso do sujeito do desejo – existe apenas na medida em que a questão *do que ela é para o Outro como objeto* permanece em aberto, ou seja, eu sou um sujeito na medida em que a perplexidade radical persiste quanto ao *desejo do Outro*, quanto ao que o Outro vê (e acha digno de desejo) em mim. Em outras palavras, quando Lacan afirma que não há desejo sem objeto-causa, isso não equivale à banalidade segundo a qual todo desejo está ligado ao seu correlato objetivo: o “objeto perdido” que põe em movimento o desejo do sujeito é, em última análise, *ele(a) mesmo(a) o sujeito*²⁶, e a falta em questão diz respeito à sua incerteza quanto ao seu status para o desejo do Outro. Nesse sentido preciso, o desejo é sempre o desejo do Outro: o desejo do sujeito é o desejo de determinar seu status como objeto do desejo do Outro.

O status do “*Che vuoi?*” lacaniano, “O que você quer?”, é, portanto, radicalmente ambíguo. Por um lado, ele emana do Outro, ou seja, representa a pergunta que o grande Outro (o analista) dirige ao sujeito (histérico) cujo desejo é inconsistente e, como tal, autoimpedido: “O que você realmente quer? Você realmente quer o que está dizendo que quer?” Por outro lado, “*Che vuoi?*” articula a perplexidade do próprio sujeito confrontado com um Outro impenetrável que quer algo dele, embora o sujeito nunca seja capaz de determinar o que esse algo realmente é (a constelação básica dos grandes romances de Kafka) – o que o Outro quer de mim? E o fato de que “o desejo do sujeito é o desejo do outro” significa precisamente que essas duas formas são co-dependentes: Eu, o sujeito, nunca sei o que realmente quero, pois o desejo do Outro permanece para sempre um enigma para mim...

Esse é o círculo vicioso da histeria: por um lado, a histeria é secundária, uma reação contra a interpelação, uma interpelação fracassada, uma rejeição da identidade imposta ao sujeito pela forma predominante de interpelação, um questionamento dessa identidade (“Eu sou realmente o que você está dizendo que eu sou?”); em outro nível, mais fundamental, no entanto, a histeria é primária, ela articula a incerteza radical e constitutiva quanto ao que, como objeto, eu sou para o outro; e a identidade simbólica conferida a mim por meio da interpelação é uma resposta, uma saída para o impasse da histeria. Em outras palavras, pode-se dizer que a histeria expressa a recusa do sujeito feminino à ordem simbólica patriarcal predominante, o questionamento da autoridade do Nome-do-Pai; entretanto, deve-se afirmar

²⁶ No original: “the ‘lost object’ which sets the subject’s desire in motion is ultimately *the subject herself*.” (ZIZEK, 2007, p. 164). A dificuldade de traduzir esta frase diz respeito ao fato de, uma vez que está insistindo na tese de que o *status* do sujeito é feminino, Žizek opera um certo jogo de linguagem: o sujeito seria correlato *do* objeto, mas se o sujeito *é* feminino, então como equacionar a frase? Por conta disso, nossa opção foi evidenciar que, apesar do sentido original da frase original procurar evidenciar o caráter feminino do sujeito, a concordância nominal seria arriscada e poderia prejudicar o entendimento da frase. (N.T.).

simultaneamente que essa autoridade simbólica paterna emerge para tornar invisível, para “gentrificar” o impasse da histeria. Ou – para deixar ainda mais claro - não é que “a mulher não existe” porque, por causa da repressão patriarcal, ela não tem permissão para se expressar livremente e constituir sua identidade simbólica plena, mas, ao contrário, a autoridade simbólica patriarcal surge para “gentrificar” o escândalo do “a Mulher não existe”²⁷, para restringir o sujeito feminino a um lugar determinado na estrutura simbólica.

O “a Mulher não existe” de Lacan é, portanto, completamente diferente do anti-essencialismo construcionista foucaultiano, segundo o qual não há Mulher *qua* essência eterna, uma vez que a identidade sexual feminina é o resultado de múltiplas práticas históricas discursivas e de poder: não há Sexo, há apenas sexualidade como o campo heterogêneo de práticas que produz a miragem do Sexo... Em claro contraste com essa afirmação do caráter “construído” da identidade sexual feminina, o “a Mulher não existe” de Lacan significa que, precisamente, a “mulher” *não pode ser construída*: a “mulher” é uma entidade cuja construção simbólica necessariamente falha, em oposição ao “homem”, que *de fato* existe²⁸ – isto é, que pode ser construído (no sentido lógico do termo, já que há um limite, uma exceção, que permite essa construção). O argumento de Lacan, é claro, é que esse “menos” é “mais”: a afirmação de que a “mulher” não pode ser construída equivale à afirmação de que o status do sujeito é feminino – aquilo que escapa à construção lógica, o recife da impossibilidade em que a construção simbólica falha, é precisamente o sujeito *qua* \$, a falta na cadeia significante.

Do ponto de vista althusseriano (cujo rigor teórico não deve ser subestimado), é possível construir um contra-argumento coerente para a tese lacaniana de que a interpelação, em última análise, sempre falha, ou seja, que o sujeito nunca se reconhece totalmente no chamado interpelativo; e que essa resistência à interpelação (à identidade simbólica fornecida pela interpelação) *é* o sujeito. O status do sujeito como tal *é* histórico; o sujeito *de fato*²⁹ sempre mantém um mínimo de “distância interna” em relação aos aparatos e rituais nos quais a ideologia adquire existência material – sua atitude em relação a essa externalidade é sempre um “eu não sou isso” (meu verdadeiro eu não depende desse mecanismo estúpido); a

²⁷ No original: “‘Woman doesn’t exist’” (ZIZEK, 2007, p. 165). Como o cerne dessa frase de Lacan parece ser postular que a Mulher, enquanto universal, não existe, adicionamos o artigo para facilitar o entendimento. (N.T.).

²⁸ No original: “[...] in opposition to ‘man’, who *does* exist [...]” (ZIZEK, 2007, p. 165). Entendemos que o “*does*” na frase em questão busca asseverar uma tese, desse modo, utilizamos o expediente “de fato” na tradução. (N.T.).

²⁹ No original: “[...] the subject *does* always maintain [...]” (ZIZEK, 2007, p. 166). Entendemos que o “*does*” na frase em questão busca asseverar uma tese, desse modo, utilizamos o expediente “de fato” na tradução. (N.T.).

identificação ideológica é sempre, por assim dizer, uma identificação com os dedos cruzados...

Essa distância histórica em relação à interpelação não é, entretanto, a própria forma de reconhecimento ideológico errôneo³⁰? Não é esse aparente fracasso da interpelação, sua negação autorrelacionada – o fato de eu, o sujeito, experimentar o núcleo mais íntimo de meu ser como algo que não é “meramente isso” (a materialidade de rituais e aparatos) – *a prova definitiva de seu sucesso*, ou seja, do fato de que o “efeito-do-sujeito” realmente ocorreu? E na medida em que o termo lacaniano para esse núcleo mais íntimo de meu ser é *objet petit a*, não é justificável afirmar que esse *objet petit a*, o tesouro secreto, *agalma*, é o objeto sublime da ideologia – o sentimento de que há “algo em mim mais do que eu mesmo que não pode ser reduzido a nenhuma de minhas determinações simbólicas externas, ou seja, ao que sou para os outros? Esse sentimento de uma “profundidade” insondável e inexprimível de minha personalidade, essa “distância interior” em relação ao que sou para os outros, não é a forma exemplar da distância *imaginária* em relação ao aparato simbólico? Aí reside a dimensão crucial do *efeito-sujeito* ideológico: não em minha identificação direta com o mandato simbólico (essa identificação direta é potencialmente psicótica, pois me transforma em uma “boneca mecânica sem profundidade”, não em uma “pessoa viva”), mas em minha experiência do núcleo do meu Eu como algo que preexiste ao processo de interpelação, como subjetividade anterior à interpelação. O gesto anti-ideológico *por excelência* é, portanto, o ato de “destituição subjetiva”, por meio do qual *renuncio* ao tesouro em mim mesmo e admito plenamente minha dependência da externalidade dos aparatos simbólicos – assumo plenamente o fato de que minha própria auto-experiência de um sujeito que já estava aqui antes do processo externo de interpelação é um falso reconhecimento retroativo equivocado³¹ provocado por esse mesmo processo de interpelação...³²

Para dar uma resposta lacaniana a essa crítica, é necessário introduzir a distinção entre o sujeito *como* puro vazio de negatividade autorrelacional (\$) e o conteúdo fantasmático que preenche esse vazio (o “material do eu”, como diz Lacan). Ou seja: o próprio objetivo do

³⁰ No original: “[...] the very form of ideological misrecognition [...]” (ZIZEK, 2007, p. 166). De fato, parece ser possível traduzir “misrecognition” por “desconhecimento”, que é o par conceitual de “reconhecimento” na explicação do funcionamento da ideologia. Contudo, para facilitar o entendimento, optamos por fazer uma tradução um tanto quanto literal. (N.T.).

³¹ No original: “a retroactive misrecognition brought about by that very process of interpellation.” (ZIZEK, 2007, p. 166). De fato, parece ser possível traduzir “misrecognition” por “desconhecimento”, que é o par conceitual de “reconhecimento” na explicação do funcionamento da ideologia. Contudo, para facilitar o entendimento, optamos por fazer uma tradução um tanto quanto literal. (N.T.).

³² Devo essa formulação do contra-argumento althusseriano a Robert Pfaller (comunicação pessoal, 21 de março de 1995).

processo psicanalítico é, evidentemente, induzir o sujeito a renunciar ao “tesouro secreto” que forma o núcleo de sua identidade fantasmática; essa renúncia ao *agalma*, o “atravessar a fantasia”, é estritamente equivalente ao ato de “destituição subjetiva”. No entanto, o sujeito anterior à interpelação-subjetivação não é essa profundidade fantasmática imaginária que supostamente precede o processo de interpelação, mas o próprio vazio que permanece quando o espaço fantasmático é esvaziado de seu conteúdo - quando, isto é, parafraseando *Un coup de dés*, de Mallarmé, nada acontece além do próprio lugar. O processo de interpelação preenche um lugar vazio que já deve estar aqui para que esse processo ocorra.

Referências bibliográficas:

ZIZEK, Slavoj. *The indivisible remainder*. Londres: Verso, 2007.