

Colección DIVA

Número 23 – Noviembre del año 2000

Dirección: Silvia Elena Tendlarz (stendlarz@pccp.com.ar)
Comité de redacción: Marcela Giandinotto y Maritza Reynoso
Colaboración: Marcela Froidevaux (Santa Fe)

La Mujer es uno de los nombres-del-padre o Cómo no malinterpretar las fórmulas de la sexuación de Lacan

SLAVOJ ZIZEK

La forma habitual de malinterpretar las fórmulas de la sexuación¹ de Lacan es reducir la diferencia del lado masculino y femenino a las dos fórmulas que definen la posición masculina, como si masculino fuera la función fálica universal, y femenino la excepción, el exceso, el excedente que elude el control de la función fálica. Tal lectura no comprende en absoluto el verdadero sentido de Lacan: que esta misma posición de la Mujer como excepción -es decir, al modo de la Dama en el amor cortés- es una fantasía masculina *par excellence*. Usualmente se menciona como el caso ejemplar de la excepción constitutiva de la función fálica a la figura fantasmática, obscena del padre primordial-*jouisseur*, quien no era estorbado por ninguna prohibición y, como tal, era completamente capaz de gozar de todas las mujeres. Sin embargo, ¿acaso la figura de la Dama en el amor cortés no se ajusta totalmente a estas determinaciones del padre primordial? ¿No es acaso también un Amo caprichoso que lo quiere todo, es decir, que no atada ella misma por ninguna Ley, encomienda duras pruebas, arbitrarias y excesivas, a su caballero-sirviente?

En este preciso sentido, la Mujer es uno de los nombres-del-padre. Los detalles cruciales que no deben perderse aquí son el uso del plural y la falta de mayúsculas: no Nombre-del-Padre, sino nombres-del-padre -una de las nominaciones del exceso llamado padre primordial.² Tanto en el caso de la Mujer -la mítica Ella, la Reina de la novela de Rider Haggard del mismo nombre, por ejemplo- como en el del padre primordial tratamos con un órgano de poder presimbólico, desenfrenado de acuerdo a la Ley de la castración; en ambos casos el rol de este órgano fantasmático es completar el ciclo imperfecto del orden simbólico, el vacío de sus orígenes: lo que la noción de la Mujer (o del padre primordial) provee es el punto de partida mítico de la completud desenfrenada cuya "represión primordial" constituye el orden simbólico.

Un segundo malentendido consiste en volver obtusa la fuerza de las fórmulas de la sexuación mediante la introducción de una distinción semántica entre los dos sentidos

¹Jacques Lacan, *El Seminario*, Libro 20, "Aun", Paidós, Buenos Aires, 1992.

² En el campo de la política, la retórica populista nos ofrece un caso de la excepción que se funda universalmente: cada vez que se impone la opinión de que la política como tal es corrupta, etc., se puede estar seguro de que siempre existe algún político que proclame esta desconfianza universal y de tal modo se ofrezca como el único en quien se debe creer, el neutral/apolítico, representante de los verdaderos intereses de la gente.

del cuantificador "todo": de acuerdo con este malentendido, en el caso de la función universal, "todo" (o "no todo") se refiere a un sujeto singular (x), e indica si "todo él" está tomado en la función fálica; mientras que la excepción particular " existe uno..." se refiere al conjunto de sujetos e indica si dentro de este conjunto "existe uno" que está (o no está) enteramente exceptuado de la función fálica. De este modo, el lado femenino de las fórmulas de la sexuación supuestamente da testimonio de un corte que escinde, divide a cada mujer desde adentro: ninguna mujer se encuentra totalmente eximida, exceptuada de la función fálica, y por esa misma razón, ninguna mujer está totalmente sometida a ella, es decir, hay algo en cada mujer que resiste a la función fálica. De modo simétrico, del lado masculino, la universalidad afirmada hace referencia a un sujeto singular (cada sujeto masculino está enteramente sometido a la función fálica) y a la excepción para el conjunto de sujetos masculinos ("existe uno" que está enteramente exceptuado de la función fálica). En resumen, dado que un hombre está enteramente exceptuado de la función fálica, todos los otros están completamente sometidos a ella, y dado que ninguna mujer está enteramente exceptuada de la función fálica, ninguna está también totalmente sometida a ella. En un caso, la división está externalizada: representa la línea de separación que, dentro del conjunto de "todos los hombres", distingue a aquellos que son alcanzados por la función fálica de ese "uno" que está exceptuado de ella. En el otro caso, está internalizada: cada mujer singular está dividida desde adentro; parte de ella está sometida a la función fálica y parte, exceptuada.

No obstante, si hemos de asumir en su totalidad la verdadera paradoja de las fórmulas de la sexuación de Lacan, éstas deben ser leídas mucho más literalmente: la mujer socava la universalidad de la función fálica por el mismo hecho de que en ella no hay excepción, nada que la resista. En otras palabras, la paradoja de la función fálica reside en una especie de cortocircuito entre la función y su meta-función: la función fálica coincide con su propia limitación, con el establecimiento de una excepción no-fálica. Tal lectura se prefigura por el matema un tanto enigmático que Lacan escribió según las fórmulas de la sexuación y donde la mujer (designada por el *La* barrado) está dividida entre el Φ (del falo) y el significante del Otro barrado que representa la no existencia-inconsistencia del Otro, del orden simbólico. Lo que uno no debiera dejar de notar aquí es la profunda afinidad entre Φ y el significante de la falta en el Otro, es decir, el hecho crucial de que Φ , el significante de la potencia fálica, del falo y su presencia fascinante, simplemente encarna la impotencia/ inconsistencia del Otro.

Basta recordar a un líder político -¿cuál es el soporte fundamental de su carisma? El dominio de la política es por definición incalculable, impredecible; una persona suscita reacciones apasionadas sin saber por qué; la lógica de la transferencia no puede ser manejada, por eso usualmente se hace referencia al toque mágico, al insondable *je ne sais quoi* que no puede ser reducido a ninguno de los rasgos reales del líder -pareciera como si el líder carismático dominara esta (x), como si tocara los resortes donde el Otro del orden simbólico se encuentra incapacitado. La situación es aquí homóloga a la noción habitual de Dios como persona, criticada por Spinoza: en su intento por comprender el mundo a su alrededor vía la formulación de la cadena de conexiones causales entre eventos y objetos, la gente llega tarde o temprano al punto en el cual su entendimiento falla, encuentra un límite, y Dios (concebido como un viejo sabio de barba, etc.) encarna simplemente ese límite -proyectamos en la noción personalizada de Dios la causa oculta, insondable, de todo lo que no puede ser comprendido y explicado por medio de una clara conexión causal.

La primera operación de la crítica ideológica es, por lo tanto, reconocer en la fascinante presencia de Dios el relleno de los huecos en la estructura de nuestro conocimiento, a saber, el elemento a través del cual la falta en nuestro conocimiento positivo adquiere presencia concluyente, definitiva. Y nuestra idea es que es un tanto homólogo al "no-todo" femenino: este no-todo no significa que la mujer no esté enteramente sometida al Falo; señala más bien que ella entreve, conoce el juego de la

fascinante presencia del Falo, que puede discernir en ella el relleno de la inconsistencia del Otro. Otra forma de expresarlo sería aún decir que el pasaje del significante del Otro barrado al Φ es el pasaje de la imposibilidad a la prohibición: el significante del Otro barrado representa la imposibilidad del significante del Otro, por el hecho de que no hay "Otro del Otro", que el campo del Otro es intrínsecamente inconsistente, y el Φ convierte, materializa esta imposibilidad en la excepción, en un agente sagrado, prohibido e inalcanzable, que evita la castración y de este modo es realmente capaz de gozar (el Padre primordial, la Dama en el amor cortés).

Puede verse ahora cómo la lógica de las fórmulas de la sexuación coincide finalmente con la del poder público y su transgresión inherente:³ en ambos casos, el rasgo crucial es que el sujeto está efectivamente "adentro", "implicado" (capturado en la función fálica, en la red de la potencia) sólo y precisamente en la medida en que no se identifica totalmente con ella pero mantiene hacia ella una especie de distancia (plantea una excepción a la función fálica universal; se permite la inherente transgresión de la Ley pública), y, por otro lado, el sistema (de la Ley pública, de la economía fálica) está efectivamente socavado por la identificación incondicional con él.⁴ *Rita Hayworth and the Shawshank Redemption*, de Stephen King, aborda con todo rigor este problema a propósito de las paradojas de la vida carcelaria. El lugar común acerca de la vida en la prisión es que me encuentro efectivamente integrado, arruinado por ella, cuando mi acomodamiento es tan abrumador que no puedo soportar, ni imaginar siquiera la libertad, la vida fuera de la prisión; de modo que mi liberación me provoca un desmoronamiento psíquico total, o al menos da lugar al anhelo de la seguridad perdida de la vida carcelaria. Sin embargo, la verdadera dialéctica de la vida en la prisión es un tanto más refinada. Efectivamente, la prisión me destruye, consigue ejercer un dominio absoluto sobre mí, precisamente cuando no termino de aceptar el hecho de estar allí, sino que mantengo una especie de distancia interior con ella, apegado a la ilusión de que la vida real está en otra parte, y me permito fantasear todo el tiempo acerca de la vida afuera, acerca de cosas bellas que me están esperando después de mi liberación o mi fuga. Así pues, quedo atrapado en el círculo vicioso de la fantasía; por lo tanto, cuando eventualmente soy liberado, la grotesca discordancia entre la fantasía y la realidad me destroza. La única solución verdadera es, por ende, aceptar completamente las reglas de la vida carcelaria y entonces, dentro del universo gobernado por esas reglas, buscar una manera de burlarlas. En resumen, el distanciamiento interior y la fantasía acerca de la vida en otro lugar efectivamente me encadenan a la prisión, mientras que la total aceptación del hecho de que realmente estoy allí, atado por las reglas de la prisión, me abre un espacio para la verdadera esperanza.⁵

La paradoja de la función fálica (que invierte simétricamente la paradoja del no-todo femenino) es, por consiguiente, que la función fálica actúa como su propia

³ El sujeto transexual, instalando a la Mujer en el lugar del Nombre-del -Padre, repudia la castración. Si se adopta el usual lugar común feminista-deconstruccionista, según el cual la noción de castración implica que la mujer, no el hombre, está castrada, podría esperarse que cuando la Mujer ocupa el lugar de la autoridad simbólica, este lugar esté marcado por la castración; no obstante, si tomamos en cuenta que tanto la Mujer como el padre primordial no son castrables, el misterio desaparece de inmediato.

⁴ Ver Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment*, capítulo 3, Verso, Londres, 1994.

⁵ A partir de que, en las sociedades patriarcales, el predominio masculino está inscripto en el orden simbólico mismo, la aseveración de que las mujeres están integradas a él sin excepción -en un sentido más plenamente que los hombres- ¿no va contra su posición subordinada dentro de este orden? ¿No es más lógico adjudicar la posición subordinada a quienes no están totalmente integrados al orden simbólico? Lo que debe ponerse aquí en tela de juicio es la premisa subyacente según la cual el Poder pertenece a quienes están más completamente dentro del orden simbólico. El ejercicio del Poder, por el contrario, implica siempre un residuo de real no simbolizado (bajo la forma de *je ne sais quoi* que se supone cuenta en el carisma del Amo, por ejemplo). No es accidental que nuestros dos ejemplos de la excepción constitutiva, del elemento no integrado en el orden simbólico (el padre primordial, la Dama en el amor cortés) involucren la figura de un Amo cruel no sujetado a ninguna Ley.

autolimitación, que plantea su propia excepción.⁶ Y en la medida en que la función fálica, es decir, el significante fálico, es el significante cuasi-trascendental, el significante del orden simbólico como tal, puede decirse que simplemente revela el rasgo fundamental del orden simbólico en su mayor pureza, un cierto cortocircuito de diferentes niveles que pertenece al campo de la lógica modal. Para ilustrar esta posibilidad *a priori* del cortocircuito entre diferentes niveles que pertenece al orden simbólico como orden de mandatos-títulos simbólicos, recordemos la oposición padre/tío: padre como autoridad severa versus tío como buen tipo que nos consiente. El título aparentemente sin sentido, contradictorio, de padre-tío puede ser, no obstante justificado como la designación de un padre que no está completamente dispuesto, preparado para ejercer su autoridad paterna, sino que en cambio malcría a su progenie. (Para evitar el malentendido: lejos de ser una especie de excepción extravagante, el padre-tío es simplemente el padre normal y corriente que mantiene una distancia respecto de su mandato simbólico; a saber, mientras aprovecha, se vale totalmente su autoridad, al mismo tiempo gusta de la camaradería y le hace un guiño a su hijo, haciéndole saber que, después de todo, él también es simplemente humano...) Tratamos aquí con el mismo cortocircuito que el hallado en *The History of VKP (B)*, el texto sagrado del stalinismo, donde -entre otros numerosos destellos de la lógica del significante- puede leerse que, en un congreso del partido, "...la resolución fue adoptada unánimemente por una amplia mayoría." Si la resolución fue adoptada unánimemente, ¿dónde está la (no obstante diminuta) minoría opuesta a la gran mayoría?

El modo de resolver el enigma de este "algo que se cuenta, que se considera como nada" es, tal vez, leer la afirmación citada como la condensación de dos niveles: los delegados resolvieron por una amplia mayoría que su resolución había de considerarse como unánime... La conexión con la lógica lacaniana del significante es aquí evidente -la minoría que desaparece misteriosamente en este enigmático y absurdo recubrimiento entre la mayoría y la unanimidad no es otra que la excepción que constituye el orden universal de la unanimidad.⁷ Por el contrario, la posición femenina es definida por el rechazo de este cortocircuito -¿cómo? Tomemos como nuestro punto de partida la paradoja propiamente hegeliana de la *coincidentia oppositorum* que caracteriza la idea corriente sobre las mujeres: la mujer es simultáneamente una representación, un espectáculo *par excellence*, una imagen que se propone fascinar, atraer la mirada, si bien es aún un enigma, lo no representable, eso que *a priori* elude la mirada. Ella es toda superficie, carente de profundidad, y el abismo insondable.

Para elucidar esta paradoja, basta reflexionar acerca de las implicaciones de un descontento que pertenece a un determinado tipo de crítica feminista que denuncia con persistencia toda descripción de la femineidad como cliché masculino, como algo impuesto con violencia a las mujeres. Instantáneamente, surge la pregunta: ¿qué es, entonces, lo femenino "en sí mismo", oscurecido, confundido por los clichés

⁶ Esta paradoja señala el engaño que es el propio objeto del psicoanálisis -el engaño más refinado que una simple confusión de una falsa apariencia con la cosa misma. Por ejemplo, cuando fantaseo con proezas sexuales y conquistas, por supuesto me doy cuenta todo el tiempo del carácter ilusorio de mi fantasía -sé muy bien que en realidad nunca la llevaré a cabo efectivamente, y que "realmente no soy así". El engaño, la falsa ilusión reside en otra parte: esta fantasía es una pantalla que me da una imagen engañosa de mí mismo, no sólo de mis capacidades sino también de mis verdaderos deseos -sí, en realidad, hubiera de encontrarme en posición de realizar mi fantasía, retrocedería en pánico. En un nivel aún más complejo (en el caso de abandonarme a fantasías sádicas, por ejemplo), la propia conciencia tranquilizadora de que meramente fantaseo, o que "realmente no soy así", bien puede ocultar el punto hasta el cual mi deseo está determinado por estas fantasías...

⁷ En la medida en que lo simbólico se constituye a sí mismo poniendo algún elemento como la Cosa traumática no simbolizada, como su excepción constitutiva, entonces el gesto simbólico *par excellence* es el dibujar una línea de separación entre simbólico y real; lo real por el contrario, no es exterior a lo simbólico como algún tipo de sustancia resistente a la simbolización, lo real es lo simbólico mismo como "no todo", a saber, en lo que respecta a su carencia de excepción constitutiva.

masculinos? El problema es que todas las respuestas (desde el tradicional eterno femenino, hasta Kristeva e Irigaray) pueden ser nuevamente desacreditadas como clichés masculinos. Carol Gilligan, por ejemplo,⁸ opone a los valores masculinos de autonomía, competitividad, etc., los valores femeninos de intimidad, fidelidad, interdependencia, cuidado, interés, responsabilidad, autosacrificio, etc. ¿Son estas características femeninas auténticas o clichés masculinos acerca de las mujeres en la sociedad patriarcal? La cuestión es indecidible, por lo cual la única respuesta posible es: ambos al mismo tiempo.⁹ De este modo, el problema tiene que ser reformulado en términos puramente topológicos: en relación al contenido positivo, la representación masculina de la mujer es lo mismo que la mujer en sí misma; la diferencia atañe solamente al lugar, a la mera modalidad de comprensión del mismo contenido (en el primer caso, este contenido es concebido tal como es "para el otro", en el segundo caso, tal como es "en sí mismo"). Este desplazamiento, este cambio puramente formal en la modalidad es, sin embargo, crucial. En otras palabras, el hecho de que toda determinación positiva de lo que la mujer es "en sí" nos recuerde lo que ella es "para el otro" (el hombre), de ninguna manera nos impone la conclusión machista-chauvinista de que la mujer sólo es lo que es para el otro, para el hombre: lo que perdura, lo que resta, es el corte topológico, la diferencia puramente formal entre "para el otro" y "para sí".

Aquí debería recordarse el pasaje de la conciencia a la conciencia de sí en *La fenomenología del espíritu* de Hegel: lo que se encuentra en el Más allá suprasensible es, en cuanto a su contenido positivo, lo mismo que nuestro mundo terrenal corriente; el mismo contenido es sencillamente transpuesto a una modalidad diferente. Sin embargo, la idea de Hegel es que sería falso concluir a partir de esta identidad de contenido que no hay diferencia entre la realidad terrena y su Más allá: en su dimensión original, el Más allá no es cierto contenido positivo sino un lugar vacío, una especie de pantalla sobre la cual puede proyectarse cualquier contenido positivo -y este lugar vacío es el sujeto. Una vez que nos percatamos de él, pasamos de la Sustancia al Sujeto, es decir, de la conciencia a la conciencia de sí.¹⁰ En este sentido preciso, la mujer es el sujeto *par excellence*. Podría establecerse la misma proposición en términos de Schelling, a saber, en términos de la diferencia entre el sujeto en tanto vacío original, primigenio, despojado de cualquier calificación positiva ulterior (en el matema de Lacan: \$), y las características que este sujeto adopta, las cuales siempre

⁸ Sería productivo elaborar la ligazón entre el líder totalitario y el arte del absurdo cómico en el cual abundan figuras del Amo caprichoso a *la Ubú rey* de Jarry: a saber, leer a Lewis Carroll con Samuel Goldwyn, a los hermanos Marx con Stalin, etc.

⁹ Ver Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Tal sustancialismo femenino (esta palabra es probablemente más apropiada que la usual, esencialismo) sirve con frecuencia de presupuesto de la argumentación feminista. Basta recordar la afirmación corriente de que una mujer que participa activamente en la represión patriarcal (siguiendo los ideales masculinos de belleza femenina, centrando su vida en la crianza de los niños, etc.) es *eo ipso* una víctima de la manipulación masculina y cumple el rol que se le impuso. Esta lógica es homóloga a la vieja afirmación marxista ortodoxa: la clase obrera es progresista en relación a su posición social objetiva. De modo que cuando los obreros se enrolan en el populismo antisemita, de derecha, están siendo manipulados por la clase dominante y su ideología: en ambos casos debe aseverarse que no hay una garantía sustancial en la naturaleza progresista de las mujeres o de la clase obrera -la situación es irreductiblemente antagonista y abre el terreno de una lucha ideológica y política irresoluble.

¹⁰ Esta ambigüedad pertenece casi al lugar común de la noción de femineidad, el cual, en conformidad con Gilligan, asocia a las mujeres con la intimidad, la identificación, la espontaneidad, como opuestos a la distancia masculina, el poder de reflexión, el cálculo o astucia; pero, al mismo tiempo, también con la mascarada, el fingimiento o la simulación afectada, como opuestos a la auténtica esencia masculina -la mujer es simultáneamente más espontánea y más artificial que el hombre.

¹¹ Ver Hegel, *La fenomenología del espíritu*.

¹² Ver F.W.J. von Schelling, *Sobre la historia de la filosofía moderna*.

son finalmente artificiales, contingentes.¹¹ Es precisamente en la medida en que la mujer se caracteriza por una mascarada original, en la medida en que todas sus características son asumidas artificialmente, que es más sujeto que el hombre -puesto que, según Schelling, lo que finalmente caracteriza al sujeto es esta pura contingencia radical y la artificialidad de todas sus características positivas, a saber, el hecho de que en sí misma es un puro vacío que no puede ser identificado con ninguna de estas características.

Abordamos de este modo una especie de espacio enrollado, curvo, como en la historia de Aquiles y la tortuga: las representaciones masculinas (que articulan lo que la mujer es "para el otro") se acercan infinitamente a la mujer-tortuga; empero, en el momento en que el hombre salta, rebasa a la mujer-tortuga, se encuentra nuevamente a sí mismo donde estaba antes, entre las representaciones masculinas acerca de lo que la mujer es "en sí misma" -la mujer "en sí misma ya es siempre "para el otro". La mujer nunca puede ser apresada, uno nunca puede darle alcance, uno puede o acercársele infinitamente o rebasarla, por la mera razón de que "la mujer en sí misma" no designa un contenido sustancial sino sólo un puro corte formal, un límite que siempre está perdido -este corte puramente formal es el sujeto en su calidad de \$. De este modo, uno está tentado a parafrasear nuevamente a Hegel: todo depende de que concibamos a la mujer no simplemente como Sustancia sino también como Sujeto, es decir, de que llevemos a cabo un deslizamiento, un cambio de la noción de mujer como contenido sustancial más allá de las representaciones masculinas, a la noción de mujer como puro corte topológico que separa para siempre el "para el otro" del "en sí misma".

La asimetría de la diferencia sexual reside en el hecho de que en el caso del hombre no nos manejamos con el mismo corte, no distinguimos de la misma forma entre lo que él es "en sí mismo" y lo que es "para el otro" como mascarada. En verdad, el llamado hombre moderno también está capturado en la escisión entre lo que (le parece que) el otro (la mujer o el entorno social en general) espera de él (ser un típico macho fuerte, etc.), y lo que efectivamente es en sí mismo (débil, inseguro de sí, etc.). Esta escisión, no obstante, es de naturaleza fundamentalmente diferente: la imagen de macho no es experimentada como una mascarada engañosa sino como el ideal del yo que uno se esfuerza por alcanzar. Detrás de la imagen de macho de un hombre no hay secreto, sólo una persona ordinaria, débil, que nunca puede vivir de acuerdo a su ideal; mientras que el truco de la mascarada femenina es presentarse como una máscara que contiene el secreto femenino. En otras palabras, en oposición al hombre, quien simplemente trata de vivir de acuerdo a su imagen, es decir, de dar la impresión de que realmente es lo que pretende ser, la mujer engaña por medio de la decepción misma; ofrece la máscara como máscara, como simulación falsa, para ocasionar la búsqueda del secreto detrás de la máscara.¹²

Esta problemática de la femineidad como mascarada también nos permite acercarnos de un modo nuevo al intento más temprano de Lacan (desde el final de la década de los '50 en "La significación del falo") de conceptualizar la diferencia sexual como interna a la economía fálica, como la diferencia entre "tener" y "ser" (el hombre tiene el falo, la mujer es el falo). El reproche que surge aquí inmediatamente concierne a la dependencia de esta diferencia respecto del evolucionismo antropologista ingenuo de Freud, cuya premisa es que el salvaje primitivo no posee un inconsciente, ya que él

¹³ Podemos ver cómo la noción de femineidad como mascarada es estrictamente interdependiente con la posición de la mujer como "no toda": se supone que oculta algo debajo de sí, la máscara es no toda; de este modo, ya que no hay nada -ninguna verdad oculta bajo la máscara- no hay tampoco un elemento positivo, sustancial, libre de mascarada, que no sea una máscara. El nombre de este vacío que en sí mismo no es nada, pero sin embargo hace no- todo al terreno de la máscara es, por supuesto, el sujeto como vacío (\$).

¹⁴ Jacques Lacan, "La significación del falo", *Escritos 2*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1987, p. 674: "Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada".

es (nuestro, del hombre civilizado) inconsciente. El intento de conceptualizar la diferencia sexual por medio de la oposición entre ser y tener, ¿no implica la subordinación de la mujer al hombre, es decir, la idea de la mujer como un estadio inferior, menos pensado, menos reflexionado, más inmediato, en cierto modo en el sentido de la noción de progreso de Schelling como pasaje del ser al tener? Es decir que en la filosofía de Schelling, (lo que anteriormente fue) un Ser se vuelve, se hace predicado de un Ser superior; (lo que anteriormente fue) un Sujeto se vuelve, se hace objeto de un Sujeto superior: un animal, por ejemplo, es un cuerpo viviente, en tanto que no puede decirse que el hombre sea su cuerpo, simplemente tiene un cuerpo que es así rebajado a su predicado... No obstante, tal como lo atestigua una lectura minuciosa del texto de Lacan, la oposición con la que tratamos no es la del ser versus el tener, sino más bien la oposición de tener/parecer: la mujer no es el falo, simplemente parece serlo, y esta apariencia (la cual por supuesto es idéntica a la femineidad como mascarada) señala en dirección a una lógica del señuelo y la decepción. El falo puede desempeñar su función sólo en tanto velado -en el momento en que se devela, ya no es falo; lo que la máscara de la femineidad oculta es, por lo tanto, no directamente el falo sino el hecho de que no hay nada detrás de la máscara. En resumidas cuentas, el falo es un puro semblante, un misterio que reside en la máscara como tal. Por esa razón, Lacan puede afirmar que la mujer desea ser amada por lo que no es y no por lo que realmente es: ella se ofrece al hombre no como ella misma sino bajo el disfraz de una máscara.¹³ El primitivo freudiano no es exactamente el inconsciente, él es meramente inconsciente para nosotros, para nuestra mirada exterior: el espectáculo de su inconsciente (pasiones primitivas, rituales exóticos) es su mascarada, por medio de la cual, como la mujer con su mascarada, él fascina al deseo del otro (nuestro deseo).

El hombre desea ser amado por lo que realmente es; tal es el porqué del escenario masculino arquetípico de la prueba de amor de la mujer, el del príncipe de un cuento de hadas que primero se acerca a su amada bajo el disfraz de un pobre sirviente, para asegurarse de que la mujer se enamorará de él por él mismo, no por su título principesco. Sin embargo, esto es precisamente lo que la mujer no quiere -¿y no es aún otra confirmación del hecho de que la mujer es más sujeto que el hombre?¹⁴ El hombre cree estúpidamente que, más allá de su título simbólico, hay en lo profundo de sí algún contenido sustancial, algún tesoro oculto que lo hace digno de amor, en tanto que la mujer sabe que no hay nada bajo la máscara -su estrategia es precisamente preservar esa "nada" de su libertad, fuera del alcance del amor posesivo del hombre...

Una reciente publicidad inglesa de cerveza refleja perfectamente a lo que apunta Lacan con su idea de que "no hay relación sexual". Su primera parte representa la muy conocida anécdota del cuento de hadas: una muchacha camina junto a un arroyo, ve a un sapo, lo recoge en su regazo con suavidad, lo besa, y por supuesto, el horrible sapo se convierte milagrosamente en un apuesto joven. Sin embargo, la historia no está finalizada aún: el joven lanza una mirada codiciosa a la muchacha, la atrae hacia sí, la besa, y ella se convierte en una botella de cerveza que el hombre sostiene triunfalmente en su mano... Para la mujer, la cuestión es que su amor y su afecto (indicados por el beso) convierten a un sapo en un hombre apuesto, una presencia fálica total (en matemáticas de Lacan, Φ); para el hombre, es reducir a la mujer a un objeto parcial, la causa de su deseo (en matemáticas de Lacan, el a). A causa de esta disimetría, la relación es imposible: tenemos a una mujer con el sapo, o a un hombre con la botella de cerveza; lo que nunca podemos obtener es la pareja apropiada, natural, de la bella mujer y el hombre... Para concluir, deben evitarse dos clichés apropiados de la naturaleza histórica de la subjetividad femenina: -por un lado, el trato despectivo respecto del sujeto histórico (femenino) como un charlatán confundido incapaz de afrontar la realidad, y por lo tanto refugiándose en impotentes gestos

teatrales (un ejemplo del campo del discurso político: de Lenin en adelante, los bolcheviques estigmatizaron a sus oponentes políticos liberales como histéricos que "no saben lo que realmente quieren");_por otro lado, la falsa elevación de la histeria a una protesta contra la dominación masculina, a través del lenguaje corporal de la mujer: por medio de los síntomas, el sujeto (femenino) indica su rechazo a actuar como una pantalla vacía o instrumento para el monólogo masculino.

La histeria debe ser comprendida en la complejidad de su estrategia como una protesta radicalmente ambigua contra la interpolación del Amo, la cual simultáneamente atestigua el hecho de que el sujeto histérico necesita un Amo, que no puede prescindir de él, por lo tanto no hay una salida simple y directa. Por esa razón, debería evitarse³ también la trampa historicista de rechazar la noción de histeria como perteneciente a una era pasada, a saber, la idea de que los desórdenes *borderline*, y no la histeria, son la forma predominante de "malestar" en nuestra civilización: *borderline* es la forma contemporánea de la histeria, es decir, del rechazo del sujeto a aceptar el modo predominante de interpolación cuyo agente ya no es el Amo tradicional sino el saber experto del discurso de la Ciencia. En resumen, el deslizamiento desde la forma clásica de la histeria a los desórdenes *borderline* es estrictamente correlativo al deslizamiento desde el Amo tradicional a la forma del Poder legitimizado por el Conocimiento.

Una razón más que suficiente para mantener la noción de histeria es que el estatuto del sujeto como tal es, finalmente, histérico. Es decir, cuando Lacan afirma que la definición más concisa de sujeto es "lo que no es un objeto", la aparente banalidad de esta afirmación no debe decepcionarnos: el sujeto -en el preciso sentido psicoanalítico de sujeto del deseo- sólo existe en la medida en que continúe abierto el interrogante acerca de cuánto de objeto es ella para el Otro. A saber, soy un sujeto en la medida en que persista la perplejidad radical respecto del deseo del Otro, en cuanto a lo que el Otro ve (y encuentra digno de deseo) en mí. En otras palabras, cuando Lacan afirma que no existe deseo sin un objeto causa, esto no equivale a la banalidad según la cual todo deseo está pegado a su objeto correlativo: el "objeto perdido" que motoriza mi deseo es, a fin de cuentas, el sujeto mismo, y la falta en cuestión atañe a su incertidumbre respecto de su status para el deseo del Otro. En este sentido preciso, el deseo es siempre deseo del Otro: el deseo del sujeto es el deseo de determinar su estatuto como objeto del deseo del Otro.

Traducción: Marcela B. Giandinoto

Este artículo fue publicado originariamente en *Lacanian Ink*. Agradecemos las gestiones de Josefina Ayersa que posibilitó esta publicación.
