

An abstract, textured pattern in shades of blue and black, resembling marbled paper or a microscopic view, occupies the upper left portion of the cover. The pattern is tilted at an angle.

O que é um homem?
Psicanálise e história da
masculinidade
no Ocidente

Pedro Ambra

O que é um homem?
psicanálise e história da
masculinidade no Ocidente



COLEÇÃO ATO PSICANALÍTICO

Conselho científico: Christian Dunker (direção), Nina de Araújo Leite, Dominique Fingermann, Antonio Quinet, Raul Albino Pacheco, Vladimir Safatle, Nelson da Silva Jr., Maria Ângela Vorcaro, Ana Paula Giansi, Maria de Fátima Milnitzki, Heloísa Helena Aragão e Ramirez, Tatiana Carvalho Assadi, Fuad Kirillos Neto, Ronaldo Torres

A Coleção Ato Psicanalítico objetiva tornar público trabalhos de orientação psicanalítica voltados para a reflexão sobre sua prática clínica. Compreende tanto estudos temáticos sobre grandes figuras da psicopatologia psicanalítica quanto desenvolvimentos de formalização sobre a estrutura do tratamento, o diagnóstico e as variedades de intervenção clínica. Inclui-se neste projeto estudos epistemológicos sobre a história e constituição da clínica psicanalítica, com ênfase na perspectiva de Freud e de Lacan, privilegiando a interlocução com a filosofia e a teoria social.

O que é um homem? psicanálise e história da masculinidade no Ocidente

Pedro Eduardo Silva Ambra

O QUE É UM HOMEM? PSICANÁLISE E HISTÓRIA DA
MASCULINIDADE NO OCIDENTE

Projeto, Produção e Capa
Coletivo Gráfico Annablume

Annablume Editora
Conselho Editorial
Eugênio Trivinho
Gabriele Cornelli
Gustavo Bernardo Krause
Iram Jácome Rodrigues
Pedro Paulo Funari
Pedro Roberto Jacobi

1ª edição: maio de 2015

© Pedro Eduardo Silva Ambra

ANNABLUME editora . comunicação
Rua Dr. Virgílio de Carvalho Pinto, 554 . Pinheiros
05415-020 . São Paulo . SP . Brasil
Teleendas (11) 3539-0225 – Tel. e Fax. (11) 3539-0226
www.annablume.com.br

Para Carlos e Astir

por darem sentido à frase de um certo Goethe:
Aquilo que herdaste de teus pais, conquista-o para fazê-lo teu.

AGRADECIMENTOS

O presente texto e seu autor não se autorizariam de si mesmos, não fossem alguns outros que a vida deu um jeito de colocar em meu caminho: este livro é também fruto de diálogos, concretos ou imaginados, com todos vocês. Agradeço a Nelson da Silva Jr. por confiar nas minhas ideias, me ensinar o que é pesquisa em psicanálise e introduzir a dimensão da prudência em meu fazer como pesquisador e analista. A Christian Dunker pelas contribuições no texto, na clínica e na vida. A Thamy Ayouch pelo exemplo impecável de intelectualidade e postura política em psicanálise.

Agradeço aos impávidos Hugo Lana, Paulo Beer e Rafael Alves Lima, companheiros de copo e política, confidentes, parceiros clínicos na problematização de uma psicanálise não institucionalizante e, acima de tudo, amigos do peito. Aos colegas que viraram grandes amigos e provavelmente não têm ideia do quanto me ajudaram neste processo de travessia que foi o mestrado, Viviana Venosa, Daniele Sanches, Maria Letícia Reis, Patrícia Porchat, João Felipe Domiciano, Tauane Gehm, Mariana Castelli, Karen Alves, Anna Turriani, Tatiana Assadi, Glaucia Faria da Silva, Maíra Mamud, Wilson Franco, Rafael Cossi, Aline Martins, Lucas Bulamah, Roberto Propheeta, Luciana Salum, Livia Santiago e Stella Ferraretto (*in me-*

*mori*am). Agradeço à turma dos 45 do segundo tempo pelos passes valiosos, Natalie Mas, Diego Penha, Paulo Sérgio de Souza Jr., Karina Belloni, Clarice Paulon, Rodrigo Alencar, Carolina Tiussi, Marcelo Checcia e Ingrid Ventura. Aos *brothers* Rafael Prado, Rafael Paiola, Thiago e Dominick Meyer, Peninha Spinelli, Daniel Dantas e Nelson Neto. Às queridas Lu Goulart, Tati Mascarenhas, Bi Pascoal, Nat Lima, Bel Rodrigues, Mari Pasqualini, Cá Galafassi, Flá Fragoso, Juquinha Gamba e Mandinha Mochi. Um obrigado especial aos colegas do LATESFIP, espaço onde germinaram muitas das ideias aqui desenvolvidas.

Agradeço à Professora Maria Helena Souza Patto por me abrir os olhos para a importância da dimensão histórica em uma compreensão menos alienada da constituição material de tudo o que no mundo pode parecer natural. Nesse sentido, agradeço também ao Professor Pedro Fernando da Silva, cujo rigor frankfurtiano busco continuamente não perder de vista.

À FAPESP, por julgar que as reflexões que seguem valem pouco mais que um carro popular.

Aos pais, por tudo.

À Gabi pelo mais que tudo.

É divertido que, depois de setenta anos de psicanálise, ainda não se tenha formulado nada sobre o que é o homem. Refiro-me ao vir, ao sexo masculino.

Jacques-Lacan

O homem do futuro é incompreensível se não entendemos o homem do passado.

André Leroi-Gourhan

SUMÁRIO

PREFÁCIO	13
INTRODUÇÃO: HOMEM, PROBLEMA DO HOMEM	21
MASCULINIDADES	25
MASCULINIDADE NA PSICANÁLISE	28
CONSTRUÇÕES METODOLÓGICAS E OBJETIVO	37
1 A NOÇÃO DE HOMEM EM LACAN	45
1.1 O HOMEM DISCURSO	46
1.2 O HOMEM LÓGICO	57
1.3 AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO QUANTIFICADAS	66
1.4 GOZOS NÃO COMPLEMENTARES	70
1.5 A EXCEÇÃO: EXISTENCIAL OU SINGULAR?	80
2 A MASCULINIDADE NO OCIDENTE: UM RECORTE HISTÓRICO	91
2.1 A HISTÓRIA EM LACAN	93
2.2 A VIRILIDADE DOS GREGOS AOS FRANCOS	102
2.3 O DISTANCIAMENTO DA VIRILIDADE NA ERA CLÁSSICA	113
2.4 A CONSOLIDAÇÃO DO MITO VIRIL	119

3 A EXCEÇÃO QUE FUNDA A REGRA: DO PAI PRIMEVO AO MITO VIRIL	133
3.1 A EXCEÇÃO DO MITO VIRIL	136
3.2 PONTUAÇÕES SOBRE O LADO <i>MULHER</i> DA HISTÓRIA	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS: SOBRE OS LIMITES	159
REFERÊNCIAS	171
POSFÁCIO	183

A HISTÓRIA BATE À PORTA DE LACAN

RAFAEL ALVES LIMA

O que é o homem? Quando estive há alguns anos diante desta questão que Pedro Ambra colocou a seus pares no início de suas pesquisas que hoje encontram sua forma final neste livro, experimentei um tipo de surpresa radical. A imagem que me vem era a de estar diante de uma superfície de vidro que havia acabado de quebrar em vários pequenos pedaços, esforçando-me para juntar os cacos. O vidro em questão era o ideal de resposta única, translúcida e coesa (“homem é isto, isso e aquilo”) e o ato de unir os estilhaços era a tentativa de restabelecer tal ideal. “Muito se fala sobre a mulher em psicanálise, ‘o que quer uma mulher?’, o feminino em Freud e em Lacan... mas e o homem? E o masculino?”, gostava ele então de nos interpelar. Diante da polêmica em torno da assim chamada “crise da masculinidade”, iminência dissimulada posta no discurso das sociedades que “alçaram às mulheres certo prestígio social”, insistir na questão *O que é um homem?* poderia ser um verdadeiro tiro no pé, destes que pulverizam as possibilidades de respondê-la na mesma medida em que as instaura. Ora, justamente porque tudo aquilo que não faz questão é porque se tornou tão alienado em nossas categorias da razão que não pudemos pensá-lo ou sequer notá-lo, a questão *O que é um homem?* se mostra inquietante, incontornável.

O homem, categoria rarefeita e escassa, só pode ser introduzido enquanto questão explosiva. Este é o centro do debate que o livro¹ de Pedro Ambra produz no e pelo discurso psicanalítico: o homem que não fez questão de si mesmo, que não se fez questão a ser pensada.

É possível definir as páginas que se seguirão como um verdadeiro *exercício de desnaturalização*. Afinal, supor uma imperiosa convergência entre “homem”, “masculino”, “macho”, “virilidade” é supor a partir das mais prejudiciais decorrências do que Butler, por exemplo, chama de heteronormatividade compulsória. O texto que se segue resgata os principais debates das teorias de gênero para revisitar o mal-estar que o discurso psicanalítico pôs historicamente em circulação na esteira da heteronormatividade. Ou seja, seria preciso não se resignar simplesmente à constatação ensimesmada de que a psicanálise contribuiu para uma série de discussões sobre liberdade de escolha de objeto, sobre a despatologização da homossexualidade (ainda que tardiamente e de forma problemática), sobre a abertura para a questão de gênero desvinculada do Real do corpo e tantas outras. Para ir além do confortável e do facilmente constatável, era preciso enfim rastrear os vestígios heteronormativos que adentraram pela porta dos fundos a conceituação e a institucionalização psicanalítica, na fissura escancarada entre teoria e prática na segunda metade do século passado, sem que isso implique na assunção de toda espécie de crítica generalista feita à psicanálise por conta disso.

Dito de outra maneira, esta intrincada problematização denuncia o quanto é imprescindível colocar a psicanálise à altura das discussões que ela própria tantas vezes inspirou e a que deu ensejo, mas que não levou até o limite de suas proposições.

1. A concepção de livro aqui é digna de nota. Em tempos em que a publicação de dissertações e teses está submetida à regra da cultura acadêmica do “fatie-sua-tese-em-quantos-artigos-puder”, ter acesso ao texto inteiro no calor do momento em que ele é produzido é, de partida, marcar uma posição no campo político da divulgação do conhecimento – no caso, psicanalítico.

É notável que Freud não se deteve à discussão sobre gênero ou identidade sexual; a ele interessava mais a escolha de objeto, os destinos da pulsão e os cruzamentos identificatórios que os sujeitos realizam singularmente ao longo da vida. O mandato “A anatomia é o destino” por muito tempo obliterou uma indevida justaposição entre a percepção da questão do gênero e a identidade sexual. Parece claro que a guinada das fórmulas da sexuação de Lacan é promissora, para que sirvam, de partida, como justa crítica ao “modelo heteronormativo da relação sexual”, com o qual nos habituamos a pensar lá onde não pudemos pensá-lo de outro modo até o advento das diversas teorias de gênero. Para enunciar esta teoria da sexuação não heteronormativa em Lacan (p. 48), Ambra concentra seu argumento na conceitografia lacaniana mais ou menos tardia até o ponto em que ela pode responder aos anseios críticos da teoria feminista francófona e anglo-saxônica dos anos 80, que insistia em ligar Lacan a uma enviesada “misogênia epistêmica”. Bem, depois da leitura deste livro, acusar a conceitografia lacaniana de “misogênia epistêmica” é ultrapassar o terreno da militância preguiçosa e fincar bandeira no mais-além da desonestidade intelectual.

O recurso contra tal bandeira só vai ser declarado plenamente depois, quando o autor propõe um cruzamento de duas racionalidades diferentes: a “história da masculinidade [...] como modelo alternativo de leitura das fórmulas da sexuação” (p. 68). Neste momento, Ambra passa a demonstrar que há um campo de sustentação capaz de historicizar as fórmulas da sexuação. De fato, houve e pode continuar havendo um certo modo de ler Lacan no qual a desessencialização das categorias propostas por ele se transforma em recusa sistemática do saber histórico, como se a História não fosse lastro legitimador para a formulação do suposto conceito puro. A tese forte que se constitui aqui, após uma concisa e elegante apresentação sobre a história da masculinidade no Ocidente, é a de que a fundação da masculinidade se produz segundo uma virilidade ideal,

supostamente coberta pelas camadas do tempo histórico, lá onde ela é, em termos da negatividade radical lacaniana, a virilidade perdida desde sempre. O regime de exceção imposto pela figura do pai da horda primeva freudiano articula um conjunto “homens”; é em torno dessa exceção que a comunidade masculina chancela a masculinidade enquanto produto, enquanto resultado discursivo. Pois bem, quando menos se sabe sobre a exceção, mais forte ela desempenha seu papel; isso, de alguma maneira, está previsto em *Totem e Tabu* e na leitura que Lacan faz dele. O imprevisto detectado neste livro – e um dos pontos mais fortes dele – acontece nas entrelinhas do *mito viril* que é referendado na própria conceituação das fórmulas da sexuação.

Só por isso a tese de Pedro Ambra já se evidencia deveras relevante e pertinente, e este prefácio poderia acabar por aqui. Mas quero ir adiante para comentar o empreendimento da chamada “historicização das fórmulas da sexuação”. Primeiramente, deve-se não perder de vista o contexto em que as discussões que o autor levanta aqui se deram. Penso que há um claro motivo para que Pedro Ambra escolhesse o período concentrado entre 1967 e 1973 do ensino lacaniano para o seu estudo. Vimos, às vésperas desse período, no chamado “ano estruturalista” de 1966 na França, a compilação e publicação dos *Escritos* de Lacan, ao lado de *As Palavras e as Coisas* de M. Foucault e da conferência de Derrida de 1966 na Universidade John Hopkins (*A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*). Vimos, em 1972, Deleuze criticando abertamente a psicanálise lacaniana em *O Anti-Édipo*, ao mesmo tempo em que a comentava no seu *Em que se pode reconhecer o estruturalismo?*. Vimos em 1974, fechando o período escolhido, o mesmo Foucault, que terminava elogiando a psicanálise em *As Palavras e as Coisas*, fazendo as mais severas críticas a seu dispositivo no tomo I de sua *História da Sexualidade* – que desembocará anos depois, não por acaso, numa das mais centrais inspirações teóricas de Judith Butler. Logo, diante de

uma possível objeção de que o período estudado seria curto ou escolhido arbitrariamente, penso justamente que tal objeção é infundada porque, dado esse panorama, trata-se do período privilegiado de questionamento das bases do estruturalismo no tempo de maior efervescência do pensamento francês da segunda metade do século passado. Lá onde Lacan exibia reformulações intensas no escopo de sua obra (que, *grosso modo*, saía de discussões mais verticalmente epistêmicas dos seminários entre o XI e o XV para discussões mais transversalmente políticas inauguradas nos seminários XVI e XVII), Ambra se mostra devidamente atento à passagem em que Lacan sublinha, em 1968, sua dívida com Althusser – e, certamente por meio deste, com Marx. É essa atenção, a meu ver, que permite fazer uma ponte sustentável do primeiro capítulo para o segundo, uma vez que se sabe que tais discussões políticas foram efeitos, sobretudo, dos acontecimentos de Maio de 1968 no pensamento lacaniano. Lacan não sairá ileso dos protestos que revalorizaram o ambiente político francês e, quero crer, ecoam nas modalidades do fazer político até hoje.

Assim, para chegar nos efeitos do contexto neste texto, vale ressaltar outro momento em que ele diz a que veio: “trata-se de apresentar um possível limite na utilização do mito de *Totem e tabu* como fundamento das fórmulas da sexualização e demonstrar de que forma a história da masculinidade no Ocidente pode fornecer um modelo que responderia melhor às *exigências internas da proposta lacaniana*.” (p. 28, grifo nosso). Cabe aqui adiantar que o fundo epistêmico desta tese é o enfrentamento do desafio diante do qual tantas vezes o lacanismo declinou: tomar uma posição em que Estrutura e História não são excludentes por petição de princípio. Ou indo mais além: ao simplesmente não negar o inegável – a saber, que “a teorização psicanalítica insere-se na cultura e na História” (p. 28) –, Ambra faz com que o objeto *homem* fale mais alto do que as exigências formais do estruturalismo metodológico a-historicista. Comprometido que este estava com a evolução logicista

dos conceitos segundo um sistema determinado de combinações e desdobramentos, não teria ele escondido atrás de seus esquematismos uma infinidade de obviedades? Ou pior, teria ele *se* escondido em meio a elas²? Ora, estamos aqui diante de um franco avanço que este livro propõe: a História como saída para um discurso lacaniano que gira extraordinariamente em torno de si mesmo quando o assunto é formalização. A reprodução alienada do a-historicismo formalista lacaniano aqui não se confirma, o que, não obstante, não implica uma recusa desse mesmo esforço logicista – *vide* as rigorosas e luminosas explanações da introdução e do primeiro capítulo. É desse modo que este livro declaradamente presta um favor a Lacan, pois permite circular na pena de seu ensino o fundamento histórico de suas próprias teses – que Lacan, ele mesmo, não pôde veicular.

Ou seja: é preciso ser justo com a psicanálise lacaniana, mais até do que ela mesma pôde ser consigo própria. Isso significa dizer que não se deve procurar no referencial psicanalítico todas as perguntas³ necessárias para uma discussão vertical sobre a questão *O que é um homem?*. Afinal, não é nenhum absurdo apostar que Lacan pode ter tido interesses outros que não aqueles mesmos que seus vizinhos franceses insistiam em sublinhar nas bordas do estruturalismo. Não obstante, essa aposta não deve se tornar estratégia de culpabilização do autor por conta dos pontos cegos de sua obra – e isso vale tanto para Freud quanto para Lacan. Difícil é hoje aceitar que o lacanismo, que definitivamente deixa seu legado clínico, teórico e político para o púbere século XXI, perpetue tais pontos cegos

2. Vale lembrar do que conta Louis Hay a Françoise Dosse: “Lembro-me de ter sido relator de uma volumosa tese de um aluno muito conhecido de Greimas sobre o casamento. E concluía que o casamento era uma estrutura binária. De uma certa maneira, isso é verdade, mas é uma conclusão que se analisa forçosamente em mil páginas?” (Dosse, F. *História do estruturalismo*. Campinas, São Paulo: Ed. Unicamp, Ensaio, 1993, p. 286).

3. Para não dizer daqueles que, pior ainda, procuram nele todas as respostas, como se não houvesse vida inteligente fora dele.

na fetichização universalista do matema. Se está claro que o ponto cego *homem* ganha notória visibilidade depois da leitura deste livro, resta deixar mais claro ainda para certo discurso lacaniano que o matema não ameaça a História e que a História não ameaça o matema. Para que tais falsas ameaças finalmente se dissolvam e para colocar a psicanálise à altura de seu tempo, parece que precisamos, sim, à maneira de Pedro Ambra, estourar alguns vidros, sem medo de nos cortarmos caso só sobre estilhaços. Afinal, não é por acaso que a tese que dá origem a este livro foi depositada no fatídico junho de 2013: quando a Estrutura não desce às ruas, a História bate à porta.

INTRODUÇÃO:

HOMEM, PROBLEMA DO HOMEM

*I just keep on laughing, hiding the tears in my eyes because
boys don't cry*

The Cure

Acho o brasileiro que não chora um mau caráter

Nelson Rodrigues

OQUE É UM HOMEM? A pergunta suscita ambiguidade uma vez que mostra de forma gritante a separação necessária entre palavra e representação. Fora de um contexto que induza uma significação ou outra, não é possível afirmar com exatidão se se trata aqui do homem sinônimo de pessoa, cidadão e sujeito ou se a pergunta faria referência ao homem como pessoa do sexo masculino, classicamente definido em relação à mulher. Tal duplicidade apresentada pela questão pode dar a dimensão da problemática enfrentada ao aproximarmos-nos do campo da masculinidade.

O quadro complexifica-se ainda mais ao considerar que, no que tange as chamadas diferenças sexuais, as tensões entre mente e corpo, semblante e essência, escolha objetual e identidade sexual, natureza e cultura etc. parecem ganhar cada vez mais nuances frente a fenômenos contemporâneos e seus modelos explicativos correlatos. No contexto brasileiro, a cartu-

nista Laerte, que há alguns anos optou por trajar um vestuário feminino, quando perguntada se preferiria ser chamada de “o” ou “a”, afirmou: “*tanto faz*” (Roda-Viva, 2012). Sem nos determos sobre a resposta da cartunista, qual seria a profundidade da influência do contexto social na própria possibilidade da formulação dessa pergunta?

Se analisarmos a direção de movimentos ou grupos que lutam pelos direitos de minorias sexuais, observaremos uma expansão seja de sua visibilidade junto à sociedade civil, seja da abrangência de suas reivindicações. A popularização da sigla LGB (lésbicas, gays e bissexuais), lançada em países de língua inglesa nos anos 1980, ou da sua versão brasileira GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes, nos anos 1990, se deu rapidamente. Digno de nota é, também, o desenvolvimento posterior dessas tendências. Notemos que, se tais expressões forem utilizadas hoje, possivelmente serão vistas com ressalva por alguns ativistas. Sua última reformulação é a LGBTIQQ – lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros, intersexo, *queer* e “questionando”. Mas se isso pode parecer um exagero de movimentos sociais, tomemos uma ferramenta que para muitos de nós tornou-se quase cotidiana: o Facebook. A mídia social americana adicionou em 2015 novas categorias de gênero: ao todo são na lista anglófona 58 possibilidades de identidades de gênero. No português, temos “tímidas” 17 opções ao passo que no Facebook Francês abundam 70 opções (por enquanto). Precisariam os franceses de mais gêneros para expressar suas identidades do que os brasileiros, ou do que seus vizinhos ingleses?¹

1. Há, no entanto, uma característica universal, comum à política do Facebook no mundo inteiro. Da Síria à Noruega, da Somália ao Japão, nenhuma foto no postada pode conter nudez. Mamilos (femininos bem entendido), nádegas e fotos de mães amamentando são proibidos, ao passo que temos 70 opções de identidade de gênero. Ainda sobre essa mídia, recentemente veio à público o caso de um professor que está processando o Facebook após ter sua conta suspensa por ter postado uma imagem do quadro “A Origem do Mundo” de Courbet – cujo último dono, aliás, foi Jacques Lacan. Que curioso saldo das revoluções sexuais: se lá parecia estar em jogo uma tentativa de recriar os costumes baseada no erotismo, nas práticas sexuais e em uma relativização das identidades por meio da explicitação

Mesmo na Academia, muitos daqueles estudos, anteriormente nomeados feministas, tornaram-se estudos de gênero, que, por sua vez, deram origem aos estudos *queer*. Assim, fenômenos contemporâneos relativos ao gênero – *cross-dressing*, travestismo, transsexualidade, reivindicação de pessoas *no-gender*, crianças criadas sem gênero ou que recebem aplicações de hormônios para poderem escolher seu gênero posteriormente (Ambra; Silva Jr., 2012) – ganham cada vez mais destaque na opinião pública e no debate acadêmico. Mas, e quanto à psicanálise?

É possível notar que os estudos de gênero parecem muito mais rapidamente assimilar e criticar a psicanálise do que o inverso. O próprio nome desse campo de estudos é tributário da popularização da noção apresentada pela psicanálise de Robert Stoller. Nos Estados Unidos, por exemplo, há uma corrente inteira do feminismo baseada na escola das relações objetais. Sua influência é notável mesmo nos atuais estudos *queer*, em que Lacan, por exemplo, é um dos autores de referência – ainda que por vezes crítica – de Judith Butler, juntamente com Freud e Foucault. Por outro lado, a recepção do feminismo no interior da psicanálise permanece tímida. As modificações dentro do campo psicanalítico que podem ser tributadas ao feminismo não são diretamente teóricas, mas políticas; e, ainda assim, parecem chegar apenas mediadas por uma modificação e pressão sociais, como foi o caso da homossexualidade.²

Retomando a problemática da *questão homem*, é possível perceber que, ao compreendê-la a partir do conceito de gênero, diversos caminhos de discussão são abertos. Bem entendido, o conceito de gênero será utilizado das mais diversas for-

da pulsão, hoje fala-se em casamento gay, questões jurídicas ligadas ao nome social e liberdade de auto designação de gênero. Contudo, uma pintura de 150 anos de uma vagina é proibida.

2. Ver dissertação de mestrado de Lucas Bulamah: História de uma regra não-escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico, do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

mas, por autores de diferentes tradições. Compreendendo-o de forma ampla, no sentido de localizá-lo com certa autonomia, diferenciando-o de um sexo biológico, o gênero pode ser encontrado desde a última edição do Manual Estatístico de Transtornos Mentais, DSM-V, até em filosofias mais libertárias quanto à política sexual, como, por exemplo, a de Beatriz Preciado.

Nesse sentido, uma discussão sobre a masculinidade pode encontrar, além de diferentes endereçamentos, diferentes pontos de partida. Entre uma essência masculina, uma construção social radical, uma assignação de gênero que vem do Outro, uma performance viril, uma identidade, uma identificação, um discurso, um posicionamento em relação à linguagem, uma lógica própria, uma construção histórica específica e uma modalidade de gozo não há apenas diferenças terminológicas, mas abismos políticos e epistemológicos demasiado complexos para um exercício de síntese ou diferenciações que partilhem de um mínimo rigor.³

No entanto, entre a miríade de campos, autores e conceitos que podem ser evocados, uma assimetria parece delinear-se suficientemente bem para que a tomemos como ponto de partida.

3. A simples enumeração de autores, obras e referências a esse respeito nos tomaria demasiado espaço e nos desviaria do foco de nosso trabalho. Para uma primeira introdução sobre o mapeamento dessas tradições, sugerimos o livro *Teoria Feminista e Filosofias do Homem*, de Andrea Nye. O clássico *Psicanálise e Feminismo* de Juliet Mitchell dá um panorama da discussão no âmbito da segunda onda do feminismo nos Estados Unidos, ao passo que no mesmo período na França Luce Irigaray discutirá um feminismo diferencial a partir da psicanálise lacaniana em diversos trabalhos como, por exemplo, em *Ce sexe qui n'en est pas un*. Da produção nacional, destaca-se o principal trabalho na área *Psicanálise e Transexualismo - Desconstruindo Gêneros e Patologias* com Judith Butler de Patrícia Porchat. Para uma discussão circunscrita sobre a relação entre feminismo e psicanálise, recomendamos o artigo *A psicanálise nas ondas dos feminismos*, de Mara Coelho de Souza Lago, bem como a introdução do livro *Histeria e Gênero: o sexo como desencontro* por nós organizado.

MASCULINIDADES

A partir dos anos de 1970, tomarão espaço nos debates acadêmicos estudos detidos sobre a masculinidade. De acordo com Haywood e Mac an Ghaill (2003, p. 4) os estudos críticos da masculinidade podem ser divididos em duas grandes perspectivas teóricas. De um lado temos as críticas materialistas, pioneiras em teorizar a questão, a partir do feminismo e da crítica do patriarcado. Há aqui, tradicionalmente ligadas ao marxismo, tentativas de organizar e apresentar os fundamentos sociais e institucionais que produzem normas masculinas, assim como de promover discussões relativas à “masculinidade hegemônica” – proposta amplamente aceita, defendida por Connell, em seu estudo clássico *Masculinities*⁴ (1995). É curioso notar como grande parte dos estudos materialistas da masculinidade, que passeiam tanto pela segunda onda do feminismo quanto pela teoria dos papéis sexuais, é de autores de língua inglesa. O mesmo não será observado em uma segunda corrente de estudos, um tanto mais recente, considerada por Forth como “pós-estruturalista”.

Quanto a esta corrente, seu foco seria demonstrar a instabilidade e as contradições de normas e identidades que alguns materialistas se apressariam em rotular como dominantes, hegemônicas ou impostas. É aqui que debates linguísticos e históricos se colocam mais fortemente, em contraposição a uma sociologia clássica à moda americana, ou seja, baseada em grandes estudos empíricos quantitativos de práticas e representações sociais. Soma-se que, diferentemente dos autores materialistas – ocupados por vezes direta e exclusivamente com a questão da masculinidade –, esses pesquisadores não se detêm apenas aí, mas subsidiam um panorama de fundo contra o qual reflexões sobre a masculinidade podem ser empre-

4. Ressaltamos que, a partir dos anos de 1990, a grande parte dos trabalhos anglo-saxões sobre o tema vai se referir a masculinidades, no plural, termo que quase inexistia anteriormente. Para uma representação gráfica dessa modificação, ver <http://goo.gl/nr6ojL>.

endidas. De acordo com Forth, pode-se citar aqui Foucault, Derrida e – curiosamente – Lacan, ainda que o autor norte-americano não renda nenhuma explicação adicional sobre o assunto.

Há uma certa quantidade de material importante sobre história da masculinidade, majoritariamente em língua inglesa – ainda que se refira a países ocidentais diversos –, que, salvo exceções, foi pouco discutido por autores do campo da História ou das teorias de gênero no Brasil. Aqueles trabalhos apresentam, em grande parte, material historiográfico de fontes primárias sobre a masculinidade, seja mostrando como ela pôde desenvolver-se até seu estado atual, seja sublinhando as diferentes formas já assumidas ou, até mesmo, apresentando a atual crise da masculinidade não como um fenômeno contemporâneo, mas como característica que perpassa – e talvez defina – sua constituição nos últimos séculos.⁵

Badinter (1992, p. 25) defende que não apenas houve crises das masculinidades precedentes, mas que elas teriam traços comuns: nascem em países de civilização requintada, onde mulheres gozam de maior liberdade relativa e parecem ser consecutivas a alterações ideológicas, econômicas ou sociais. Seja na influência das Preciosas⁶, na França, ou na crise da masculinidade britânica entre 1688 e 1714, a ameaça que o feminino apresenta ao masculino dominante não será menos intensa do que aquela que hoje a nós se mostra, excetuando o

5. Podemos citar neste contexto Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Stéphane Audoin-Rouzeau, Antoine de Baecque, Christine Bard, Arnaud Baubérrot, Anne Carol, Johann Chapoutot, Christopher E. Forth, Claudine Haroche, Dominique Kalifa, Pascal Ory, Florence Tamagne, Christelle Taraud, Sylvain Venayre, Fabrice Virgili, Connell, Haywood e Mac an Ghaill. Pontua-se que apenas no ano de 2014 iniciou-se um movimento de tradução destes autores no Brasil, onde se destaca a tradução dos três tomos *História da Virilidade*, motivo pelo qual faremos aqui referência a seu original francês. Sublinha-se também a recente publicação do livro *História dos Homens no Brasil* de Amantino & Del Priore.

6. Seleto grupo de jovens moças da aristocracia francesa do século XVII que despertaram temores desproporcionais em seus contemporâneos, devido à sua sagacidade e relativa emancipação.

fato de que agora se trata de um fenômeno não mais restrito às classes dominantes. A instabilidade do masculino democratizou-se.

Na passagem do século XIX para o século XX – contexto de emergência da psicanálise, a propósito –, uma nova crise se esboça, desta vez atingindo mais países da Europa e os Estados Unidos. A emancipação feminina, por meio da educação e de uma reivindicação de direitos cada vez mais audível, faz os homens sentirem-se “ameaçados em sua nova identidade por esta nova criatura que quer fazer como eles, ser como eles” (Badinter, 1992, p. 30). Em *A modernidade vienense*, Le Rider mostra de que forma a crise da masculinidade insere-se em um campo maior de crise de identidade na Viena do fim do século XIX, ao passo que Theweleit teria demonstrado, “bem fundamentadamente, que a hiperatividade dos heróis do nazismo escondia um eu frágil e problemas sexuais consideráveis” (Badinter, 1992, p. 35). Nesse sentido, a aproximação com o comentário de Roudinesco e Plon (1998, p. 72) em seu *Dicionário de Psicanálise*, dentro do verbete *bissexualidade*, é inevitável:

De August Strindberg (1849-1912) a Otto Weininger, passando por Karl Kraus e Daniel Paul Schreber, o duplo tema da nostalgia do feminino e do pavor da feminização da sociedade alimentava as interrogações do fim de século, em plena reflexão sobre as condições de uma reformulação da família burguesa e de uma redistribuição das relações de identidade entre os sexos.

Já nos Estados Unidos, a crise da masculinidade encarnava-se no medo de uma “europeização”, associada ao contraste extremo entre um passado viril de conquista do oeste, extermínio da população nativa, poderosa industrialização, uma guerra civil ainda recente e a uma realidade urbana na qual dois terços da população já viviam em cidades, e apartavam-se cada vez mais de qualquer controle sobre a organização e

resultados de seu trabalho – ao passo que, antes da Guerra de Secessão, 88% dos homens eram fazendeiros, artesãos ou comerciantes independentes. Nesse contexto, “o americano médio dos anos de 1900 já não sabe como ser um homem digno desse nome” (Badinter, 1992, p. 36). Esta gama de reflexões ampara-se em uma preocupação que enlaçaria tanto os estudos sobre a masculinidade quanto as teorias de gênero e, até mesmo, a própria historiografia. Nas palavras de Davis, retomadas por Scott (1995, p. 3), encontramos afirmado que

deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens quanto das mulheres, e que não deveríamos trabalhar unicamente com o sexo oprimido, do mesmo jeito que um historiador das classes não pode fixar seu olhar unicamente nos camponeses. Nosso objetivo é entender a importância dos sexos dos grupos de gênero no passado histórico. Nosso objetivo é descobrir a amplitude dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas várias sociedades e épocas, achar qual o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social e para mudá-la.

No entanto, ainda que presentes no campo histórico, a escassez de reflexões que abarquem o masculino como objeto de estudo apresenta-se hoje, para a psicanálise, como uma constatação suficientemente problemática para suscitar discussões.

MASCULINIDADE NA PSICANÁLISE

A constatação de tal assimetria poderia estar ligada à consideração implícita de uma masculinidade essencial ou natural, ignorando desta forma a dimensão de construção desta categoria (Muszcat, 2006, p. 39). Nesse sentido, Costa aponta que “o hábito de falar do sexo como algo imediatamente percebido vem da venerada ideia de que o sentido das palavras encontra-se na natureza das coisas que elas designam” (Costa, 1995, p. 91). Ora, por que então até mesmo entre os mais rebuscados

lacanianos, o significante homem permaneceria ainda submetido tão sisudamente a seu suposto significado, mesmo com os refinados aportes ético-poéticos-matêmicos de nosso saudoso *Ultimíssimo Lacan*?

Observamos que os trabalhos em psicologia social e psicanálise que versam sobre o tema do masculino são quase sempre pontuais, ou mostram-se marginais em relação a um estudo de gênero mais amplo. A quantidade de trabalhos em psicanálise para compreender o feminino é reconhecidamente abundante, mas é muito menos frequente encontrar estudos sobre o masculino.⁷ Quando existem, partem em geral de questões paralelas – por exemplo: a violência doméstica (Muszcat, 2006); as relações hierárquicas dentro da penitenciária (Schpun, 2004) –, mas é com dificuldade que um trabalho focando o masculino como objeto de estudo privilegiado é encontrado. Ora, sendo a psicanálise um campo do saber já consolidado, dotada de operadores teóricos suficientemente verificados para abarcar a experiência subjetiva – não submetida à biologia e nem exclusivamente ao social ou comportamental –, é esperado que sua validade teórica seja suficiente para apresentar modelos explicativos para questões complexas, como a diferença sexual e suas consequências. O que poderia, no entanto, ser dito a partir da psicanálise a esse respeito?

A importância dada por Freud em determinado momento de sua obra ao papel da anatomia no que se refere às identidades sexuais – aparentemente contrária a muitos dos desenvolvimentos proporcionados pela psicanálise – pode evocar uma ideia de fixidez e biologismo. Entretanto, a obra freudiana

7. Apenas a título introdutório, lembremos dos trabalhos de Birman, Prates, Neri, Anzieu, Aran e Miller. O seminário XX, traduzido do francês para o inglês por Bruce Fink, por exemplo, recebeu o subtítulo *On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*. Além disso, podemos lembrar a pergunta de Freud, “O que querem as mulheres?”, e a afirmação de Lacan, “A mulher não existe”, como exemplos da preocupação da psicanálise em teorizar as especificidades – por que não dizer? – psicológicas femininas.

na como um todo permitiria diferentes leituras da questão.⁸ Ao compreender a pulsão como a fronteira entre o somático e o psicológico (Freud, 1915), a psicanálise demonstraria a importância da sexualidade como experiência psicológica fundamental.

Para Laplanche e Pontalis, Freud teria sublinhado a variedade dos significados abrangidos pelos termos “masculino” e “feminino” sob três prismas distintos. O significado biológico, sociológico e psicossocial (Laplanche; Pontalis, 1998, p. 351). Ainda assim, em uma conhecida citação, Freud (1925, p. 298) afirmaria que “a masculinidade e a feminilidade puras permanecem sendo construções teóricas de conteúdo incerto”.

Sobre a prevalência do falo como representante do poder, o que poderia ser considerado uma tentativa androcêntrica de teorização do sujeito em Freud, Dor aponta que

O fato de reconhecer o papel essencial de um só órgão genital [para os dois sexos] num certo momento da evolução sexual infantil implica precisamente que o primeiro se situa, de imediato, fora da realidade anatômica, fora do órgão; ou seja, precisamente a nível daquilo que essa falta do órgão é suscetível de representar subjetivamente. (Dor, 1985, p. 74)

Se durante quase dez anos Freud baseou-se fortemente na teoria da bissexualidade primária oriunda do ex-colega Fliess, tal panorama tende a alterar-se. Roudinesco e Plon consideram, a partir do texto “Bate-se em uma criança”, que Freud, ao trabalhar a ideia de libido única, masculina, incluiria a diferença sexual em um monismo falocêntrico igualitarista. A questão parece não abandonar as preocupações do autor vie-

8. A Genealogia do Masculino, de Monique Schneider, e Paradoxos da Sexualidade Masculina, de Silvia Bleichmar, são dois importantes trabalhos na área que discutem problemáticas ligadas ao masculino em psicanálise. Como se poderá notar, entretanto, devido à especificidade gestada ao longo de nosso percurso – a saber, as fórmulas da sexuação –, não nos pareceu conveniente apresentar as reflexões empreendidas pelas autoras.

nense, e retorna em um de seus últimos escritos, quando afirma que

Já mencionei em outros textos que, na época, esse ponto de vista foi-me exposto por Wilhelm Fliess, que se inclinava a ver na oposição entre os sexos a verdadeira causa e o motivo originário do recalque. Só faço reiterar minha discordância de outrora ao me recusar a sexualizar o recalque dessa maneira e, portanto, a lhe dar um fundamento biológico, e não apenas psicológico. (Freud, 1937, p. 3363)

É possível propor que Freud não tinha como foco de interesse o que hoje consideramos como gênero ou mesmo identidade sexual. Parece-nos que suas reflexões dão mais ênfase às possibilidades de escolhas objetais, sendo que as identificações nos casos de homossexualidade se dão sempre em função de identificações *inconscientes*. Eis sua preocupação, o que hoje ainda nos parece bastante atual.

Após a morte de Freud, um caloroso debate acerca da feminilidade parece ter se aberto para os chamados analistas da segunda geração, opondo partidários da escola inglesa e vienesa. Para Roudinesco e Plon, a querela daqueles parece objetivar a demonstração da incompatibilidade entre o modelo da bissexualidade e diferença sexual com a ideia de libido única. A questão teria ganhado, contudo, novo fôlego a partir de debates efetuados pela terceira geração de psicanalistas. Entre eles, o já citado americano Robert Stoller irá aprofundar-se na trilha deixada por Freud da bissexualidade e separação entre identidade sexual e sexo anatômico, conceituando no interior da psicanálise o atualmente conhecido conceito de *identidade de gênero*.

Assim, é bem verdade que essa categoria trouxe novas possibilidades de análise da questão para a psicologia e para a psicanálise, mas, principalmente, para o que pouco mais tarde viria a desenvolver-se como estudos de gênero. Se o conceito

inicialmente proposto por Money⁹ alcançou grande visibilidade a partir de Stoller nos anos 1960, cumpre sublinhar que o processo se deu a partir de uma teoria das identidades sexuais propriamente psicanalítica, e não sociológica. De alguma forma fiel à tradição de investigação freudiana que, por meio do (considerado como) patológico, extrai formas gerais do funcionamento psíquico, o psicanalista americano formula a partir de um estudo com transexuais sua teoria de gênero e de identidade de gênero. Diferenciando-o de *sexo*, que estaria ligado exclusivamente a atribuições biológicas tais como os cromossomos e as gônadas, para Stoller o gênero seria uma construção complexa, não necessariamente ligada à realidade corporal, podendo ou não coincidir com esta (Ferraz, 2000, p. 52).

Tal concepção criará, afinal, uma tripartição em algo que até o momento era trabalhado a luz de uma ideia única de *sexo*. Temos então (1) a *identidade de gênero*, (2) a *escolha objetual* (ou orientação sexual ou sexualidade) e, por fim, (3) o *sexo biológico*. Em uma era “pré-queer” como a de Stoller, cada uma dessas categorias poderia ser preenchida de duas maneiras: homem ou mulher para (1); homo e hetero para (2); e macho ou fêmea para (3). Das combinatórias possíveis adviriam todas as possibilidades de inscrição humana no campo do sexual, sendo que a cada um delas caberia uma etiologia e explicações próprias, sendo aconselhado um tratamento em casos nos quais algum deles pudessem ser sentidos como *ego-distônicos*. Excetuando-se o olhar patologizante e relativizando algumas polarizações, é este tipo de análise – oriunda portanto de uma proposta de um psicanalista trabalhando com casos concretos de sofrimento psíquico – que dá base teórica para diversas reivindicações LGBT na atualidade.

9. Diferentemente do que se lê na pena de Roudinesco e Plon, para quem a conceito teria sido criado por Stoller.

De toda forma, se a psicanálise hoje busca esquivar-se dessa categoria, as ciências humanas farão um uso massivo do conceito, desenvolvendo-o em diferentes esferas.¹⁰ Gradualmente, o termo passa inclusive a fazer parte da linguagem coloquial, sendo novamente utilizado pela psicanálise a partir daí, e não como um conceito ou noção de validade teórica própria.

Conforme aponta Mercader, as críticas dirigidas à psicanálise focam-se na expressão da dominação presente em seu falocentrismo, que seria uma espécie de caso particular de uma racionalização complexa das relações de assimetria e dominação presentes na sociedade. A partir da filosofia, Derrida (1991) proporá a noção de *fallogocentrismo*, que denunciaria a primazia do masculino como matriz da racionalidade na filosofia. Já do lado da psicanálise, as críticas dirigidas às ciências sociais e aos saberes desconstrucionistas se dariam em termos de uma acusação de desconsideração das implicações subjetivas, relegando tudo ao “social” e, por outro lado, também quanto ao fato de que a pesquisa efetuada por aquelas, “em uma perspectiva liberalista, conduz a negar as condições necessárias do desenvolvimento humano e, em particular, minam as bases de nosso sistema simbólico” (Mercader, 2005).

Roudinesco e Plon, por exemplo, parecem bastante reticentes sobre a possibilidade da utilização do gênero dentro do campo da psicanálise. É possível que essa negação seja menos conceitual e teórica do que um eco de posições políticas em psicanálise referente ao lado em que se está do canal da mancha (ou do Atlântico). Sobre tal reticência francesa, dirá Varikas que “As objeções com relação ao gênero concerniam menos à sua validade teórica, que até muito recentemente quase não era discutida, do que ao seu caráter ‘intransferível’ na pesquisa francesa.” (2015, p. 16). Se a tradição de psicanálise anglo-saxã fiou-se ao bissexualismo, abrindo caminho para os estudos

10. Quantitativamente, até 1976, as citações médias de “gênero” e “psicanálise” em publicações de livros eram paritárias. Já no ano 2000, as citações de “gênero” eram 12 vezes superiores às de “psicanálise” (em inglês). Dados disponíveis em <http://goo.gl/oZROHF>

de gênero e para interfaces de menos atrito para o debate com a teoria social como um todo, na França a influência de Lacan retomará de forma não ingênua a questão do monismo fálico, o que a princípio oporia psicanálise e teorias de gênero.

Os avanços que as contribuições de Freud proporcionaram para a compreensão das diferenças sexuais foram robustos. A partir de sua obra seria possível repensar a questão da constituição sexual a partir de um processo que não é necessariamente tributário da constituição física, mas, antes, da representação que se constitui a partir desta condição concreta, a saber, o processo edípico. Haveria, contudo, questões em aberto no campo psicanalítico sobre as quais a teoria freudiana não pôde debruçar-se tão extensamente, em comparação a teorias posteriores em psicanálise. Sobre a transposição de sua explicação do Édipo para as mulheres, diz Soler, “[Freud] reconheceu o fracasso de sua tentativa. Seu famigerado ‘o que quer a mulher’ confessa isso, afinal, e poderia traduzir-se assim: o Édipo produz o homem, não produz a mulher” (Soler, 2006, p. 17; tradução modificada).

Talvez guiada pela indagação freudiana sobre o que quer a mulher, é digna de nota a quantidade de debates, comentários e trabalhos referentes à questão do feminino em psicanálise. A partir de Lacan, máximas como “a mulher não existe” ou “a mulher é não toda” são discutidas e retomadas, seja no contexto clínico, no debate com o feminismo ou na resposta a novos fenômenos sociais. Mas em que as reflexões de Lacan poderiam contribuir para a discussão sobre o homem?

A partir da década de 1950, as influências da antropologia estrutural, da linguística, da filosofia e da lógica auxiliarão Lacan a realizar seu retorno a Freud de maneira a recolocar em novos termos algumas das formulações centrais da teoria psicanalítica. No caso do Édipo, valendo-se também de desenvolvimentos de Lévi-Strauss, Lacan retoma o caráter mítico do complexo de Édipo, em especial no que diz respeito à sua natureza estrutural. Em outras palavras, pode-se entender a travessia do Édipo e do complexo de castração enquanto um

conjunto de relações de oposição entre elementos contingentes, e não mais uma simples superação de identificações familiares problemáticas.

De maneira similar à prevalência do significante sobre o significado, na qual o sentido emana não do referente concreto, mas da relação entre signos, a figura paterna – de natureza imaginária – de Freud é, em Lacan, lida como *função* paterna, de forma majoritariamente simbólica. Sobre a expressão do complexo de Édipo, reapresentada por Lacan como metáfora paterna, Dor afirma que ela não estaria apenas no “âmbito da *captura imaginária*, mas também do ponto de ancoragem onde essa captura imaginária se enlaça à dimensão do *simbólico*” (Dor, 1985, p. 76).

Depreende-se daí que a definição de sexo em Lacan pode ser lida não mais enquanto eco de uma diferença anatômica primordial ou de forma simétrica e complementar entre um homem e uma mulher, mas antes enquanto modalidade de posicionamento em relação à lei simbólica. Essa visão abriria caminho para um estudo pormenorizado do masculino, já afastado de uma concepção biológica, de construção social pura ou ainda de uma descrição que dependa do feminino enquanto negativo para validar sua existência. Para Fink, de acordo com Lacan

os homens e mulheres são definidos de formas diferentes com relação à linguagem, isto é, com relação à ordem simbólica. [...] aqueles que, a partir de uma perspectiva psicanalítica, são considerados homens – independente da sua constituição biológica/genética – são totalmente determinados pela “função fálica”. (Fink, 1998, p. 133)

Dito de outra forma, o que estaria em jogo para Lacan seriam a função e a relação entre o masculino e o feminino como estruturas dentro de um todo, e não como expressões de diferenças localizáveis ou essenciais.

Observa-se um trabalho teórico de Lacan que visa a desvincular a fundamentação de uma teoria do sujeito em psicanálise de um substrato biológico – como é possível supor em Freud – e a pensar a subjetividade a partir de determinações radicais de linguagem, o que possibilitaria um diálogo frutífero junto às teorias de gênero, que de forma geral igualmente afastam-se de explicações essencialistas para as diferenças sexuais.

Para Lacan, em suas reflexões nos anos de 1950,

O complexo de Édipo tem uma função normativa, não simplesmente na estrutura moral do sujeito, nem em suas relações com a Realidade, mas quanto à assunção de seu sexo (...) isto é, para darmos nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. A virilidade e a feminização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo. (SV: 1957-58, p. 170-171)¹¹

Tal modelo pode mostrar-se plausível para explicar o processo de sexualização conhecido, proposto em Freud, do homem, da mulher e de eventuais questões homossexuais. No entanto, entendemos que há outros modelos explicativos das diferenças sexuais em Lacan que melhor servem aos debates com as teorias e fenômenos contemporâneos de gênero. E sobre um deles

11. De maneira geral, as citações de Lacan aqui presentes são referentes ao cotejamento de quatro versões distintas dos seminários: aquela disponível gratuitamente na internet, transcrita pela AFI – Association Freudienne Internationale; as traduções correspondentes de alguns seminários empreendidas pelo Espaço Moebius e pelo Centro de Estudos Freudianos do Recife; as traduções baseadas no texto estabelecido por Jacques-Allain Miller, editadas no Brasil pela editora Jorge Zahar. Indicaremos a referência de página em português com base preferencialmente na versão da editora Jorge Zahar e, para os seminários inéditos, com base nas traduções alternativas – exceto no que se refere ao seminário XXI, ainda não traduzido. Todas as citações de outros autores cuja referência seja estrangeira são traduções nossas.

a nossa pesquisa irá se deter mais profundamente: as fórmulas da sexuação.

CONSTRUÇÕES METODOLÓGICAS E OBJETIVO

Se no ensino e obra de Lacan o que salta aos olhos quanto à questão da sexuação é o que teria ficado pouco claro em Freud – a sexualidade feminina mais profundamente explorada –, buscamos neste trabalho investigar a sexualidade a partir justamente do que (não) é diretamente explicitado sobre a sexualidade masculina. Assim, objetivamos utilizar-nos do homem como método privilegiado para o estudo das diferenças sexuais a partir da psicanálise de orientação lacaniana. Cabe dizer, neste momento, que faremos aqui referência a *diferenças sexuais* e a outros operadores mais familiares ao modo psicanalítico de compreender a questão do homem. Em nossa visão, antes de uma sobreposição demasiado rápida entre o campo do gênero e a psicanálise a partir da noção de homem, será mais prudente compreendê-la especificamente dentro do quadro das fórmulas da sexuação. Como será visto adiante, nossa aproximação de uma vertente específica dos *Men Studies* será o *resultado de um processo*, não cabendo, portanto, utilizarmos-nos de conceitos e termos supostamente intercambiáveis entre os dois campos de forma inadvertida.

Assim, a partir de um recorte específico do ensino de Lacan buscaremos considerar o homem como aquele avesso que deixou de ser estudado justamente por sua dominação¹², em um movimento análogo já realizado na história e em parte das teorias de gênero. De forma geral, em tais relações assimétricas, a relação de dominação afeta a constituição das próprias categorias, assim o dominante faz referência ao caso geral e o

12. Lembramos aqui os estudos brasileiros a respeito da branquitude, em especial o já clássico “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, de Maria Aparecida Silva Bento, in: Psicologia social do racismo– estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil, das Organizadoras Iray Carone & Maria Aparecida Silva Bento Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

dominado a um caso particular (Mercader; Tain, 2010). Não é necessário, assim, ir muito longe nas formulações e textos clássicos psicanalíticos sobre a mulher e a relação entre os sexos para localizar a expressão dessa assimetria. Nesse sentido, nosso esforço será voltar os olhos para a masculinidade a partir da premissa de que ela seria também um continente negro. Trata-se de um exercício de desnaturalização, inicialmente um tanto artificial, que nos ajudará a iluminar a maneira pela qual se hipostasiou o uso de algumas noções psicanalíticas e como sua construção foi possível ao longo da História.

Assim, nossa aproximação do problema inicia-se com a localização e a apresentação das ocorrências e desenvolvimentos ligados à noção de homem em Lacan entre os seminários XVI e XX. Tal escolha se deu por abarcar todo o contexto de gestação conceitual e apresentação final das fórmulas da sexuação, considerada o modelo teórico lacaniano mais declaradamente preocupado em compreender as diferenças sexuais e sua relação com a possibilidade do encontro sexual.

Em outras palavras, as fórmulas da sexuação permitem demonstrar de que forma sexualidade e sexuação implicam-se mutuamente e gozam de grande vantagem por não estarem apoiadas em identidades sexuais, e por tampouco fornecerem um modelo heteronormativo da relação sexual, noção esta que será justamente criticada pelas fórmulas.

Em segundo lugar, este recorte de seminários justifica-se não apenas por resultar nas fórmulas da sexuação, mas também por iniciar-se no primeiro seminário realizado após os eventos de maio de 1968, o que não será sem consequências para o ensino de Lacan nos anos subsequentes. Em nosso segundo capítulo pontuaremos de que maneira o materialismo histórico pôde ser apropriado nesse momento teórico, o que abriria portas para um debate junto aos estudos de gênero de inspiração construcionista, muitos deles herdeiras de uma tradição feminista que advinha justamente do materialismo marxiano. Mais do que isso, trata-se de um movimento conceitual

no qual as determinações políticas e sociais podem ser mais detidamente analisadas por Lacan a partir do dispositivo dos discursos, neste que pode ser considerado um modelo teórico de debate declaradamente próximo ao campo social e a outras ciências humanas.

Em um primeiro momento, organizamo-nos a partir de duas questões. A primeira investigou se a noção de homem em Lacan seria, em algum grau, coincidente com aquela de sujeito, uma vez que o último pode ser compreendido dentro da lógica da fantasia e da inscrição e posicionamento necessários junto à ordem simbólica. Durante o desenvolvimento das fórmulas da sexualização, notadamente a partir do seminário XVIII, tais apontamentos serão referidos não mais ao sujeito, mas especificamente em relação ao homem. Assim, para além da crítica feminista do falocentrismo, uma visão conceitualmente androcêntrica poderia mostrar-se como um problema para a psicanálise, que – mesmo negando determinações biológicas – manteria o homem como modelo, perpetuando um essencialismo não necessariamente discutido no interior da teoria (Ambra, 2013).

No entanto, uma primeira leitura já pareceu demonstrar que o que ocorre, na verdade, é uma modificação da própria teoria do sujeito. Termo que, aliás, perde sua força ao longo das formulações lacanianas em detrimento, por exemplo, da noção de ser, ou *faïasser*. Daí que, de fato, esta reformulação operada por Lacan potencialmente responderia parte das hipóteses críticas às fórmulas da sexualização (Ambra, 2014). Ainda assim, uma crítica referente à recriação de um binarismo – já que se trata, ainda, de homem e mulher –, seja pela linguística, pelo Édipo ou pela lógica, permaneceria.

Temos, igualmente, uma segunda questão que esta análise preliminar dos dados responderia: haveria em Lacan, no período delimitado, uma outra leitura (possível ou explícita) das diferenças sexuais? Mais especificamente – considerando neste momento os desenvolvimentos mais afins a um debate

com a filosofia, os fenômenos e as teorias sociais –, poderia ser localizado um modelo próximo ou de potenciais diálogos com as teorias de gênero de inspiração construcionista, feminista ou *queer*?

Constatamos, com certa surpresa, haver uma outra possibilidade de discussão das diferenças sexuais no interior da economia conceitual lacaniana, em especial entre 1968 e 1970. Diferentemente da assunção do tipo viril por meio do Édipo, ou de estar completa e necessariamente submetido à lei fálica, como nas fórmulas da sexuação, o homem poderá neste contexto ser pensado como uma *criação do discurso* ou como *semblante*, sendo a montagem de sua fantasia baseada agora em um objeto *a* cujo modelo explicativo irá advir de um campo conceitual de marcado peso político e histórico. No entanto, é mister assinalar que – diferentemente das fórmulas da sexuação – não se trata de uma proposta teórica finalizada ou de um modelo. A importância de tal localização servirá, contudo, a outros fins em nossa empreitada.

A partir tanto da proposta de leitura do homem quanto de aportes da fundamentação lógica proposta por Le Gaufey (2007), nossa aproximação das fórmulas da sexuação revelou uma questão que permitiu armar aquele que se configurou aqui, por fim, como o problema central de nossos esforços.

Ao longo do próximo capítulo será discutido de que maneira as fórmulas da sexuação, ainda que prenhes em vantagens, estruturam-se ao redor de um pilar totêmico que pouco a pouco pareceu-nos transformar-se em seu Calcanhar de Aquiles: se o corpo teórico das fórmulas está banhado e protegido pela formalização lógica que o imunizaria dos perigos de imaginarizações ou mesmo do limite imposto pelo simbólico, foi esquecido que quem segurava seus pés era o *pai*. E não um pai qualquer, mas o pai primevo de *Totem e tabu*, cujo gozo sem limites fundará a contradição necessária para uma crítica da razão aristotélica, fundamental na defesa da existência de uma lógica não toda.

Esta constatação trará, a nosso ver, dois problemas. Um primeiro diz respeito à possibilidade de debates com as teorias de gênero que localizam toda a problemática da diferença sexual contra o pano de fundo de construção social e histórica. Ainda que modulações possam ser feitas no sentido de não submeter completamente aquela a este, ao antropologizar – ou no mínimo mitificar – a lógica das diferenças sexuais, este tipo de compromisso restringe a gama de debates em solo comum que poderiam ter espaço a partir da riqueza das fórmulas. Para além disso, o mito escolhido seria, em si, já sexuado e binário.

Um segundo problema, por nós mais detidamente analisado, será de natureza interna às fórmulas. Ao discutir o tipo de premissa formal requerida por elas, foi possível constatar que, ao contrário do que defende Lacan, o mito freudiano não corresponde de forma precisa à exceção que fundaria a regra lado *homem* de seu modelo formal. Neste sentido, esboça-se um convite à consideração das fórmulas da sexuação como um modelo demasiado comprometido, problemático ou inespecífico. *Comprometido*, pois a simples assunção do pai da horda primitiva como fundamento lógico da diferença sexual solaparia boa parte da riqueza de debates com outros campos do saber que pensam a dinâmica de tal diferença, já que a liberdade que a formalização permitira parece agora restrita a uma montagem mítica. Seria um modelo *problemático*, pois, mesmo internamente, não se sustentaria, uma vez que a dinâmica própria das fórmulas não corresponde ao seu pretenso fundamento. O que não seria um problema, caso utilizadas independentes tanto de seu fundamento quanto de referências aos sexos. No entanto, aí teríamos um modelo de racionalidades distintas, que podem ser aplicadas aos mais diferentes objetos, mas que tornaria, por fim, as fórmulas *inespecíficas*.

No entanto, antes que tais considerações tomassem espaço em nossa reflexão, uma última alternativa apresentou-se a partir, justamente, das reflexões por nós empreendidas a partir da noção de homem em Lacan no momento conceitual imedia-

tamente anterior àquele das fórmulas da sexuação. Se as passagens referentes à diferença sexual no contexto dos discursos são potencialmente erráticas e não chegam a formar um modelo, foi possível enxergar que as fundamentações conceituais de Lacan partem não da antropologia, nem de modelos míticos – mas, antes, da *História*. Ainda que tal exercício não tenha rendido resultados tão vultuosos quanto à noção homem, toda uma série de conceitos foi reposicionada em relação a discussões materialistas históricas. Nesse sentido, é na qualidade de analogia metodológica que este “primeiro tempo” da noção de homem em Lacan poderá servir aos nossos propósitos.

Localizar e justificar a História como campo possível de fundamentação, no entanto, não será suficiente. É necessário, em primeiro lugar, delimitar *qual* História poderá a um só tempo respeitar os limites impostos pela especificidade da apropriação e do uso que Lacan faz do campo histórico e responder aos critérios lógicos que as fórmulas da sexuação impõem de forma mais precisa do que *Totem e tabu* permitira.

Em segundo lugar, tal História deveria integrar a premissa básica de nosso exercício, que se refere não apenas à tomada do homem como objeto de estudo, mas igualmente à separação entre o homem como masculino e o homem como universal antropológico ou histórico, sinônimo do ser humano ou sujeito. Mais ainda, uma História que sirva aos nossos propósitos metodológicos deverá não apenas distingui-los, mas também considerar as relações estabelecidas entre o homem considerado como particular e como universal.

Com essas especificidades, voltaremos então nossos olhos a outros campos do conhecimento, não de forma abrangente ou inespecífica, mas focada. Junto à tradição feminista anglo-saxã, parte dos *Men Studies* concentrou-se no estudo da história da masculinidade no Ocidente, discutindo as intrínsecas relações entre masculinidade e civilização na modernidade, propondo inclusive modelos melhores para pensar as “crises da masculinidade”. É na França, por outro lado, que encontraremos uma

pesquisa – fundamentada tanto na tradição de micro-história italiana quanto nas críticas de Foucault ao conceito de História – que reunirá diversos autores em torno de uma empreitada referente à escrita de uma *História da Virilidade*.

A partir desses elementos podemos, por fim, circunscrever o nosso objetivo aqui: *trata-se de apresentar um limite na utilização do mito de Totem e tabu como fundamento das fórmulas da sexuação e demonstrar de que forma a história da masculinidade no Ocidente pode fornecer um modelo que responderia melhor às exigências internas da proposta lacaniana*. Por fim, espera-se que um exercício desta natureza possa esclarecer melhor de que maneira a teorização psicanalítica insere-se na cultura e na História, possibilitando a abertura de caminhos de pesquisa tanto mais cientes de seus limites quanto mais fecundos em relação a fenômenos e teorias contemporâneas.

Neste sentido, mãos à obra.

A NOÇÃO DE HOMEM EM LACAN: ENTRE DISCURSO E LÓGICA

*A mulher, em suma, tem uma vida inconsciente; o homem,
uma vida consciente; e o gênio, a mais consciente de todas.*

Otto Weininger

– Você é bissexual?

*– Claro, todos somos. Somos sexuais, nem homo, nem
bétero, nem bi.*

Caetano Veloso

APRESENTAREMOS AQUI um recorte do que pôde ser confor-
mado como uma leitura das diferenças sexuais no ensino
de Lacan entre os anos de 1967 e 1973. Ao realizar tal per-
curso tendo como bússola as referências de Lacan ao homem,
constatou-se haver dois momentos relativamente distintos de
desenvolvimentos teóricos sobre os sexos e suas diferenças.

Sendo as fórmulas da sexuação o modelo mais desenvol-
vido por Lacan e, por consequência, o mais visitado por co-
mentadores, nossos maiores esforços estarão aí concentrados.
Insistiremos, não obstante, na apresentação de pontuações a
respeito do homem nos seminários que antecedem tais fórmu-
las, buscando demonstrar como estas contribuições sugerem
caminhos para a solução de um possível problema interno na
fundamentação das fórmulas da sexuação.

1.1 | O HOMEM DISCURSO

“É divertido que, depois de setenta anos de psicanálise, ainda não se tenha formulado nada sobre o que é o homem. Refiro-me ao *vir*, ao sexo masculino.¹³ Não se trata aqui do humano e outras patacoadas sobre o anti-humanismo e toda essa baboseira estruturalista, trata-se do que é um homem” (SXVI: 1968-69, p. 382). Passados mais de quarenta anos, essa contundente afirmação, que a nosso ver sintetiza o início da tomada do homem sexuado como problema dentro da economia conceitual lacaniana, deve ser aplicada não mais à psicanálise como um todo, mas aos desenvolvimentos do próprio psicanalista francês.

Entre os anos de 1967 e 1970, será possível localizar no ensino de Lacan relações mais destacadas entre sua teoria do sujeito desenvolvida até então e o campo social. Por um lado, o objeto *a* será compreendido agora dentro de uma relação de homologia à mais-valia, marcando um potencial caráter histórico da subjetividade. Por outro, a teoria dos discursos se mostrará como um modelo a partir do qual se operariam os laços sociais, suas falhas e implicações subjetivas, igualmente embebido de arsenal conceitual histórico: seja do materialismo dialético de Marx, seja da filosofia da história de Hegel, como atesta o peso da dialética do senhor e do escravo na teoria dos discursos. Ainda que não de forma declarada ou particularmente detida, observamos que a noção de homem – ou a maneira pela qual ela pode ser inferida – é intimamente ligada a tal interpretação da economia conceitual desse momento da obra de Lacan.

Apesar do termo homem ser bastante citado por Lacan em sua acepção generalista, cada vez mais seu uso será rodeado de cuidados e ressalvas. Junto às suas articulações a respeito

13. Vir refere-se a um dos vocábulos no latim para designar homem, como testemunha ainda o adjetivo viril e, igualmente, virtuoso.

especificamente do “ato analítico” – que inclusive dá nome ao seminário de 1967-68 – não há menção ao homem, mas antes ao “ser” e ao “sujeito”. O homem pode ser encontrado como exemplo quase textual na menção aos silogismos de Aristóteles, mas de forma aparentemente desvinculada de qualquer identidade sexual. Em uma outra referência, desta vez à Marx, o homem aparece como aquele *explorado pelo próprio homem* (SXV: 1967-68, p. 156). Marquemos aqui a diferença dessa frase quando comparada àquela análoga em Freud, ao citar Hobbes, no *Mal-estar na civilização*: o homem é o lobo do homem. Estaria a História, em sua relação com a pulsão, penetrando a categoria *homem*?

Como veremos adiante, a noção de fantasia é fundamental para o que Lacan compreenderá como homem. Fantasia que, agora redescrita a partir de uma torção do *cogito*, formalizará a modalidade de sua alienação.¹⁴ Palavra esta que, ao se considerar a História sob um prisma materialista, não pode ser tomada inadvertidamente. Nas palavras do próprio Lacan, a escolha forçada referente a *ou não penso, ou não sou*, é

a definição que dei da alienação, em seu caráter revisto; a alienação tal como a explico aqui, com um pequeno aperfeiçoamento, com relação à noção de alienação tal como foi descoberta antes de nós. Ela foi inicialmente abordada no nível da produção, quer dizer, da exploração social. (SXV: 1967-68, p. 114)

De toda forma, mesmo sendo a fantasia uma referência ao que nas fórmulas da sexuação dirá respeito apenas ao homem, nos deparamos com o incômodo entre a já citada possível sobreposição entre homem e sujeito em Lacan. Estaria o psica-

14. Pinçaram-se do cogito e da redescrição lacaniana da fantasia apenas pontos que nos servirão para clarear o patamar inferior do grafo da sexuação. Recomenda-se ao leitor interessado o próprio seminário XIV, assim como os comentários de Saphouan (2008), Dor (1985) e Fink (1998).

nalista consciente dessa problemática nesse momento de seu ensino?

O sujeito não é o homem. Se tem gente que não sabe o que é o homem, são justamente os psicanalistas. Inclusive o mérito é todo deles de colocá-lo radicalmente em questão, digo, enquanto homem — na medida em que essa palavra ainda tenha uma aparência de sentido para seja lá quem for. (SXV: 1967-68, p. 200; trad. modificada)

Bom, se o homem — aqui já desvinculado do sujeito — deve ter seu sentido questionado, devemos nos perguntar até que ponto a concepção de sexualização, no sentido de assunção a um “tipo”, deverá ser revista. Se Freud, a respeito da escolha objetiva, afirmava que nem mesmo o interesse do homem pela mulher seria natural, mas sim algo digno de esclarecimentos, décadas mais tarde Lacan parece enfrentar uma dificuldade semelhante a partir da questão da identificação: “(...) apesar das aparências, o que a psicanálise demonstra é, justamente, que nem mesmo essa identificação com um tipo [masculino ou feminino] é tão fácil assim”; e prossegue “...é com enorme inabilidade que chegamos a enunciar alguma coisa a este respeito” (SXVI: 1968-69, p. 216).

Ainda que se esquive da tarefa de abordar o problema de frente, a questão se coloca novamente a partir do conhecido aforisma: “O desejo do Outro é o desejo do homem, disse eu numa época em que me convinha, para me fazer entender, arriscar algumas palavras improváveis, como ‘homem’, por exemplo” (SXVI: 1968-69, p. 121). Se aqui a contraditória noção de homem é reconhecida e sublinhada, Lacan buscará cada vez mais apresentá-la como problema da identidade sexual em si, a ser equacionado freudianamente a partir de um terceiro termo. Diz Lacan: “Tudo o que ela [lógica freudiana] introduziu como lógica do sexo decorre de um único termo, que é realmente seu termo original, que é a conotação

de uma falta, e que se chama castração” (SXVI: 1968-69, p. 218).

Assim, outra importante característica desse momento teórico é que a identificação sexual é pensada exclusivamente a partir da castração. As tentativas de definição daquela acabam por desembocar sempre nesta lógica única. Lógica que aqui – apesar de ser muito citada por Lacan – parece ter um valor ainda um tanto argumentativo, posto que suas conclusões sobre o tema têm respostas em geral conceituais e não propriamente articuladas lógica ou matematicamente, ainda que em outros momentos já sejam apresentados os quantificadores aristotélicos e desenvolvimentos sobre a possibilidade de universais e particulares. No entanto, no que diz respeito aos sexos, Lacan parece próximo a uma metapsicologia freudiana: “Tanto no homem quanto na mulher, toda a normatividade se organiza em torno da transmissão de uma falta” (SXVI: 1968-69, p. 218).

Pouco a pouco, mas de forma cada vez mais marcada até o seminário XX, Lacan irá preocupar-se em apresentar o campo a partir do qual será (im)possível definir o que é a mulher. Ainda que nesse momento a questão da não totalidade e do gozo do Outro não estejam conceitualmente apresentados, o caráter de inapreensibilidade da mulher já está posto. “Não se trata, por ora, de saber se as mulheres são recalçadas, mas de saber se a Mulher como tal o é, e por que não, nela própria, é claro. Este discurso não é androcêntrico. Se em sua essência a Mulher é alguma coisa, e disso nada sabemos, ela é tão recalçada para a mulher quanto para o homem” (SXVI: 1968-69, p. 220).

Nesta diferenciação, cumpre notar que a mulher parece começar a apresentar-se teoricamente não como uma identidade sexual propriamente dita, mas antes como um *Vorstellungspräsentanz*, um representante da representação (SXVI: 1968-69, p. 220). A partir dessa ideia, o autor a coloca como passível de uma segunda negação, desta vez no registro de uma

Verneinung, para todos os seres falantes, sejam eles homens ou mulheres. Aqui, encontramos novamente uma aproximação com o tema das diferenças sexuais contra o pano de fundo da História, quando Lacan, ao comentar as Estatuetas de Vênus do paleolítico superior, afirma que se tratava de uma época em que “talvez ainda não houvesse complexo de Édipo” (SXVI: 1968-69, p. 221) e, mais ainda, que o *Vorstellungsrepräsentanz* variaria conforme as eras. Podemos entender que homem e mulher, nesse momento, não são próximos àquilo que podemos denominar uma identidade de gênero, tampouco um regime de gozo. Mas igualmente não está mais em jogo aqui concebê-los a partir da premissa de ter ou ser o falo. Trata-se, antes, de representantes da representação em relação aos quais o sujeito irá posicionar-se.

Nesta esteira, Lacan fará uma importante distinção entre a mulher e a histérica, afirmando que a primeira seria uma espécie de referência da segunda. Assim, há uma importante separação da clássica sobreposição dos homens à neurose obsessiva bem como das mulheres à histeria. Mais importante do que a atestada prevalência numérica das neuroses em cada um dos sexos biológicos, é a *Vorstellungsrepräsentanz* mulher que governa a relação de cada sujeito histérico com a linguagem. Na neurose obsessiva, a função correspondente será exercida não pelo homem, mas antes pelo Mestre¹⁵. Ainda que ao final do seminário XVI uma leitura que buscaria no Mestre uma representação do homem seja possível, esta articulação não parece desenvolver-se posteriormente.

Dessa forma, se tomados como *Vorstellungsrepräsentanz*, homem e mulher tornam-se referências dos sujeitos falantes. Assim, diz Lacan que, para além das identificações, no plano da (inexistente) relação sexual, não haveria, no nível do sujeito, reconhecimento do macho pela fêmea e vice-versa, sendo relevante neste caso unicamente a função do falo (SXVI: 1968-

15. Do original: *maître*.

69, p. 309). Neste sentido, os seres falantes, do ponto de vista inconsciente, reconhecem-se *sem* os semblantes masculinos ou femininos, o que nos parece digno de nota. Por outro lado, cada ser falante poderá posicionar-se em relação à mulher ou ao Mestre. Trata-se de uma outra forma de compreender que não haveria relação entre os seres sexualmente identificados senão a partir do falo, daí a inexistência da relação sexual.

E aqui lembramos a posição freudiana presente no primeiro dos três ensaios, que explicita que a pulsão não deve ser compreendida a partir de seu objeto, ou seja, no que tange o sexual, a natureza do objeto – masculino, feminino ou qualquer outro – tem pouco valor quando comparada à função que a mesma vem a assumir para determinado sujeito em dada desencontro sexual. Assim, ainda que não haja assunção de um gênero por parte do sujeito do inconsciente, a diferença sexual continua sendo, para este último, um enigma, um esboço de resposta para o Outro; que seria, neste caso, decisivo aos diálogos dos estudos de gênero com a psicanálise no que diz respeito à natureza desta montagem.

Observamos que o homem aparece em uma relativa oposição, ainda que não simétrica, visando a explicar o que estaria em jogo na mulher, que por vezes será inclusive apresentada a partir da expressão *sujeito mulher*. “nessa estrutura que acabo de articular como sendo a do sujeito mulher, ela encena o sujeito *suposto saber*. Em outras palavras, e lembrem-se de Dora, a histérica fica interessada, cativada pela mulher na medida em que acredita que a mulher sabe o que é preciso para o gozo do homem” (SXVI: 1968-69, p. 373).

A relação da mulher com a histeria continuará nos interesses teóricos do autor a partir de um dos quatro discursos radicais, o discurso da histérica. Retornando a nosso método de análise privilegiado, ao afirmar que o “privilegio da histeria” não seria exclusivo das mulheres, Lacan reforça a possibilidade de pensar o homem não como identidade sexual, mas potencialmente como como *Vorstellungsrepräsentanz* na

seguinte passagem: “Vemos então a histérica fabricar, como pode, um homem – um homem que seria movido pelo desejo de saber” (SXVI: 1968-69, p. 34). Observamos a mesma ideia também, quando escreve Lacan: “as histéricas só sobrevivem ao fazer(em-se de) homem” (Lacan, 1974, p. 1562) – em que pese aqui à ambiguidade do fazer [*faire*], que, em francês, tem tanto o sentido de fazer, realizar, construir o homem quanto o sentido de *fazer o papel* de, de “bancando o homem”.

Algo que caminha ao mesmo tempo com essa hipótese alinha-se à já citada crescente inclusão de determinantes históricos – principalmente no seminário XVI, a partir de Marx – e sociais e na teoria do laço social a partir dos discursos, desenvolvida a partir do seminário XVII.¹⁶ Caso homem e mulher possam ser apresentados como *Vorstellungsrepräsentanz*, ao invés de determinações biológicas ou de identidades de gênero, poderiam estas mesmas representações ser influenciadas social ou discursivamente? Para Lacan, e este nos parece um ponto central, se há uma sexualização das diferenças orgânicas, ela se dá a partir do social e tem relações com a posição política da psicanálise (SXVI: 1968-69, p. 90).

Quanto ao homem, sua “natureza” não seria definida a partir das representações feitas com base em um substrato biológico, nem dentro de uma essência ou lógica, descrita em um quadro formal. Nesse momento teórico do autor: “o homem, o macho, o viril tal como o conhecemos é uma criação de discurso – nada, pelo menos, do que dele se analise, pode ser definido de outra maneira” (SXVII: 1969-70, p. 57).

Assim, abre-se a possibilidade de uma compreensão, por um lado, não lógica e, por outro, mais afim ao modo de pensar as diferenças sexuais a partir de teorias de gênero. Trata-se de uma compreensão da masculinidade de diálogos extremamente frutíferos junto às vertentes históricas e sociais dos *Men Studies*. Cumpre notar igualmente que grande parte dos desen-

16. Desenvolvimentos adicionais a esse respeito serão apresentados no próximo capítulo.

volvimentos teóricos feitos a respeito do homem e da mulher nesse momento é apresentada discursiva e conceitualmente, o que tende a diminuir ao longo dos seminários seguintes. Dito de outra forma, trata-se não exatamente de uma teoria social de construção de identidades sexuais, mas é possível localizar termos e formulações articuláveis do ponto de vista das modificações históricas e sociais com a noção de gênero.

Defendemos que essa constatação não é marginal, mas sim ligada ao que corresponde a teoria do sujeito em Lacan entre 1967 e 1971, ou seja, um sujeito mergulhado e determinado discursiva e historicamente. Mesmo o objeto *a*, considerado pelo próprio Lacan como sua maior contribuição à psicanálise, terá então sua gênese e estrutura ligadas a um conceito histórico, a mais-valia. Da mesma forma, dentro da economia de termos utilizados pelo psicanalista francês ao longo de seus seminários, o homem deixa de ser utilizado em sua acepção filosófica – como sinônimo de ser pensante – e passa a definir um *efeito* da diferença sexual. Efeito este marcado por uma teoria que, nesse momento, parece ocupar-se preferencialmente em definições históricas e materiais, em detrimento de definições antropológicas, universais ou lógicas.

No entanto, esse panorama tende a alterar-se a partir do seminário XVIII, considerado por nós como um ponto intermediário entre um primeiro momento da noção de homem, pensado como *Vorstellungsrepräsentanz* e permeável ao discurso, e um segundo momento, no qual sua articulação tenderá a uma descrição de ares antropológicos e formais. É bem verdade que esta tentativa apresenta-se há tempos, mas não chega a articular-se de forma teórica mais consistente e unitária. Dessa forma, o seminário XVIII traz elementos que tanto completam a ideia de um homem discursivo como iniciam uma articulação entre consequências da lógica aristotélica e os sexos.

O autor posiciona-se logo na segunda sessão desse mesmo seminário em relação ao papel constitutivo da biologia na relação sexual. Esse papel, que poderia ser inferido a partir dos

seminários anteriores, é agora declaradamente destituído de valor explicativo. “Isto [a realidade cromossômica] não tem absolutamente nada a ver com aquilo de que se trata, e que tem um nome perfeitamente enunciável: as relações entre o homem e a mulher” (SXVIII: 1971, p. 30). Esse afastamento de noções naturais no que diz respeito ao sexo serve tanto a uma leitura discursiva e de representação inconsciente de gênero quanto a um modelo lógico-formal e, conforme nossa divisão, representa uma passagem entre os dois momentos. No entanto, é necessário dizer que, se pensado fora de um regime daquela leitura específica do *Vorstellungsrepräsentanz*, o sexual aparece aqui próximo a uma heteronormatividade, que parece não permitir pensar as relações fora de um registro um tanto concreto do homem em relação à mulher.

É igualmente nesse momento que Lacan afasta o Édipo, pensado freudianamente, da função de um processo de constituição de identidade sexual, uma vez que “de modo algum precisamos esperar pela fase fálica para distinguir uma menina de um menino; já muito antes eles não são iguais” (SXVIII: 1971, p. 31). Tal constatação leva Lacan a considerar o conceito de gênero de Stoller, que responderia em parte ao problema da atribuição de sexos, não o incorporando, mas antes apresentando seu correspondente: “a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, ‘homem’ e ‘mulher’. É claro que a questão do que surge precocemente só se coloca a partir de que, na idade adulta, é o próprio destino dos seres falantes distribuírem-se entre homens e mulheres” (SXVIII: 1971, p. 30). Por mais que tal passagem seja frequentemente lida como a crítica a Stoller, ela dá igualmente a ideia de que Lacan reconhece os desenvolvimentos do colega americano a ponto de radicalizá-los, justamente a partir da ideia de que ao expressar-se com os termos “homem” e “mulher”, é só de identidade de gênero que se trata.

Pontuamos que, aliado à negação da realidade biológica, é apresentada aqui uma forma de pensar as identidades se-

xuais de forma ontogenética, potencialmente até como uma construção. Em outras palavras, a identidade de gênero seria desenvolvida, gestada, e não dada, já que os seres falantes seriam distribuídos como homens e mulheres. Encontra-se, neste momento, inclusive, uma passagem na qual se pode ler um possível caminho para pensar a identidade sexual do homem como resultado de uma assingação externa, já que é à mulher que “toda a *formação do homem* é feita para responder, mantendo, contra tudo e contra todos, o status de seu semblante” (SXVIII: 1971, p. 33, grifo nosso).

Somada ao já citado caráter discursivo do homem, Lacan parece confirmar uma leitura das identidades sexuais que toma as diferenças a partir de um regime de contingência, e não de necessidade. Portanto, sua análise diria respeito ao que historicamente se entende por homem – assim como já assumido em relação à mulher –, ainda que seus desenvolvimentos teóricos não se detenham sobre estes desdobramentos, tal como o realizado em relação ao objeto *a* e ao mais de gozar e sua relação de homologia à mais-valia marxiana (SXVI: 1968-69, p. 16). Cabe aqui uma pontuação relativa à tradução. Optou-se por traduzir *plus de jouir* por mais de gozar exclusivamente por considerá-la como uma versão mais consagrada, em detrimento, por exemplo, de *mais gozar*. Entende-se que a ambiguidade do original francês, que comporta tanto o sentido de mais [*plus*] de gozo quanto de basta [*plus de*] de gozo, desaparece no português. No entanto, convidamos o leitor a lembrar que todo o mais gozar é igualmente um não-mais gozar, o que é frequentemente ignorado em grande parte das análises feitas a esse respeito. Essa peculiaridade será frutífera em nosso percurso, por exemplo, ao discutirmos o gozo do homem, que se estrutura justamente a partir desse paradoxo: um gozo que é propriamente um gozar da impossibilidade de gozar.¹⁷

17. Clinicamente, tal observação faz ainda mais sentido: todo gozo sintomático, de repetição é um basta de gozo em seu sentido mais jurídico, da possibilidade do usufruto. “O usufruto quer dizer que podemos gozar de nossos meios, mas que não devemos enxovalhá-

Retomando, dentro da proposta do seminário XVIII, Lacan – contra o ainda não explícito pano de fundo da inexistência da relação sexual – afirma que, para o homem, o que constitui sua relação com a mulher é o parecer-homem [*faire*], ou seja, o semblante. Semblante este que, nos humanos, seria *veiculado num discurso* (SXVIII, 1971, p. 31). Ora, se “o semblante do que se chama um homem e uma mulher” (SXIX: 1971-72b, p. 36) é trazido por um discurso, ganha força a hipótese de uma leitura das diferenças sexuais pensada a partir do laço social e do reconhecimento.

Retomando, a identificação sexual, que terá como resultado o semblante, não seria o menino perceber-se menino, portanto, um fato psíquico calcado na realidade biológica. Seria, antes, o menino perceber que existem meninas, e este fato – por que não dizer? – social que os castraria (SXVIII: 1971, p. 31). Sublinhamos aqui a liberdade que a radicalidade da definição de semblante atrelada a uma compreensão potencialmente centrípeta de assingação de identidade sexual poderia aportar para os estudos de gênero. Ela permitiria, por exemplo, pensar os casos de transexuais sem o conhecido recurso à psicose¹⁸. Ainda que, e aqui sublinhamos a radicalidade de Lacan, mesmo em um seminário posterior o autor chegará a afirmar que, “o ser sexual só se autoriza de si mesmo. É nesse sentido que... que ele tem a escolha. Quero dizer que isto a que a gente se limita, enfim, para classificar como ‘masculino’ ou ‘feminino’ no registro civil... enfim, isso... isso não impede que haja escolha” (SXXI: 1973-74, p. 163; trad. modificada).¹⁹

-los. (...) O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa.” (Lacan, SXX: 1972-1973, p. 11)

18. Uma outra alternativa abordada por Cossi (2012) diz respeito a pensar os casos de transexuais a partir da noção de *sinthoma*.

19. Embora seja mais comum a tradução de *s'autoriser de soi-même* como “autorizar-se de si mesmo”, *s'autoriser de* significa se basear em/se valer de um exemplo, uma conduta, pra justificar uma ação parecida. Algo como “autorizar-se a fazer isso com base naquilo outro, tendo aquilo outro como garantia (por semelhança)”. Sobre esse tema, remetemos

De maneira geral, se levarmos a cabo todas estas pontuações, estaremos ainda muito distantes de um modelo finalizado e claramente exposto como aquele das fórmulas da sexuação, a ser apresentado a seguir. Mas é mister sublinhar que esses apontamentos podem nos conduzir a diálogos extremamente frutíferos com as teorias de gênero, ainda que este não seja exatamente o caminho por nós escolhido. Por fim, em grande parte tributário de um desenvolvimento da noção de discurso nesse momento, esse método de leitura pôde demonstrar como as preocupações de cunho e fundamentação históricos para as diferenças sexuais não eram alheias a Lacan. Muito pelo contrário, é com base na História – mais especificamente na leitura de Lacan do materialismo histórico – que quase a totalidade das reflexões sobre o homem pôde ser feita.

No entanto, ao longo desses mesmos desenvolvimentos que parecem refinar a noção de identidades sexuais como construções a partir do semblante, a possibilidade aberta de pensar homens, mulheres e gênero vai gradualmente, ao longo das sessões do seminário XVIII, perdendo espaço do ponto de vista discursivo. Assim, *um discurso que não seria do semblante* parece pouco a pouco tornar-se *um semblante que não seria do discurso*. Os semblantes passam a ganhar tonalidades lógicas, que antes eram apenas apontadas, mas a partir de agora serão trabalhadas até a forma final das fórmulas da sexuação.

1.2 | O HOMEM LÓGICO

Considerando nosso recorte, sem realizar uma ruptura propriamente explícita, observamos que aos poucos Lacan – ao longo do seminário XVIII e daí em diante – se utilizará cada vez mais de ferramentas oriundas da lógica e da matemática para conceber as diferenças sexuais. É apresentada a hipótese

o leitor ao nosso capítulo Ambra, P. “Garantia, autorização e alguns outros” In: Alves Lima, R. *Clinicidade: a psicanálise entre gerações*. Editora Juruá, 2015 (no prelo).

de que não seria possível pensar, a partir de Aristóteles, *todas as* mulheres, ou seja, as mulheres não formariam um *conjunto*, tal como a matemática o concebe. Essa impossibilidade e seus ecos parecem delimitar um novo caminho teórico para explicar as diferenças sexuais e a relação dos seres falantes com o gozo, sem uma necessária conexão com o que foi aqui anteriormente apresentado. Assim, serão essas novas articulações que embasarão dois de seus enigmáticos aforismas: “A Mulher não existe” e “A Mulher é não toda”.²⁰

Antes de continuar, parece-nos importante, justamente para dar peso a uma análise crítica das fórmulas, trazer algumas pontuações que se condensam na seguinte passagem do excelente *Teoria Feminista e as Filosofias do Homem*, de Andrea Nye:

Foi talvez apenas o encanto e sedução pessoais de Lacan que redimiram suas teorias para as feministas francesas. A

20. Lembramos que nosso intuito aqui não é fazer uma apresentação pura, exaustiva ou completa das fórmulas da sexuação, mas pinçar alguns pontos-chave e colocar outros em relevo. Para aqueles completamente alheios ao pensamento lacaniano e às fórmulas da sexuação, o curto e divertido – mas não por isso menos rigoroso – *Introducing Lacan: a Graphic Guide*, de Darian Leader e Judy Groves, desenha (literalmente) um bom mapa das questões trazidas pelo gozo e pelo real nas fórmulas da sexuação. Para aqueles que buscarem uma leitura rigorosa, mais extensa e menos interessada em questões específicas das fórmulas da sexuação, recomendamos o excelente *Le pastout* de Lacan, de Guy Le Gaufey, com o qual baseamos parte considerável de nossos desenvolvimentos, ainda que marquemos nossas discordâncias. Ao contrário dessa obra, que fará da questão da universalidade um problema oriundo diretamente dos desdobramentos aristotélicos, *As construções do Universal*, de Monique David-Ménard, circunscreverá muito pertinentemente a questão em Kant, sua subversão lacaniana a partir de Sade, para só então discutir as fórmulas da sexuação. O leitor encontrará uma discussão muito precisa das distinções e modulações dos diferentes usos feitos por Lacan do conceito de gozo em *O cálculo neurótico do gozo*, de Christian Dunker. Para uma leitura dos quantificadores no campo específico da topologia e da matemática, remetemos o leitor ao capítulo três do rigoroso *O signifiante, o conjunto e o número*, de Paulo Marcos Rona. Para uma introdução da problemática dentro da obra lacaniana, contamos com a clareza anglo-saxã de Bruce Fink em *O sujeito lacaniano*. O tema fecha, também, a segunda parte do clássico *Introdução à leitura de Lacan*, de Joël Dor.

interpretação de Freud por Lacan fixou a situação inferior das mulheres sempre mais firmemente. Ele afirmava que:

- 1) A diferença sexual está embutida na linguagem, no pensamento e, portanto, na cultura.
- 2) A diferença sexual deve ser estruturada como ausência feminina e presença masculina.
- 3) A mulher como mãe deve ser sempre o resíduo natural abandonado à medida que o ser falante integra o simbólico.
- 4) A única escapatória da ilusão imaginária é pela lei do pai.
- 5) A feminilidade jamais pode ser expressa.
- 6) Recolher o recalcitrante “*moi*” no domínio do “*je*” da linguagem será sempre difícil para as mulheres, porque o seu “*je*” será mais instável e seu “*moi*” mais recalcitrante.

Ao mesmo tempo, assim como em Freud, os feministas viram em Lacan uma exposição realista das coisas como são, desagradáveis ou não. Ninguém exprimiu melhor a tragédia, o malogro da sexualidade, o modo como homens e mulheres falham uns com os outros em suas interações, o modo como seu comportamento é como um disco pornográfico (metáfora de Lacan) que gira, gira, um automatismo, um simbólico que não pode tocar corpos reais, emoções, experiências, tudo o que foi abandonado. Se o patriarcado é um universo simbólico, então ninguém melhor que Lacan exprimiu suas qualidades supra-reais, os espelhos, os jogo intrincados, as voltas tortuosas de relações sempre malogradas, onde ninguém jamais cuida de alcançar outrem. Ninguém expôs melhor o horror dele. (Nye, 1988, p. 169)

Vejamos até que ponto tal crítica vale para a possibilidade de pensarmos as diferenças sexuais das formulações de Lacan de 1971 em diante.

Retomando o homem, observamos que a possibilidade de pensar os sexos discursiva, historicamente ou mesmo com a

categoria de semblante pode ser aqui revista, uma vez que o homem é, nesse momento, considerado *apenas um significante*. É evidente que, conhecendo a importância deste operador teórico, o “apenas” poderia ser relativizado. No entanto, a passagem parece sublinhar que, a partir de então, os sexos serão pensados novamente por meio de relações conceituais e formais, e não mais a partir de referentes externos, sejam eles históricos ou culturais.

A formalização matemática é nosso fim, nosso ideal. Por quê? Porque só ela é matema, quer dizer, capaz de transmitir integralmente. A formalização matemática é a escrita, mas que só subsiste se eu emprego, para apresentá-la, a língua que uso. Aí é que está a objeção – nenhuma formalização da língua é transmissível sem o uso da própria língua. (SXX: 1972-73, p. 161)

Ainda em 1971, Lacan introduzirá definitivamente os quantificadores aristotélicos para demonstrar o que, até então, vinha sendo trabalhado dentro de um discurso falado: as diferenças entre o homem e a mulher. Apresentaremos as mesmas em seguida. Por enquanto, nos ateremos aos desenvolvimentos ainda não operados a partir dos quantificadores.

Será desenvolvida uma noção que não parece vingar no interior da economia conceitual de Lacan, justamente por sua posterior redescritção a partir dos quantificadores, o *todohomem* [*touthomme*]. Uma vez que existiriam dúvidas a respeito da possibilidade da garantia da existência de um *homem*, “ele só pode ser na qualidade de *todohomem*, isto é, de um significante e nada mais”, “daí resulta, por exemplo, que não se pode fundar nada do status do homem, visto pela experiência analítica, senão juntando artificialmente, miticamente, o *todohomem* com o suposto homem, o pai mítico de *Totem e tabu*, isto é, aquele que é capaz de satisfazer o gozo de todas as mulheres” (SXVIII: 1971, p. 133).

Esta invocação nos convida a retomar brevemente esse aspecto do texto freudiano. A concepção psicanalítica do totem, a hipótese darwiniana sobre o estado primevo da sociedade humana e a refeição totêmica proposta por W. Robertson Smith como modalidade de sacrifício semita levam Freud a compor a cena do passado antropológico que teria dado início aos agrupamentos humanos mais complexos, donde adviria a possibilidade de constituição da civilização (Freud, 1913/2012, p. 216).

Se houvera, no início, um pai violento e ciumento que reservaria para si todas as fêmeas, expulsando os filhos quando estes crescessem,

Certo dia, os irmãos expulsos se juntaram, abateram e devoraram o pai, assim terminando com a horda primeva. Unidos, ousaram fazer o que não seria possível individualmente. (...) A refeição totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a repetição e a celebração desse ato memorável e criminoso, com o qual teve início tanta coisa: as organizações sociais, as restrições morais, a religião. (Freud, 1913/2012, p. 216)

Assim, se no início do seminário XVIII o Édipo é a correspondência da figura mítica que designa o real impossível do gozo de todas as mulheres (SXVIII: 1971, p. 32), em determinado ponto do mesmo seminário Lacan fará uma pontuação clara sobre a importância do mito freudiano em seus propósitos de formalização da diferença sexual:

O que significa manter no discurso analítico esse mito *residual* chamado mito do Édipo, sabe Deus por que, que é, na verdade, o de *Totem e tabu*, onde se inscreve o mito, inteiramente inventado por Freud, do pai primevo, como aquele que goza de todas as mulheres? É isso que devemos interrogar a partir de um pouco mais longe, da lógica, do escrito. (SXVIII: 1971, p. 64, grifo nosso; trad. modificada)

Ao isolar os elementos formais que aproximariam o por Lacan chamado “casal real” em Édipo do mito *verdadeiro* de *Totem e tabu*, seria possível operar com o que este traz de mais radical e importante nesse contexto do desenvolvimento teórico de Lacan: *Totem e tabu* revela aquilo que, da relação sexual, é “impossível de formular no discurso” (SXVIII: 1971, p. 151). Cumpre notar que, ao final desse seminário, serão feitos apontamentos que explicam algumas características da neurose obsessiva, no que se refere ao impossível e ao mito freudiano, mas que não parecem ter ecos posteriormente. De toda forma, a neurose obsessiva nos remete novamente ao tema do homem.

Formalmente, os homens só podem – e todos são – pensados a partir de *Totem e tabu*. Se o resultado do pacto dos irmãos resultou em uma impossibilidade, esta se torna fundadora e universal para todos aqueles definidos como homens. E essa impossibilidade gerada pelo pacto só é possível porque houve, e no inconsciente ainda haveria, um pai ao qual essa regra não se aplica. Assim, todos os outros homens estão igualmente submetidos à mesma lei. Eis uma espécie de explicação psicanalítica do popular dito “os homens são todos iguais”.

Esta explicação de ambições antropológicas terá, nesse segundo momento conceitual, um aporte teórico formal não apenas paralelo, mas análogo, com ambições igualmente universalizantes. Trata-se da lógica. Podemos dizer que os três seminários proferidos em 1971 e 1972²¹ formam um conjunto com o seminário XX no que diz respeito às formulações sobre o homem. Com a aproximação da chamada “fase Real” do ensino de Lacan, as impossibilidades de apresentar e discutir o estatuto do inconsciente por meio da linguagem parecem ganhar cada vez mais destaque. A solução para expressar os fenômenos subjetivos passa a ser cada vez mais calcada na lógica e,

21. De um discurso que não seria do semblante, O saber do Psicanalista e ... ou pior.

posteriormente, na teoria dos nós. Nesse sentido, a identificação a um ou outro sexo, a impossibilidade do encontro sexual e o gozo daí advindo parecem consonantes com a proposta geral de Lacan (SXIX: 1971-72a, p. 39):

É por isso que o valor do parceiro outro — aquele que eu comecei designando respectivamente como ‘o homem’ e como ‘a mulher’ — é inacessível à linguagem. Muito precisamente pelo fato de que a linguagem funciona, originalmente, em suplência ao gozo sexual; de que é por aí que ela ordena essa intrusão, na repetição corporal, do gozo. (SXIX: 1971-72a, p. 39; trad. modificada)

Convém, para nossos propósitos, apresentar uma questão que não se deixa ler tão claramente nas fórmulas em seu modelo final, mas nos interessa por conta das incômodas aparições do *ever haunting ghost* do binarismo. As críticas a essa noção, advindas de forma mais consistente dos estudos de gênero, são classicamente equacionadas a partir do próprio modelo criticado por Lacan, ou seja, dentro de um modelo de primazia do simbólico. O binarismo pode ser localizado na diferença sexual, mas na realidade seria constitutivo da linguagem — pensada a partir do estruturalismo —, que opera em um regime de oposições a princípio necessariamente binário. Ainda que fundante de uma pluralidade potencialmente infinita, esse binarismo estrutural, calcado na linguagem, é anterior, mas não menos fundamental para a diferença dos sexos.

No entanto, qual o destino dessa contenda quando, justamente, o gozo sexual passa a ser algo não mais totalmente apreensível pela linguagem? Ao entender que o real do corpo comparece para além do que é possível pensar em termos das cadeias e oposições significantes, essa questão poderá igualmente ser encaminhada em termos matemáticos. Evocando uma propriedade chamada “acessibilidade”, Lacan sublinha a impossibilidade lógica de se acessar o “2” a partir do “1” e do

“0”. Ou seja, estes últimos podem ser deduzidos e trabalhados, mas deles não se chega ao “2”. Dito de outra forma,

ao refutar o recurso freudiano ao imaginário da tensão ativo/passivo, Lacan cai em um problema de numeração dos sexos: mais do que um, mas não dois. Não há meio de “ascender” ao dois porque o segundo não logra em fechar sua unidade como o primeiro, e portanto a conta falha irremediavelmente. (Le Gaufey, 2007, p. 47)

A conta falha, a relação sexual falha. É importante ter essa ideia em mente, ao tomarmos a fórmula da sexualização; lê-la como um diagrama dos fracassos que o real do sexo necessariamente impõe ao ser falante.

Retomando nossa via privilegiada de análise, algumas pontuações relativas ao falo nesse recorte teórico são necessárias. Necessário também é dizer que a relevância desse conceito para a psicanálise é tão grande que nem ao menos uma tentativa de resumo seria prudente de nossa parte, considerando nossa proposição metodológica e escopo de análise. Não obstante, é patente tanto a possibilidade quanto a quase evidente necessidade de uma pesquisa no campo das diferenças sexuais que tome o falo e sua centralidade como objeto de análise longitudinal. E cumpre aqui notar que esse tipo de análise parece ter sido empreendido de forma mais séria e sistemática por estudos feministas do que pela psicanálise. As feministas – por estarem fora, *pero no mucho*, do olho do furacão fálico – podem conhecer e criticar a centralidade do conceito de uma maneira muito mais refinada do que a psicanálise tem podido fazer. No entanto, isso não nos exime da necessidade de (à moda de Freud e Lacan, por exemplo) desconfiar de nossas próprias noções centrais. A boa psicanálise não teme pensar contra si mesma.

De toda forma, o falo e sua necessária contrapartida conceitual, a castração, em Lacan constitui-se desde o início de

seu ensino como um operador teórico constitutivo do processo de entrada na linguagem, “instalação de uma posição do inconsciente”, da estruturação de sintomas, na assunção do “tipo ideal do seu sexo” e da relação sexual (E: 1958, p. 692). Para além da importância conceitual, sublinhamos aqui que as modalidades, funções e significações do falo ao longo de boa parte do ensino de Lacan serão feitas ao redor daquele enquanto substantivo e, na maior parte das vezes, como objeto. Objeto este que, bem entendido, comporta contradições, passível de diversas formas de negação, procurando assim distanciar-se da armadilha da essência e de imaginarizações falseantes – de onde temos a insistente diferenciação do pênis. Seu caráter substantivo se mostra, inclusive, em uma passagem que aponta novamente para a centralidade da noção de homem para uma leitura da obra de Lacan, ainda que fora de nosso recorte: em uma das formulações da definição lacaniana do amor, lemos que *para o homem*, amar é dar o que não se tem, e isso que não se tem é o *falo* (SV: 1957-58, p. 364).

Retornando ao recorte temporal, Le Gaufey (2007, p. 44) resume uma importante mudança do estatuto do falo para Lacan: “com a aparição do objeto *a*, [o falo] vê desvanecer progressivamente sua qualidade de substantivo em prol de seu valor adjetivo”, tal como função fálica ou gozo fálico. Seria a noção de homem afetada nessa mudança? Ou melhor, utilizando-se do homem, seria possível mapear ou notar essa modificação? Como buscaremos demonstrar mais a frente, sim, uma vez que o homem – e não mais o sujeito – será pensado agora a partir da *fantasia*, lida e compreendida como o intercâmbio êxtimo entre o homem e o objeto causa do desejo que o constitui.

A questão se ordenará, então, por um lado a partir da relação do homem com o objeto *a*, e por outro, não mais a partir do falo, mas antes a partir da *função* fálica. Mais especificamente, trata-se para o homem de incidências possíveis de aplicação da função fálica, uma vez que há a exceção do pai da horda primeva.

Desse ponto de vista,

O que é preciso é que, apesar deste *todos* da função fálica em que se sustenta a denotação do homem... apesar deste *todos*, existe... — e aí *existe* quer dizer ‘existe’ exatamente como na solução de uma equação matemática — *existe ao menos um*, *existe ao menos um* para quem a verdade da sua denotação não se sustenta na função fálica. (SXIX: 1971-72a, p. 42; trad. modificada)

E do que se trata a função fálica? Se livres do falo substantivado, que separava homens e mulheres como castrados e não castrados, nos vemos agora, nas palavras de Le Gaufey (2007, p. 81), diante de uma função que designa a relação de cada ser falante com o *gozo* que pode ser tocado pela linguagem, mas não *escrito* por ela.

1.3 | AS FÓRMULAS DA SEXUAÇÃO QUANTIFICADAS

É nesse contexto que podem ser apresentadas as fórmulas da sexuação, que se desenvolverão a partir das negações e contradições de possibilidades de existência do homem e da mulher. Tais possibilidades serão pensadas: a partir da existência — *existe ao menos um*²², descrito agora a partir do quantificador particular (); a partir da universalidade — *para todo*, descrito pelo quantificador universal (); em relação a uma função (), que não é outra senão a função fálica. Trata-se, por fim, do momento final de uma passagem da explicação discursiva dos sexos para uma aplicação formal, de onde temos operações com quantificadores e seus resultados.

Se já em Freud fica claro que o assassinato do pai primevo abre a possibilidade à vida em sociedade, a releitura lacaniana

22. O quantificador existencial pode ser interpretado de duas formas diferentes, traduzidas como “ao menos um” e “algum”. Discutiremos mais à frente essas diferenças, mas, por enquanto, optemos pela interpretação ao menos um.

nesse momento repensará o mito a partir do gozo: trata-se de *um* que gozava ilimitadamente, ao passo que todos os outros nada gozavam. Após a morte do pai, todos os outros gozam somente a partir da função fálica, ou seja, submetidos ao tabu do incesto. Assim, o gozo do homem é o gozo da lei, da interdição, *fundada* por esse pai mítico a quem a lei não se aplicava, cujo gozo era ilimitado. Sobre os homens, dirá Lacan, “todo macho é servo da função fálica. Esse *ao-menos-um* funcionando para escapar disso, que quer dizer? Direi que é a exceção. É exatamente o momento no qual o que diz, sem saber o que diz – o provérbio ‘a exceção confirma a regra’ – encontra-se para nós sustentado” (SXIX: 1971-72b, p. 88).

Contradição fundante e necessária às fórmulas da sexualização, é justamente essa exclusão que garante a generalidade para todos os homens. A diferença é que essa realidade inconsciente mítica é agora escrita por meio dos quantificadores: onde havia discurso, que haja formalização. E eis que aquele mesmo homem, apontado como criação de discurso, é agora lido a partir de um pai antropológico a ele irremediavelmente conectado, já que, “do homem, do ser que se qualifica no falante como masculino, se tomamos o *existe, o existe ao menos um* para o qual x não é válido como asserção, $x. - x$ [...] encontramos-nos situados diante de uma posição que é claramente contraditória” (SXIX: 1971-72a, p. 100). Em outras palavras, “Lacan tenta expor em que uma escrita, que toma o *masculino* nas redes de quantificação, pode dar conta ‘do que não cessa de não se escrever’ na relação dos sexos” (David-Ménard, 1998, p. 105).

Temos, dessa forma, a seguinte notação da parte superior do grafo, correspondente homem:

$$\begin{array}{l} \exists x. \neg \Phi x \\ \forall x. \Phi x \end{array}$$

Assim, na primeira linha temos a particular afirmativa: *existe ao menos um x (x) que não está submetido à função x* . Na segunda linha, a universal afirmativa: *todo x (x) está submetido à função x* .²³

Aqui é necessária uma explanação em relação à particular. Tradicionalmente – e por conta de uma expulsão realizada por Aristóteles dessa possibilidade –, o quantificador existencial denota *ao menos um*. Ou seja, o particular está incluso no universal, pois se *todo x é submetido (x)*, logo *algum x é submetido (x)*. Exemplificando: quando proponho *ao menos um psicanalista tem divã*, isso não está em contradição com *todos os psicanalistas têm divã*. Em outras palavras, elas não são contraditórias. Trata-se de uma leitura que toma a particular como “mínima” ou “lógica”.

Mas há outra forma de pensar a particular. Em um artigo de 1969, o filósofo Jacques Brunschwig revisita a lógica aristotélica e demonstra como o filósofo grego bane ao longo de suas formulações uma outra forma de operar a proposição particular (Brunschwig, 1969). Digno de nota é também o fato de que Lacan apoia-se fortemente nesse artigo, dele retirando inclusive todos os escritos em grego de que se utiliza. Lacan citará Brunschwig apenas uma vez, em 1972, mas nos parece claro que seu acesso ao artigo foi anterior e decisivo.

Segundo essa outra acepção da particular, é possível operá-la em *contradição* com a universal, tal como atesta a linguagem corriqueira: quando se diz *alguns*, exclui-se necessariamente a universal. Assim, se digo *alguns psicanalistas têm divã*, pressupõe-se que não são todos os psicanalistas que têm divã. Eis a particular “máxima”, ou “natural”, banida por Aristóteles por representar uma indeterminação nociva, já que, se determino que uma particular desse tipo é verdadeira, nada posso

23. Lacan opta por fazer um traço superior para marcar a negação do predicado, no caso, da função fática. Devido, por um lado, à convenção atual na matemática e, por outro, à possibilidade de escrita tipográfica e, portanto, copiável e transmissível, optaremos por usar o símbolo $\neg$ para designar a negação.

afirmar sobre a universal correspondente (Le Gaufey, 2007, p. 102). Essa via de interpretação será aquela tomada por Lacan, justamente por lhe abrir espaço para conceber e formalizar “um *todo* desprovido da existência, e com ele um não-todo, *uma existência sem essência*, o mesmo que quer colocar em relevo do lado *mulher*” (Le Gaufey, 2007, p. 103).

Não esqueçamos que a relação de contradição entre a particular máxima afirmativa e a universal afirmativa correspondente é de contradição (lado *homem*), mas carrega igualmente a marca da indecidibilidade, ainda que esta seja apontada por Lacan como estando do lado das negativas (lado *mulher*). Muito pertinentemente, em nossa opinião, Le Gaufey defende que por isso as fórmulas têm uma estrutura *não toda* em sua configuração geral, e não apenas do lado *mulher*. E convém aqui pontuar que grande parte dos comentários e desenvolvimentos sobre as fórmulas da sexuação ignora este fato: o que se passa do lado homem é uma interpretação artificial do que seria um *todo*, pois é feita já a partir de uma lógica *não toda*. Dito de outra forma, a afirmação do *para todo homem*, baseada na contradição da particular, só é possível, justamente, porque se opera na lógica do não todo: “se alguns x possuem a propriedade, seria errôneo concluir que por isso todos o fazem. Muito pelo contrário, não todos a possuem” (Le Gaufey, 104).

Ainda que sua existência seja baseada em um princípio de não totalidade, o dêitico homem não goza dessa possibilidade. Ao contrário, não toda seria a mulher. Trata-se de uma operação que não é trivial pela lógica clássica, a saber, a leitura da negação do quantificador universal como não todo. Assim, este negado aponta para uma interessante relação parte-todo, na qual cada mulher carrega em si essa marca de não universalidade. Conforme pode ilustrar a passagem:

Quando escrevo $\neg\forall x.\Phi x$, esta função inédita na qual a negação cai sobre o quantificador a ser lido *não todo*, isto quer dizer que, quando um ser falante qualquer se alinha

sob a bandeira das mulheres, isto se dá a partir do fato de que ele se funda por ser *não todo* a se situar na função fálica. É isto o que define a... a o quê? – a mulher, justamente; só que A mulher, isto só se pode escrever barrando-se o A. Não há A mulher, artigo definido para designar o universal. Não há A mulher, pois (...) por sua essência ela não é toda. (SXX: 1972-73, p. 98, trad. modificada)

Quanto a sua particular máxima, neste caso negativa, temos a grafia $\neg x. \neg x$: *não existem alguns x para os quais Φ de x não se aplica*. No dêitico mulher, portanto, não há exceção. Assim, parafraseando Soler, *Totem e tabu* produz o homem, não a mulher. Mais do que isso, na leitura de Fink (1998, p. 140), não seria possível encontrar nem mesmo uma mulher para quem a função fálica fosse totalmente inoperante: “cada mulher é *pelo menos em parte* determinada pela função fálica”. Mesmo assim, o fato de não haver nenhum elemento que não satisfaça a função não permite que as mulheres possam formar um *conjunto*.

Temos, então, um desdobramento interessante do paradoxo russelliano dos conjuntos. Os conjuntos que não se pertencem existem, mas “isso não permite pensar que se reagrupam, tendo como base esse traço comum, dentro de um conjunto onde cada um seria um elemento” (Le Gaufey, 2007, p. 104).

1.4 | GOZOS NÃO COMPLEMENTARES

Essas formas são, no seminário XX, chamadas por Lacan de “lados”. Assim, o sujeito poderia estar do lado masculino (direito) ou do feminino (esquerdo). É afirmado no mesmo seminário, ainda, que o sujeito não seria forçado, quando masculino, a ficar no lado *homem*, sendo chamados aqueles que não o fazem de místicos, pois poderiam fazer uso deste gozo *para além*, fora de um regime totêmico de impossibilidade (SXX: 1972-73, p. 97). É justamente nessa parte inferior

$\exists x$	$\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$
$\forall x$	Φx	$\overline{\forall x}$	Φx

do grafo que problemas maiores se apresentam em relação a determinações não binárias ou descoladas de imaginarizações que nos conduziriam de volta a problemas ligados à essência. No entanto, ao termos em vista que esse patamar está inscrito e baseado nos regimes de universalidades propostos na parte superior do grafo, relativizações e modulações podem e devem ser feitas.

Temos, do lado do homem, o $\$$ e o $\cdot \$$, o matema que designara o sujeito barrado em quase toda a extensão do ensino de Lacan, até então, é agora um elemento circunscrita e declaradamente masculino. Já $\cdot$ é designado aqui como falo – exclusivamente na medida de ser um significante sem significado –, servindo como suporte ao gozo fálico do homem. Quanto ao sentido, diz Lacan (SXX: 1972-73, p. 101), $\cdot$ simboliza o fracasso [*échec*]. Podemos igualmente perceber que $\$$ estará em relação [*a affaire*] apenas com o objeto a , enquanto parceiro, inscrito do outro lado da barra.

Para Lacan, ao homem só é possível alcançar seu parceiro sexual, que é o Outro, “pelo intermédio daquilo que é a causa de seu desejo. A esse respeito, como indiquei em outro lugar

nos meus grafos, a conjunção apontada deste \$ e deste *a* não é nenhuma outra senão a fantasia” (SXX: 1972-73, p. 101).

Dito de forma mais detalhada, a relação com o objeto *a* viria no lugar, justamente, *do parceiro* faltante, de onde temos que a fantasia seria exclusivamente masculina (SXX: 1972-73, p. 81). E aqui um importante comentário precisa ser feito: Lacan opta pelo gênero masculino ao falar da relação que o homem teria (*parceiro*), sem evocar a tão comum homossexualidade. Ou seja, parece que de fato começa-se a desenhar a real possibilidade de uma teoria da sexuação desvinculada de uma heteronormatividade: homem seria simplesmente aquele para quem a inexistência da relação sexual se dá a partir da fantasia, na qual o objeto *a* é sempre colocado do lado do Outro sexo – o que, por fim, não quer dizer que esse seja o sexo complementar, o mesmo sexo, ou um sexo qualquer. A exterioridade do objeto *a* na montagem da fantasia é constitutiva desse, independentemente daquilo que possa vir representá-lo para o sujeito ser sexuado ou não: inexistindo a relação que essencializa o gozo, sexual seria, portanto, a *forma* de qualquer relação estabelecida a partir dessa montagem da fantasia.

Presente desde a formulação do grafo do desejo, a fantasia pode ser pensada como um dos operadores mais presentes e debatidos, em especial em trabalhos eminentemente clínicos. A esse conceito estão ligadas a díade alienação e separação, presente o tempo todo na situação analítica (Fink, 1998, p. 91), a travessia da fantasia – e, portanto, o famigerado final de análise – e a articulação mais precisa entre o sujeito e esse que é considerado pelo próprio Lacan como sua contribuição original à psicanálise.

Há por este motivo uma gama de possibilidades para abordar a fantasia. Optaremos aqui por trazer apenas alguns elementos desenvolvidos no seminário XIV, escolhido a princípio pela sua proximidade temporal com nosso recorte, mas que logo se revelou igualmente importante conceitualmente para nossa leitura das fórmulas da sexuação.

O título do seminário – *A lógica da fantasia* – já nos remete à modalidade de apreensão teórica privilegiada por Lacan no seminário XX, ainda que se trate de outra modalidade de explicitação. Podemos reunir três eixos fundamentais através dos quais a lógica da fantasia será abordada nesse seminário (Saphouan, 2008, p. 119). Um primeiro diz respeito aos desdobramentos do *cogito* cartesiano, na medida em que esse seria uma espécie de engano fundamental. Temos também que a fantasia é estruturada sempre ao redor da *repetição*, considerando os desenvolvimentos de *Mais além do princípio do prazer*. Essa repetição encontraria uma superação – ainda que como horizonte eventual – no que é compreendido como *ato* – conceito que, aliás, retornará no seminário seguinte, dedicado ao ato analítico. Um terceiro eixo dessa explanação da fantasia, e aqui vemos como estamos próximos à sexualização, que pode ser encontrado na confluência dos dois outros (alienação e repetição), é a questão sexual, e precisamente aí temos a primeira formulação de “não há ato sexual” (SXIV: 1966-67, p. 293).

Se o sujeito moderno poderia, por meio do *cogito*, ter a certeza de sua existência extraída da razão, de um exercício de pensar que permite tomar-se como objeto cognoscível, a experiência psicanalítica aportará não apenas um descentramento copérnico-darwiniano, mas uma torção peculiar de sua forma. Assim, propõe Lacan nesse seminário que, do ponto de vista do sujeito do inconsciente, a proposição seria antes *ou não penso, ou não sou*. Em outras palavras, o sujeito que opera a partir da fantasia está inexoravelmente aprisionado entre estas duas escolhas, entre estes dois avessos criados como resultado de uma subjetividade pensada a partir da razão e do governo de si, denunciada por Freud, que enquanto fenômeno não deixa de ter novas expressões (Ambra; Silva Jr., 2012).

Ao final desse seminário, serão enlaçadas fantasia e sexualização de forma que “se o ‘não penso’ se manifesta como ‘ser macho ou fêmea’, o ‘eu não sou’, ao estar do outro lado, ou seja, do lado do Outro, funda o mal entendido do ato sexual

– e aqui, a partir de uma possível inversão, Saphouan lembra que a fantasia é, de fato, masculina – ‘Tu és minha mulher ali onde não sou’” (Saphouan, 2008, p. 136).

Retornando às fórmulas da sexuação, falaremos brevemente da parte inferior do “lado *mulher*”, por esse ser objeto de grande número de excelentes trabalhos já mencionados e convidar a inúmeros desdobramentos que, mesmo que potencialmente frutíferos, nos desviariam de nosso propósito. O *La*²⁴ barrado retoma a impossibilidade demonstrada no patamar superior, a saber, aquela de formular a existência da mulher.

O quadrante inferior direito mostra a mulher em uma relação dupla: com $\varnothing$ e com o chamado significante do Outro enquanto barrado (SXX: 1972-73, p. 102). O falo aponta para o fato de que a mulher está necessariamente em relação com $\varnothing$ enquanto significante do desejo, colocado – de acordo com Fink, (1998, p. 143) – ao lado do homem apenas para demonstrar que, em geral, em nossa cultura, esse gozo fálico é obtido a partir de uma instância tida como masculina.

Portanto, a mulher, sendo não toda, pode experimentar também outro tipo de gozo, o gozo do Outro. Este Outro, que é o impedimento no gozo masculino, “serve como uma porta aberta para a mulheres” (Fink, 1998, p.143). A relação da mulher com esse significante do desejo do Outro apareceria, por exemplo, em manifestações de santidade, ligada à relação “direta” com Deus, uma vez que se trata de um caso especial, no qual A Coisa freudiana encontraria um significante (Fink, 1998, p. 143).²⁵

O que é central é que não toda mulher pode – e aqui Fink (1998, p.143) sublinha a importância dessa possibilidade enquanto porta aberta, ainda que de rara utilização – relacionar-se com o significante do Outro barrado, não abordável senão por esta inversão lógica, e que se relaciona com o infinito. Tal

24. La corresponde ao artigo definido feminino em francês. Manteremos sua grafia visando a não confusão com o objeto a ou com o A de Autre, do francês, Outro.

25. Conforme desenvolvimentos do Seminário VII.

relação seria a marca de um gozo distinto do gozo fálico na medida em que é um gozo suplementar – e não complementar, o que minaria a lógica não toda –, “enigmático, fora da linguagem, louco, gozo puro do corpo, infinito, que vai até deixar a mulher ‘ausente de si mesma’, em uma impossibilidade de ascender ao saber deste gozo. Toca-se, aqui, segundo Lacan, em ponto de real” (Saphouan, 2008, p. 257).

Aqui é necessário abrir um parêntese. Se em 1970 notamos uma negação contundente da biologia – que em nossa leitura marcaria uma fronteira entre um possível quadro de compreensão histórico/discursivo e um modelo antropológico/lógico –, no seminário XX observamos um certo retorno, não no que diz respeito diretamente às identidades sexuais como representações de diferenças anatômicas, mas à formação de diferentes modalidades de gozo a partir da própria fisiologia (SXX: 1972-73, p. 101). Vemos uma curiosa retomada de noções da biologia para explicar a diferença nas formas de gozo, já que agora – além de refinar a lógica da sexuação –, Lacan irá ocupar-se igualmente em diferenciar o gozo masculino, ou fálico, e o gozo feminino, ou gozo do Outro. Essa referência vem da retomada dos apontamentos de Freud a respeito da diferença entre o orgasmo clitoridiano (fálico) e vaginal, este propriamente “feminino”.

Há passagens, inclusive, em que é difícil ler o homem seja como discurso, seja como posição lógica, dada a insistente aproximação entre o operador teórico *gozo* e o orgasmo físico propriamente dito, restando ao homem ser pensado biologicamente –como, por exemplo, em: “o gozo fálico é o obstáculo pelo qual o homem não ‘chega’ a gozar do corpo da mulher, pois ele goza do gozo do órgão”; e ainda: “há mulheres fálicas. E isso não impede que os homens sejam homossexuais, mas os impede de gozar do corpo da mulher, ou seja, fazer amor” (SXX: 1972-73, p. 92). Trata-se da expressão da impossibilidade da relação sexual, tomada não mais dentro de um registro de representações inconscientes ou discursivas, mas antes

pensada a partir dos ecos de um orgasmo corporal propriamente dito, a partir de uma relação sexual inexistente, mas, no entanto, heterossexual e genital. Estas passagens raramente são lembradas pelos comentadores das fórmulas da sexuação, para quem Lacan parece representar um paladino antibiologizante ou um grande teórico do gênero, defensor da crítica à hetero-normatividade. *Arrière cocotte!* Calma lá!

Cumpra aqui fazer duas observações. Uma primeira diz respeito a uma possibilidade de leitura que vê, no final do ensino de Lacan, a retomada de um vitalismo (Dunker, 2012) presente em Freud. Daí temos, em detrimento do sujeito, o aparecimento das categorias de ente, vivente etc.. Aí também podemos incluir trabalhos como *Elementos de Biologia Lacaniana*, de Jacques-Alain Miller.

Uma segunda diz respeito à insistência na separação entre gozo e orgasmo (Ayouch, 2012), para a qual uma outra passagem serve de suporte: “não há relação sexual porque o gozo do Outro, tomado como corpo, é sempre inadequado – perverso de um lado, no que o Outro se reduz ao objeto *a* – e do outro eu direi louco, enigmático” (SXX: 1972-73, p. 183). Daqui depreendemos que o gozo tomado como corpo, o orgasmo, é, portanto, uma expressão inadequada do que seria o gozo do Outro, pois, ao interpretar o gozo do Outro desta maneira, perderíamos justamente sua dimensão não toda.

Assim, parece correta uma interpretação que leria nesses desenvolvimentos teóricos de Lacan a noção homem como próximo àquilo que o autor, ao longo de sua obra, vinha designando como sujeito de uma maneira geral. Seja uma relação necessária com a função fálica, sejam a centralidade e necessidade da relação com o objeto *a*. No entanto, o que Lacan parece nesse momento assumir é que tal leitura diria respeito só a uma parte dos sujeitos. Logo, pode-se ensaiar uma defesa de que a teoria da sexuação seria uma ampliação da teoria geral de sujeito em Lacan, ao demonstrar que o ser falante pode estar na linguagem de formas distintas – ser falante que, aliás,

torna-se noção mais referida do que a de sujeito a partir de então.

As fórmulas da sexuação podem ser lidas, assim, como uma tentativa de desconstruir rotas que possam reconduzir sua teoria do sujeito à noção de essência a partir da utilização das possibilidades de pensar a *existência*. Assim, visando a tal desconstrução da essência, Le Gaufey (2007, p. 116) resume que a *inexistência* da relação sexual mostra que “não é possível produzir entidades simbólicas do mesmo nível do lado do homem e do lado *mulher*”. Neste sentido, apesar de passagens bastante problemáticas, a diferença sexual em Lacan pode ser descolada do fantasma do essencialismo e ampliada a partir de uma releitura da teoria de sujeito que reduz a lógica masculina a *uma* possível, e não à única. Nesse sentido, podemos agora retomar as críticas de Nye.

1) *A diferença sexual está embutida na linguagem, no pensamento e, portanto, na cultura.*

Pelo contrário, as fórmulas seriam, justamente, a escrita da impossibilidade de pensar a diferença sexual pela via da linguagem. Com base naquelas, a diferença sexual, se tomada como um fato pretensamente evidente de dois sexos distintos, mas que se completam em algum nível, é contundentemente negada por Lacan. Mais do que isso, a expressão de tais diferenças seria um desdobramento de uma racionalidade masculina, advinda de uma possibilidade que tornou-se hegemônica a partir de um desdobramento possível da lógica aristotélica, a saber: a exclusividade da leitura da particular mínima. E, finalmente, tal diferença encontra-se perfeita e demarcadamente no domínio de uma produção humana, que, à diferença de uma concepção radicalmente estruturalista da linguagem, não é uma universal invariável, presente em todas as culturas e épocas, concepção muito familiar e bem-vinda a possíveis debates com o feminismo.

2) *A diferença sexual deve ser estruturada como ausência feminina e presença masculina.*

Além da redução de peso conceitual do falo em seu uso substantivo, uma distinção entre presença e ausência é reduzida a concepções possíveis apenas dentro da fantasia masculina, sendo que as oposições deixam de ser simples e entram em um “jogo de relações mútuas, certamente reguladas por oposições duais, mas, sem embargo, irreduzíveis a estas últimas” (Le Gaufey, 2007, p. 107). Não mais entre ausência e presença, as oposições são agora entre universal e particular, testadas a partir da possibilidade de cada proposição ser verdadeira ou falsa. Mais do que isso, trata-se de uma apresentação que tem em seu princípio a contradição, o que permitiria, por exemplo, ler a ausência como masculina – necessariamente castrados, há um que falta – e uma presença feminina – já que não há nenhuma que não esteja dentro da função fálica, ou mesmo o gozo feminino como aquele sem limites. Mas o principal ponto é que a denúncia das fórmulas da sexuação seria justamente esta: o pensamento em termos de presença e ausência do falo não parece mais dar conta daquilo que aparece, ao se dar peso ao real do corpo e à inexistência da relação sexual – em que pese aqui à duplicidade do original *rapport sexuel* [relação sexual], no qual a relação pode ser lida também como proporção, razão em seu sentido aritmético.

3) *A mulher como mãe deve ser sempre o resíduo natural abandonado à medida que o ser falante integra o simbólico.*

As fórmulas da sexuação inserem-se num quadro de disjunção absoluta entre a mulher e a mãe, sendo essa inclusive uma das grandes reivindicações do feminismo: a mulher deve ser vista como sujeito de gozo – de corpos e direitos –, e não como uma reprodutora. Ainda que Lacan (SXX: 1972-73, p. 47) evoque em uma única afirmação que, quanto à função

sexual, a mulher só entraria em jogo *quoad matrem*, todos os desenvolvimentos das fórmulas da sexuação nos parecem contrários – sendo, inclusive, o termo ‘mãe’ citado raríssimas vezes ao longo de todo o seminário XX, por exemplo. Por outro lado, a função materna é extensamente trabalhada por Lacan e comentadores, no sentido de considerá-la verdadeiramente como uma função, desvinculada da mãe-mulher como figura concreta.

4) *A única escapatória da ilusão imaginária é pela lei do pai.*

É preciso dizer que as fórmulas da sexuação, ao contrário, são desdobramentos do fracasso do simbólico ou, no mínimo, de suas limitações no que diz respeito ao encontro sexual. Daí, poderíamos formular, parafraseando Nye, *a única escapatória da ilusão da lei do pai é a mulher.*

5) *A feminilidade jamais pode ser expressa.*

Sim, mas não por uma essência naturalmente misteriosa (para onde, inclusive, podemos ser levados, caso tomemos a parte inferior do grafo inadvertidamente), mas, antes, por uma limitação decorrente de uma lógica masculina que se diz universal, cuja denúncia é a base das fórmulas. Por outro lado, não seria a sexuação lacaniana justamente a expressão da feminilidade? Em seu sentido mais formal e distante de representações misóginas?

6) *Recolher o recalcitrante “moi” no domínio do “je” da linguagem será sempre difícil para as mulheres, porque o seu “je” será mais instável e seu “moi” mais recalcitrante.*

Para além de uma interpretação que beira o tipológico, radicalmente distante de uma concepção estruturalista de sujeito, esta distinção, tão importante nos debates nos anos 50 contra

a psicologia do ego norte-americana, perde força e não nos aparece senão justamente ao debater a questão da fantasia no seminário XIV, já demonstradamente masculina. Pelo contrário, o *Je*, que antes portava a marca da verdade do inconsciente, agora parece secundarizado em relação ao ser: “o *je* não é um ser, é um suposto a esse que fala” (SXX: 1972-73, p. 109).

Assim, é possível considerar que parte das críticas a Lacan parecem desarmadas ao serem postas frente a frente a desenvolvimentos finais das fórmulas da sexualização: elas *podem* ser lidas como um modelo não biológico, não dualista, não essencialista; responderiam a muitos fenômenos atuais de gênero, mas ainda dentro de um modelo que impede um relativismo ingênuo; as fórmulas poderiam, ainda, ser pensadas justamente como crítica ao patriarcado, por exemplo, na esteira da reivindicação de Luce Irigaray por um simbólico feminino (Lago, 2012, p. 12).

No entanto, lembrando nossa aposta metodológica, analisemos com mais cautela alguns detalhes do que se passa do *lado homem*.

1.5 | A EXCEÇÃO: EXISTENCIAL OU SINGULAR?

Tomemos novamente a particular afirmativa, de onde inclusive abstraímos a importante distinção entre máxima e mínima:

$$\exists x. \neg \Phi x$$

O que precisamos sublinhar aqui é que essa notação – se tomada como particular máxima – diz, especificamente, “existe *algum* *x* para o qual Φ não se aplica”. Ou seja, a existência, $\exists$, não diz respeito à quantidade daqueles *x* para os quais Φ não se aplica. Pelo contrário, a função dessa particular é negar, a partir da contradição, a possibilidade de determinação da universal correspondente, caso a primeira seja julgada verdadeira. Assim, a afirmação $\exists x$ permite, por exemplo, a existên-

cia de $n x$, guardando-se a ressalva de que a máxima exclui aqui a possibilidade de serem todos, $\forall$.

Do ponto de vista das possibilidades que essa particular afirmativa abre, uma grande diferença precisa ser feita em relação a *Totem e tabu*, ou, nas palavras de Lacan (SXVIII: 1971, p. 133), ao mito que “funda o estatuto do homem”. Sobre esse pai que goza de todas as mulheres, uma propriedade, que é central para o mito em sua formulação freudiana e na maior parte das citações de Lacan a respeito entre 1968 e 1973, parece não ter sido transposta de forma precisa para o quartil superior do lado *homem*. Esta propriedade é aquela, primeira, da qual decorre a *toda* potência do pai, o fato de que ele goza de todas as mulheres e que é seu assassinato que instaurará a lei para todos os homens.

Esta propriedade é aquela que nos diz que se trata aqui de *um* pai. O problema se arma uma vez que não há espaço, do ponto de vista do mito, para modular a natureza desse “um”. O que as fórmulas trazem de vantagem a partir da distinção entre particular e universal e de negação de quantificadores não é válido para o mito compreendido desta forma, a partir da qual o pai primitivo se apresenta como a exceção, no sentido duro do termo.

Seja no desdobramento desse mito em Édipo, seja nos desenvolvimentos sobre este último e *O homem Moisés e a religião monoteísta*, Lacan (SXVII: 1969-70, p. 134) marca que o distintivo para Freud é que se trata de *um*. Novamente, grande é a pluralidade de modulações do um no registro dos quantificadores, mas é necessário para nossos desenvolvimentos sublinhar a diferença entre as proposições “Existe *algum* x para o qual Φ não se aplica” e “Existe *um único* x para o qual Φ não se aplica”.

Ainda que essa diferença não seja levada em consideração pela grande maioria dos comentadores do psicanalista francês e seja apenas citada, sem maiores debates, em uma dissertação de mestrado sobre o tema (Grasseli, 2006, p. 51), a questão continua a se complicar uma vez que há inclusive uma nota-

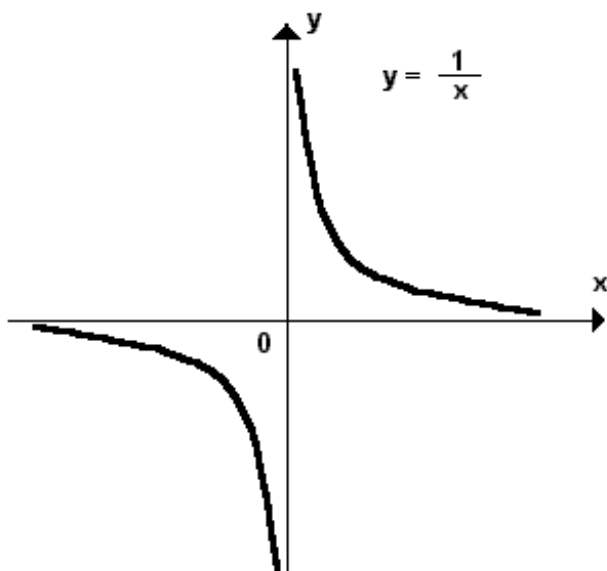
ção, $\exists!x$, especifica justamente para “*existe um único x*” (Rosen; Michaels, 2000, p. 18). Tal caminho poderia ter sido explorado ou citado por Lacan, mas não o foi. Assim, do lado do mito, propomos que o pai primevo seria melhor expresso por $\exists!x.\neg\Phi x$. Mas, nas fórmulas da sexuação, o que encontramos é $\exists!x.\neg\Phi x$.

Estaria em jogo aqui uma mera adaptação, uma (im)precisão matemática, ou a alteração deste *apenas um* para *algum* modificaria de tal forma a leitura máxima do particular afirmativo que comprometeria as fórmulas, tal como apresentadas? Para responder essa pergunta, é preciso analisar as consequências daquilo que é lembrado por Lacan, quando enuncia que essa particular seria como o provérbio “exceção que confirmaria a regra”. De que exceção se trata?

Em *O Aturdido*, Lacan (OE: 1973, p. 458) especificará a maneira pela qual a fórmula $\exists x.\neg\Phi x$ deveria ser lida: “Há um caso excepcional, conhecido na matemática (o argumento $x=0$, na função exponencial $1/x$), o caso em que existe um x para o qual Φx não é satisfeita, é excluída de fato.”²⁶ Assim, a particular deve ser lida como *limite*, na acepção matemática do termo.

Assim, essa exceção funcionaria como um horizonte nunca alcançado, mas que, justamente, nunca chega a *um*, pois se trata de uma *tendência*, tal como o gráfico acima pode dar mostra: a exceção normativa da impossibilidade de divisão por zero é a que tornaria possível o exercício da matemática. Da mesma forma que “‘dizer não’ à função proposicional Φx implica que ela se inscreve por um quantificador do qual essa função está cortada, por não ter nesse ponto nenhum valor de verdade que se possa notar, o que quer dizer tampouco de

26. Consta, na edição millerianizada dos Outros Escritos, x/x . Cotejada com a edição da AFI do Étourdit e com a publicação original na Scilicet, citada por Le Gaufey, a opção $1/x$ nos parece mais precisa quanto à demonstração do limite.



erro, pois o falso deve ser entendido apenas como *falsus*” (OE: 1973, p. 459).

Logo, trata-se de um dizer não à função fálica que funda um universal por encontrar-se no registro do falso, por um lado; e por outro, de funcionar como limite, ou seja, sem a instauração de nenhum valor concreto ou possível que possa ocupar essa função. Tal como visto no gráfico, é possível compreender que y tende a zero, mesmo que esse y não possa comportar o zero absoluto por princípio.

Essa propriedade é abarcada pela notação $\exists x. \neg \Phi x$ – existe algum x que não $\neg$, pois, quando tomada como particular máxima, a proposição *algum que não* serve ao *para todo* tanto como falso quanto como limite intangível, inapreensível – em outras palavras, sem *substância*. Disso decorre a propriedade de indeterminação do universal correspondente: se $\exists x. \neg \Phi x$ for verdadeiro, nada posso afirmar sobre $\forall x$. Por outro lado, $\exists! x. \neg \Phi x$, existe *apenas um que não*, não permite que o univer-

sal afirmativo possa ser fundado tendo como horizonte uma exceção pensada como limite, ainda que possa ser considerado falso, mas mina a rica possibilidade de contradição com o universal. “Frege não falará mais da existência senão passando pela quantificação: ‘Afirmar a existência nada mais é que negar o número zero’” (David-Ménard, 1998, p. 103).

Não ignoramos aqui toda a discussão empreendida por Lacan em boa parte do seminário XIX, que circulará justamente ao redor da questão do *um*.²⁷ Pelo contrário, entendemos que o que é apresentado a partir da problemática do *Il y a d’l’Un* é justamente esta diferenciação entre o contável, um pai primeiro localizável, e aquele algum que seria incontável, *algum*, *x*, como aponta a seguinte passagem:

Detenho-me. Detenho-me para lhes dizer a importância, essa coisa inverossímil que haja *Um* [*d’l’Un*]. Este é o ponto a ser destacado. Pois quando se interroga este *Um*, o que ele se torna, enfim, como uma coisa que se desfaz, é que é impossível relacioná-lo com qualquer coisa que esteja fora da série dos números inteiros, que não é nada além desse *Um*. (SXIX: 1971-72a, p. 93)

Optamos, no entanto, por não apresentar a problemática por esse viés, baseados na compreensão de que se tratava, na ocasião, de uma discussão em gestação que encontrará uma definição formal e matemática mais tarde, em *O Aturdido*, por meio do conceito de limite. Adicionalmente, se o esforço de Lacan nas fórmulas da sexuação orbitava ao redor de sua escrita matemática – no sentido de que só por meio dela seria possível apresentar o real em jogo na inexistência da relação sexual –, cabe em nosso propósito privilegiar formas mais

27. Desenvolvimentos específicos sobre a questão serão encontrados, em especial, nas sessões 9 e 10 do seminário ...ou pior. Para uma discussão ampla, ver Dunker, aula de 9 de junho de 2011 do Seminário Aberto Sobre a Obra de Jacques Lacan, editada em 2013 para circulação interna sob o título “A estrutura da demanda”.

afins a esse campo. Não consideramos aqui a teoria como uma “evolução”, na qual o posteriormente apresentado é melhor ou mais desenvolvido do que as reflexões anteriores; antes, a escolha por esta apresentação do problema diz mais respeito ao foco de análise que precisa a questão a partir da lógica dos quantificadores.

Feita essa ressalva, cabe agora retomar nosso percurso a partir de uma leitura que toma os desenvolvimentos ligados ao homem como método de análise das fórmulas da sexualização. Propomos a enunciação de um primeira questão problemática: a correta expressão formal da exceção do pai da horda de *Totem e tabu*, $\exists!x. \neg \Phi x$, não é equivalente à particular afirmativa que compõe com coerência a parte superior das fórmulas, $\exists x. \neg \Phi x$. Mais do que isso, partindo de $\exists!x. \neg \Phi x$ não se chegará à inovadora formulação ‘não todo’, pois fica impedido que haja diferença entre particular máxima e mínima, posto que desaparece a ambiguidade da língua natural presente em *alguns*, e o critério de indecidibilidade do universal afirmativo fica vetado.

E aqui manifestamos nossa discordância com a leitura de Le Gaufey (2007, p. 131), quando este afirma que “Lacan, ainda que dando o exemplo do pai totêmico, não incorre em tal confusão [entre proposição particular e singular], posto que considera adequado chamar este $\exists x. \neg \Phi x$ de *abomenozum*”. Parece-nos que uma leitura atenta do seminário XVIII demonstra que *Totem e tabu* não é, em absoluto, um *exemplo*, senão a própria base daquilo que começa claramente a ser proposto em termos dos quantificadores como fórmulas da sexualização. Seja ao reduzir o Édipo a um mero desdobramento do primeiro mito, seja ao afirmar que este funda o estatuto do homem, Lacan apoia-se tão firmemente em *Totem e tabu* para compor seu esquema formal que chega a afirmar que, “tal como se enuncia não mais no nível trágico, com toda sua flexibilidade sutil, mas no enunciado do mito de *Totem e tabu*, o mito freudiano, é a equivalência do pai morto e do gozo. Eis

o que podemos qualificar do termo de um operador estrutural” (SXVII: 1969-70, p. 140). Por fim, a escolha desse mito é fundamental para as fórmulas, pois, diferentemente do que teria sido banido em Édipo, há no primeiro o *gozo*, e o que estaria em jogo nesses desenvolvimentos de Lacan é, justamente, dar ao registro do Real o seu peso – efetuado nas fórmulas da sexuação justamente a partir da noção de gozo, que, ainda que excluído do discurso, pode ser escrito. Defendemos, portanto, que *Totem e tabu* é a base radical das fórmulas da sexuação, seja em seu patamar superior – pai excluído –, seja em seu patamar inferior – mito que dá ao gozo seu estatuto devido.

Um segundo ponto referente a essa relação entre o mito e as fórmulas da sexuação diz respeito ao potencial crítico do binarismo. Se a subversão da lógica aristotélica – que permitiu a Lacan propor uma relação entre particular e universal livre das armadilhas do indispensável binarismo linguístico do simbólico – sustenta-se formalmente, como lidar com a base antropológica de *Totem e tabu* neste contexto? É importante marcar que estas pontuações, de forma alguma, visam a uma crítica ao texto freudiano: nossa análise buscou no mito especificamente os aspectos valorizados por Lacan e nossa crítica incide na transposição destes para seu correlato formal. Para além do risco de ler Freud lacanianamente, a importância e riqueza desse texto dentro do arcabouço teórico próprio a Freud foge de maneira contumaz a nossa proposta inicial.²⁸

Diferentemente de um exercício realizado por Lacan a partir do Complexo de Édipo, onde o pai, a mãe e o sujeito são pensados a partir de funções e posições, a maneira pela qual *Totem e tabu* sustenta as fórmulas da sexuação toma os homens e mulheres do mito como correspondentes daqueles

28. Cabe aqui a pontuação de que *Totem e tabu* é um mito em todos os sentidos, masculino. A exclusão das mulheres como sujeitos do mito é uma porta aberta a uma torrente de críticas, que optamos por não empreender posto que nosso exercício é demonstrar que mesmo antes de uma relação (assimétrica, heteronormativa, naturalizada e objetificante) com o feminino, o que é compreendido como masculino já é problemático em si.

que estariam de um lado ou do outro das fórmulas. Se a operação entre os quantificadores nos libertaria do binarismo, a transposição do que é concretamente compreendido como homens e mulheres, do mito para as fórmulas, é possível e problemática. Mais ainda: no mito a relação entre homens e mulheres é pensada a partir de relações objetais – seja a relação interdita entre irmã-irmão, seja a relação mãe-filho, ou aquela do pai primevo que tinha todas como *objeto*. Esta modalidade de relação sexual é justamente aquela que será negada pelas fórmulas da sexualização. Enfim, poderíamos continuar a enumerar outras questões a respeito dessa aproximação não formal, que, por fim, parecem orbitar ao redor de apenas uma, muito pertinentemente trazida por Ayouch (2012): *o pai da horda primitiva é já sexuado*. Assim, como basear um modelo, seja de inexistência da relação sexual, seja de incomensurabilidade entre dois sexos, a partir de um mito que o nega? Pode um mito que busca uma base universal para o tabu do incesto, e portanto para a civilização humana, sustentar uma formulação que critica o universal?

Como demonstração, os ecos de tal fundamentação antropológica podem ser lidos de maneira clara, na pena de Lacan, através da qual lemos, por exemplo,

De todo modo, não há senão dois, os homens e as mulheres, diz-se, e nos obstinamos a acrescentar aí os auvernenses! É um erro. No âmbito do real, não há auvernenses. Isso de que se trata de sexo, é do outro, do outro sexo, mesmo quando se prefere o mesmo. (SXIX: 1971-72b, p. 94)²⁹

29. Lacan faz aqui referência à população que habita a região de Auvérnia – que fica no centro geográfico do país, nem à direita, nem à esquerda – cuja língua falada ainda hoje é uma variação do provençal. A nós nos parece que o comentário refere-se ao caráter fronteiriço dos auvernenses, incompatível com a dualidade de homens e mulheres. Coincidência ou não, a Auvérnia é uma região de vulcões. Seriam para Lacan os “sem sexo” tão explosivos? Lembremos, por fim, que historicamente os auvernenses que habitam Paris foram considerados pelos cidadãos como uma população marginalizada.

Por fim, ao pensar popperianamente, as duas formas de pertencimento à lei fálica assim como as duas modalidades de gozo delas decorrentes, precisariam respeitar os objetos que as permitiram pensar? Dito de outra forma, se o desenvolvimento e a autonomia da matemática só foram possíveis ao se descolar do cálculo geométrico, não seria o caso de tomarmos as fórmulas da sexuação sem as amarras problemáticas que as noções de homem e mulher trazem?

Lida nessa chave, a contribuição lacaniana explode de possibilidades de operação: seja no campo clínico, onde a unidade de análise de fenômenos pode deixar de ser a identidade sexual, possibilitando a potencial redescritção que as fórmulas trariam aos polos de alienação e separação, seja no campo político, onde os debates em filosofia buscam ainda uma saída ao problema posto pela aporia entre normatividade e contingência, determinação e indeterminação e assim por diante.

No entanto, antes da aplicação de uma radicalidade dessa natureza às fórmulas da sexuação, há ainda uma última questão a ser formulada. Compreendemos que a negação de *Totem e tabu* não implica o abandono radical de toda e qualquer busca de fundamentação das fórmulas da sexuação. Se o traço antropológico que Lacan recorta do mito freudiano é problemático, algum outro *background* serviria às fórmulas da sexuação?

Na lição de 16 de junho de 1971, a última do seminário XVIII, intitulada por Miller *Do mito forjado por Freud*, Lacan dará prosseguimento às suas formulações referentes ao gozo a partir de textos freudianos, o que abrirá caminho para os dois seminários empreendidos no semestre seguinte. Destacamos uma reflexão que merece peso, dado que Lacan questiona-se e apresenta uma ambiguidade possível do texto freudiano:

Decorre daí que, em uma espécie de inversão respectiva, todo discurso possível só apareceria como o sintoma que, no interior da relação sexual e em condições que, como de costume, reportamos à Pré-História, os domínios extra-

-históricos, facilita, dá uma espécie de sucesso ao que poderia se estabelecer de artificial, de suplência ao que falta, e que está inscrito no ser falante. Mas isso se dá sem que possamos saber se é por ele, ser falante, que as coisas são assim, ou se, ao contrário, é pelo fato de a origem estar em que a relação não é falável que é preciso para todos os que habitam a linguagem, que se elabore aquilo que possibilita, sob a forma da castração, a hiância deixada no que, no entanto, é biologicamente essencial à reprodução desses seres como vivos, para que sua raça continue fecunda. (SXVIII: 1971, p. 156; trad. modificada)

Ora, se a extra-historicidade presente na fundamentação lacaniana das fórmulas da sexualização apresenta-se como problemática, a passagem mostra que ela não seria uma leitura necessária. Assim, retomando o que pôde ser desenvolvido acerca da noção de homem nos seminários que antecedem a construção das fórmulas da sexualização, foi visto que este pode ser compreendido como uma *criação do discurso*, que é passível de um processo de *formação* e que seria, afinal, um semblante. Se tomadas na qualidade de contribuições para a noção de homem, trata-se de pontuações interessantes, mas que não nos permitem pensar um modelo bem desenvolvido como aquele das fórmulas da sexualização.

Por outro lado, elas nos permitem encontrar uma legitimação no próprio Lacan, em um momento imediatamente anterior de seu ensino, para uma proposta de fundamentação das fórmulas da sexualização a partir de outra matriz que não incorra nas mesmas limitações impostas por esta via de interpretação do mito freudiano. Caso tomemos o que foi aqui apresentado sobre a noção de homem entre 1967 e 1970 não como conteúdo, mas como possibilidade de análise da relação entre sujeito e o momento histórico que suporta seu nascimento, proporemos que a fundamentação mais precisa das fórmulas da sexualização não se encontra em um modelo antropológico, mas pode ser localizada na *História*.

A MASCULINIDADE NO OCIDENTE: UM RECORTE HISTÓRICO

Tudo o que é histórico é contingente, pois justamente pelo fato de acontecer, de se tornar histórico, recebe o seu momento de contingência, pois a contingência é precisamente o único fator de tudo o que vem a ser.

Søren Kierkegaard

A História nada mais é do que uma fuga da qual só se narram os êxodos.

Jacques Lacan

ATÉ AQUI, buscamos apresentar algumas questões à leitura lacaniana de *Totem e tabu*, especificamente no que diz respeito à fundamentação do lado *homem* nas fórmulas da sexualização. Observamos igualmente que, ao tomar a noção de homem como guia de leitura, foi possível verificar indícios, no próprio percurso lacaniano, de uma análise das diferenças sexuais que considerasse a História não como epifenômeno de valor demonstrativo, mas como um campo de fundamentação.

Dessa forma, apresentaremos a partir de agora desenvolvimentos que podem ser reunidos sob o que chamaremos de uma *história da masculinidade no Ocidente*. Tendo como intui-

to um retorno às fórmulas da sexuação, nosso exercício consistirá em buscar, em alguns momentos específicos da História, modelos de representação do homem.

Ainda assim, cabe apontar que, para a tradição francesa, a *virilidade* é um tema bastante frequente, que de maneira geral faz referência a comportamentos que não se resumiriam à masculinidade, mas ligados à bravura, demonstrações de heroísmo e domínio das emoções. Tal modelo teria atingido seu ápice no século XIX e entrado em crise no início do século XX. Já a história da *masculinidade* – termo que, aliás, adquire força a partir deste crepúsculo – faz referência a um campo de estudos majoritariamente anglo-saxão, conceitual e politicamente ligado à história das mulheres e ao feminismo, podendo inclusive ser considerado como uma de suas vertentes.³⁰ Nosso percurso apoia-se em ambos os domínios não por ignorar suas diferenças, mas antes por entender que, seja compreendido como virilidade ou masculinidade, esse conjunto de características ideais deve ser lido necessariamente através do que, em cada momento histórico, é o ideal ôntico do homem universal. E, ao menos nisso, franceses e americanos estão de acordo.

Igualmente, mais do que nos preocupar com uma possível discussão entre ruptura e continuidade nas diferentes formas dos homens e mulheres conceberem um ideal de masculinidade ao longo das eras, nos será aqui central pontuar a tensão existente entre esse ideal viril e a própria noção de homem como entidade, localizada seja no *zoon politikon*, no rei Germânico, no cavaleiro medieval, no *cogito* cartesiano ou no europeu etnocêntrico. Dito de outra forma, buscaremos empreender um movimento que resulte em uma paralaxe na qual a masculinidade possa ser enxergada de um ângulo diferente daquele que a sobrepõe à humanidade.

30. Para uma representação gráfica que demonstra a explosão de citações à masculinidade em relação à virilidade em trabalhos de língua inglesa a partir dos anos 1950, ver <http://goo.gl/G7R03V>.

2.1 | A HISTÓRIA EM LACAN

É preciso, no entanto, pontuar que as simples indicações – mais inferidas do que diretas – que conduzem a uma tal interpretação da noção de homem em Lacan são insuficientes para justificar uma análise histórica de forma tão direta. Assim, antes de iniciarmos nosso percurso, será necessário apresentar algumas passagens que localizem o possível uso da História no corpo teórico lacaniano e no recorte cronológico escolhido de seu ensino. Longe de empreender um debate extenso sobre a concepção e o uso que Lacan faz da História, nosso exercício aqui será apenas mostrar que essa dimensão não era desconhecida e não estava submetida necessariamente a uma antropologia ou a uma lógica pré-existentes. Uma tentativa desta natureza não pode ignorar que, para dialogar – em geral discordando – com seus contemporâneos, Lacan lançará mão de muitas referências ao pensamento da Antiguidade Clássica. O que não significa um desprezo pelo motor da História, mas, pelo contrário, uma tentativa de resgatar outras possibilidades de leitura que teriam sido perdidas ao longo dos séculos, podendo agora ser retomadas em seu potencial crítico.

A questão da História é verdadeiramente problemática em Lacan, uma vez que durante muito tempo em seu ensino o estruturalismo foi evocado – por meio da linguística, mas também da antropologia – como campo forte de fundamentação para sua teoria do sujeito. A partir dos anos de 1970, serão a matemática, a lógica e a topologia que aparentemente ocuparão esta função. O leitor deve ter em mente, no entanto, que essa divisão não é absoluta e pode ser lida apenas como forma de revisitar as mesmas questões e descrever problemas sob um novo ponto de vista. Mais ainda, as referências à linguística – ainda que de forma menos frequente – continuarão presentes durante todo o ensino de Lacan, ao passo que, retroativamente, paradoxos lógicos poderão ser localizados em seus primeiros seminários.

Que lugar a História poderia ocupar entre dois polos aparentemente tão avessos ao horizonte de contingências por ela aportado? Haveria algum modelo que flertasse com esses dois campos privilegiados de fundamentação formal? Para não estendermos demasiado esta discussão, para Lacan (SXVI: 1968-69, p. 36; trad. modificada)

Aí se situam o necessário e o contingente no discurso. É por essa razão que não vejo bem em que a referência estrutural desconheceria a dimensão da História. A questão é simplesmente saber de que História estamos falando. A História, tal como incluída no materialismo histórico, parece-me rigorosamente conforme às exigências estruturais.

A afirmação ganha mais peso ao situarmos seu antecedente: Lacan refletia sobre a importância, para a psicanálise, de espíritos formados em *lógica matemática*, mas alerta que, mesmo que liguemos retroativamente a existência de um sujeito à lógica de um discurso matemático, devemos reconhecer que, desde a emergência deste, houve mudanças e não se trata mais das mesmas consequências de discurso de outrora. Assim, nos parece emblemático que nessa passagem a História surja como uma espécie de chancela, ligando estrutura e lógica matemática.

Não nos esqueçamos do contexto dessa evocação. Trata-se do primeiro seminário preparado após os eventos de maio de 1968: com fortes referências a Marx, e em um não tão frequente exercício de reconhecimento de autoria, a noção de mais-de-gozar é tributada a reflexões empreendidas por Lacan a partir das contribuições de Althusser (SXVI: 1968-69, p. 30).

De toda forma, os aportes do materialismo histórico não vêm ao auxílio de Lacan e sua reformulação do objeto *a* de maneira pirotécnica, ou apenas à guisa de exemplo. Ao contrário, o mais-de-gozar não é condição para o surgimento da

mais-valia no mercado, mas “é mais do que provável que o aparecimento da mais-valia no discurso tenha tido como condição a absolutização do mercado. É difícil conseguir separar esta última do desenvolvimento de alguns efeitos de linguagem, e foi por isto que introduzimos o mais-de-gozar” (SXVI: 1968-69, p. 37). Ainda no mesmo ano será afirmado que o analista é sintoma de uma certa incidência na História ou, dito de outra maneira, que “o que é descoberto num efeito de discurso já apareceu como efeito de discurso na História” (SXVI: 1968-69, p. 45; trad. modificada).

Começa assim a ser apresentada de maneira mais clara uma utilização da História que a dote de certa primazia – ou no mínimo anterioridade – em relação a processos de efeito de sujeito. Nesse sentido, já não nos causará tanta surpresa afirmações como a de Lacan em uma entrevista a Paolo Caruso: “Sou um historicista mais radical que muitos que se proclamam a si mesmos como tais.” (Caruso, 1966, p. 119). Mais do que afirmar que não há sujeito a-histórico, seria possível nesse momento do ensino de Lacan encontrar pistas que nos permitam dar um passo a mais e defender que, em alguma extensão, a História, em sua articulação com os discursos, determinará o sujeito da experiência psicanalítica?³¹ Vejamos se a evocação da História é feita em outros contextos.

Ainda que localizando a gênese daquilo que poderá ser no meado teoria dos quatro discursos já no seminário XVI, é apenas no seminário seguinte que a montagem dos matemas dos discursos será apresentada, mesmo que pequenas modificações sejam localizadas até o seminário XX. Ao contrário da constante evocação de Marx, por meio da mais-valia, nas primeiras

31. O que contrasta com uma perspectiva anterior em Lacan, quando se lê, por exemplo, que “a posição do Nome-do-Pai como tal, a qualidade do pai como procriador, é uma questão que se situa no nível simbólico. Pode materializar-se sob diversas formas culturais, mas não depende como tal da forma cultural, é uma necessidade da cadeia significante” (SV: 1957-58, p. 187). Essa observação foi gentilmente sugerida por Rafael Kalaf Cossi, em comunicação pessoal de junho de 2013.

sessões do seminário *de um Outro ao outro*, no *o avesso da psicanálise* a referência maior será a Hegel, a partir da dialética do senhor e do escravo no discurso do mestre. É por meio deste discurso radical que Lacan (SXVII: 1969-70, p. 19; trad. modificada) retomará um de seus conhecidos aforismas:

Mas é um fato, determinado por razões históricas, que esta primeira forma – a que se enuncia a partir desse significante que representa um sujeito junto a outro significante – tem uma importância toda particular, na medida em que, nisso que vamos enunciar este ano, ela se tachará, entre as quatro, como sendo a articulação do discurso do mestre.

Mais do que o fundamento do discurso *princeps*, do mestre, a própria montagem e a ordem entre os discursos não será determinada linguística, lógica ou estruturalmente. Antes, os quatro discursos seriam “instaurados numa certa ordem, a qual, é claro, só se justifica pela História” (SXVIII: 1971, p. 151; trad. modificada).

Não ignoramos que a explícita ligação entre a teoria dos discursos e dialética hegeliana abra muitas questões para o tipo de História que está em jogo, em especial na construção da tensão ou síntese entre uma leitura da Filosofia da História de Hegel e a inversão operada pelo materialismo dialético em Marx. No entanto, nossos propósitos parecem nos aproximar mais do segundo modelo, em especial pelas diversas referências feitas por Lacan a essa abordagem histórica. De toda forma, se parte dos operadores teóricos, aforismas e construções conceituais serão por Lacan revisitados a partir do prisma dos discursos, pouco a pouco torna-se possível inferir que ter a História não apenas como exemplificação ou demonstração, mas como razão primeira do tipo de sujeito que se produz na modernidade e de que se trata em psicanálise, é uma leitura mais do que convidativa: é no mínimo prudente.

O próprio Lacan, já no seminário XVIII (1971, p. 27), denunciara o idealismo em uma passagem que, apesar de longa, nos parece extremamente clara quanto ao seu apego à História:

Se há alguma coisa que eu sou, está claro, é que não sou nominalista. Quero dizer que não parto de que o nome seja uma coisa que se chape assim no real. E é preciso escolher. Quando se é nominalista, é preciso renunciar completamente ao materialismo dialético, de modo que, em suma, a tradição nominalista, que é, propriamente falando, o único perigo do idealismo que pode produzir-se num discurso como o meu, fica evidentemente afastada.

É necessário apontar aqui que o recurso ao materialismo dialético traz uma justificativa a mais, não presente nas argumentações anteriores, que tinham a fundamentação histórica como objetivo. Aqui, o materialismo histórico vem ao auxílio de uma aporia do nominalismo, a saber, aquela de excluir a dimensão do *real*. Não é demais lembrar que é nesse momento do ensino de Lacan que o registro do real ganhará cada vez mais destaque, em um movimento análogo àquele observado nos anos 1950 com o simbólico. A História, mais uma vez, se faz presente em um registro positivo, ligado a problematizações de questões teóricas contemporâneas em seu ensino. Em outra passagem no mesmo seminário, ao comentar os ritos de iniciação e práticas de aborígenes australianos, a argumentação de Lacan (SXVIII: 1971, p. 157; trad. modificada) não apenas ignora a via da antropologia, como critica a tendência de “repelir [tudo que podemos ter vontade] para a Pré-História”. Essa afirmação nos convida a iniciar nosso percurso pela história da masculinidade que deverá nos servir como modelo alternativo de leitura das fórmulas da sexualização.

Um pouco mais tarde, em sua conferência em Genebra sobre o sintoma, Lacan (1975, p. 1711) chegará a criar um

neologismo que reforça a ideia de que a psicanálise não é um idealismo, mas antes um “*moterialismo*”, um materialismo da palavra [*mot*, em francês]. O mesmo espírito animará a resposta de Lacan a estudantes de filosofia que o inquiriram sobre a relação entre a teoria da linguagem e o marxismo: “O mínimo que vocês podem me atribuir, no que concerne à minha teoria da linguagem, é, se isso lhes interessa, que ela é materialista.” (1966, p. 216).

Convém aqui abrir um pequeno parêntesis, que nos mostrará que tais relações de Lacan com o materialismo dialético não são alheias a um dos núcleos de nossa argumentação, referente ao estatuto desse *algum* para o sujeito falante. Barbara Cassin, filóloga helenista, ao comentar o *Aturdito*, apresenta a enigmática construção por Demócrito da partícula grega *den*, que seria “o nome do átomo, quando já não pode ser confundido nem com o ser da ontologia, nem ser tomado como um corpo elementar da física.” (2010, p. 49) Mais à frente, “O *den*, com efeito, só pode ser pensado depois do um, como operação subtrativa, e não como procedência, furada ou não. (...) Um vestígio da negação do um, da identidade, do ente.” (p. 50-51). Longe de retornarmos à argumentação lógica do capítulo anterior, pontuemos apenas que a discussão sobre o *den* é bastante próxima daquela na qual nos encontramos ao tencionar a exceção que funda a regra do homem. Nesse sentido, vejamos o que Lacan diz a respeito, dando prosseguimento justamente à ideia da inexistência da relação sexual e do um “engodo da verdade” da mulher:

Demócrito, com efeito, presenteou-nos com o *atomos* do real radical, ao elidir o “não”, *me*, mas em sua subjuntividade, ou seja, no modal cuja consideração a demanda refaz. Com o que o *den* foi realmente o passageiro clandestino [*clandestin*] cuja morte [*clam*] cria agora nosso destino [*destin*].

Não mais materialista nisso do que qualquer pessoa sensata, eu ou Marx, por exemplo. (1973, p. 496).³²

Assim, no que concerne a estrutura do aturdimento sexual de lalíngua, é Marx que surge como referência, tão sensata e materialista quanto o próximo Lacan! Não nos surpreenderia que no mesmo texto tivesse espaço uma passagem como a seguinte: “É esta a miséria dos historiadores: só poder ler o sentido ali onde não lhes resta outro princípio senão valerem-se dos documentos da significação.” (1973, p. 481-482).

A partir dessa espécie de ressalva de Lacan, que considera ingenuamente a História como uma mera coletora de documentos, uma pontuação precisa ser feita antes de prosseguirmos. O estilo ensaístico, oral e muitas vezes hermético de Lacan não permite que circundemos suas referências de forma a poder afirmar com exatidão do que aí se trata, o que vale para diversos conceitos e noções. Com a História não seria diferente: defender (ou criticar) a “História”, o “materialismo histórico”, o “materialismo dialético” é muito pouco para que se saiba exatamente o que estaria, ou poderia estar em jogo. No entanto, ao lembrarmos que o marxismo evocado por Lacan declaradamente vem da leitura estruturalista de Althusser, aqui nos permitiríamos concordar com a análise de Foucault (1969, p. 72): “Althusser questionou a filosofia do sujeito, porque o marxismo francês estava impregnado de um pouco de fenomenologia e um pouco de humanismo e porque a teoria da alienação fazia do sujeito humano a base teórica capaz de traduzir em termos filosóficos as análises político-econômicas de Marx.”. Ora, não é justamente contra essas concepções que a teoria lacaniana do sujeito irá estruturar-se?

Lacan, aliás, terá críticas que se aproximam muito às de Foucault no que diz respeito ao humanismo e à fenomenologia de base existencialista. Tendo em vista que o interesse

32. A tradução utilizada aqui foi aquela realizada por Claudia Berliner no já citado trabalho de Cassin.

de Lacan no materialismo histórico não nos parece ligado à antropologia marxista, tampouco à questão da luta de classes, nem ao horizonte de fim da História que Marx teria – mesmo operando a inversão entre a casuística do material e do ideológico – “herdado” de Hegel, nos parece que ele pode ser, antes, localizado em um sistema histórico que, até o momento, melhor lidava com a tensa relação entre o necessário e o contingente (SXVI: 1968-69, p. 36).

Assim, acreditamos que uma análise histórica de viés foucaultiano

rompa com uma sujeição da história a uma subjetividade (a razão, a Humanidade) que garantiria, acima de tudo, sua unidade e seu sentido. Deste ponto de vista, Foucault se opõe à fenomenologia e às diferentes concepções, mais ou menos hegelianas, da filosofia da história. A Arqueologia, nesse sentido, quer romper com a história linear, progressiva, unitária e totalizante de uma razão que, desde sua origem, se encaminha para o seu acabamento na forma da realização. (Castro, 2009, p. 204).

É defensável, deste modo, que tal forma de pensar o método histórico seja bastante afim ao recorte específico de uso da História feito por Lacan que optamos por apresentar aqui, mesmo que o psicanalista francês não tenha feito referências a uma historiografia foucaultiana – que por diversas razões pôde emergir como tal apenas após a morte dos dois autores. Sem, de forma alguma, estender essa aproximação a outras discussões, nos parece que Foucault e Lacan têm críticas sérias ao sujeito do conhecimento (Dunker, 2012) que – tanto em Descartes quanto na fenomenologia (e até mesmo na psicologia) – subjaz, silencioso, na ideia de *homem*.

Retomando enfim nosso escopo, devido à relevância no campo e à profundidade interpretativa das reflexões de Foucault sobre as práticas sexuais entre homens na Grécia antiga, uma análise baseada nos volumes II e III da História da Sexua-

lidade seria tanto convidativa quanto bem-vinda. No entanto, ao visitar o texto foucaultiano, uma distinção logo se mostrou importante.

Foucault (1984, p. 203) empreende uma análise do uso dos prazeres entre homens na Antiguidade Grega, denunciando a inadequação da interpretação daquela sociedade como “tolerante” à “homossexualidade”. Em primeiro lugar, a homossexualidade como compreendida atualmente – tendo para o autor francês, inclusive, uma “data de nascimento”, quando da publicação do artigo de Westphal sobre as “sensações sexuais contrárias” –, traria a marca de uma espécie de identidade, “uma androginia da alma, um hermafroditismo interior” (Foucault, 1976, p. 51). Ao contrário, o que se se experienciava na Grécia seria mais próximo da sodomia como *prática*, descolada seja de uma essência, seja da ideia de duas naturezas distintas de desejos ou pulsões (Foucault, 1984, p. 205). Portanto, pensar a virilidade grega a partir da homossexualidade seria problemático, pois “a linha de separação entre um homem afeminado e um homem viril não coincide com a oposição entre homo e heterossexual” (Foucault, 1976, p. 99). Ao realizar tal tentativa, incorreríamos no erro de ler a virilidade com as lentes modernas, aproximando-a demasiado de identidades sexuais.

Quanto à tolerância, o exercício de Foucault mostrará que esta é uma categoria de leitura da nossa cultura, não aplicável a como os antigos geriam sua sexualidade. Desse modo, às descrições do uso dos corpos gregos seguirá uma espécie de comparação ou leitura possível do mesmo fenômeno em nosso tempo. Compreendemos que esse recurso visaria a discriminar a maneira pela qual nossa episteme concebe o passado e o que desse passado a ela escaparia. Marcamos que essa leitura tem como objeto a distinção entre o desejo, o objeto e a pulsão, por um lado, e o uso dos prazeres, por outro. Assim, ainda que o tema da virilidade compareça no texto, ela não serve diretamente a nossos propósitos, senão pelo método apontado.

Nosso exercício será, então, pautado pela tensão não entre desejo e uso dos prazeres, mas entre a virilidade e a humanidade de forma geral.

No entanto, nossas principais referências estão apoiadas fortemente na tradição foucaultiana. Seja pela vertente anglo-saxã, *Masculinity in the Modern West*, de Forth, e o *Inventando o Sexo*, de Laqueur; seja pela retomada de uma perspectiva mais geral que a micro-histórica teria deixado de lado a partir da coletânea em três tomos da *História da Virilidade*, de Corbin, Courtine e Vigarello. Este trio, aliás, afirmará que essa coletânea seria uma espécie de continuação da *História do Corpo*, importante publicação na área que, de acordo com Pinheiro Lima, Silva e Marconi (2009),

ultrapassa os propósitos da história tradicional e dialoga com o projeto arqueogenealógico de Foucault ao definir o papel do historiador como aquele que tenta perceber como se realizam as combinações de crenças e convicções que, em última instância, determinam as práticas sociais.

Ainda que cientes dos limites e das aproximações provavelmente demasiado rápidas entre concepções distintas de História, é importante lembrar que buscamos aqui apenas um denominador comum mínimo que possibilite algum debate com o vasto campo da História, e não a defesa ou a proposição radicais do tipo de abordagem historiográfica que melhor serviria aos propósitos lacanianos entre 1967 e 1973. Assim sendo, é tempo de iniciar esse percurso.

2.2 | A VIRILIDADE DOS GREGOS AOS FRANCOS

Conforme Maurice Sartre (2011, p. 19), estudioso da Antiguidade Grega, “O discurso grego sobre a virilidade, ou seja, o conjunto de traços e comportamentos próprios a um homem, compete mais à construção ideológica do que à ob-

servação antropológica”. Assim, deve-se lembrar, de partida, que as imagens de virilidade deixadas pelos gregos devem ser tomadas com certa cautela, já que uma leitura atenta mostra as ambiguidades desse que poderia ser compreendido como um modelo coerente ou instável.

Assim, o que chega a nossos dias como algo próximo à masculinidade, pode ser localizada a partir da noção grega de *andreia* – e sua correspondente latina *vir* –, que veio a designar no Ocidente o mais puro, o mais perfeito do masculino. Se atualmente o viril parece ser automaticamente remetido ao corpo masculino, a uma postura do macho quase indissociável de seu correlato corporal, a noção de *andreia* para os gregos é um quadro de valorização: a possui quem se localiza no polo da valentia, do caráter guerreiro e da força. Mulheres, poderiam, por exemplo, manifestar *andreia* (Sartre, 2011, p. 20).

Desta forma – como igualmente nos lembra Laqueur (1992) –, o que poderia ser considerado “gênero” em épocas pré-modernas não é nada ligado ao sexo corporal, mas antes a comportamentos e virtudes: Heródoto, por exemplo, não temia classificar Artemísia de Halicarnasso como viril, devido a sua perspicácia guerreira na Segunda Guerra Médica. Mesmo no outro polo de manifestação pública da *andreia*, a política, Aristófanes reconhece, na estranha situação de mulheres governarem a cidade, uma *andreia* real. Surpreendentemente, o maior representante da comédia grega relata tal fato de maneira não sarcástica (Sartre, 2011, p. 21).

Mas, ainda que o caráter da virilidade na Grécia tivesse tonalidades sociais, a estrita separação entre os sexos era notável, e iniciava-se na educação. A formação do homem nesse contexto era guiada pelo desenvolvimento intelectual e físico no indivíduo – em que pese, evidentemente, às peculiaridades de cada cidade-estado, visível na polaridade conhecida entre Esparta e Atenas. Se na primeira visava-se à formação de um guerreiro completo, a última descola a *andreia* de seu contexto militar, “e valoriza outros aspectos do comportamento

masculino, como o domínio da fala política, outra forma de dominação viril” (Sartre, 2011, p. 33).

Mesmo sendo a educação formal diferentemente institucionalizada em cada cidade-estado, a passagem da infância à adolescência e, por sua vez, à idade adulta era concebida em toda Grécia não como uma questão de simples maturidade sexual, mas também de ritos coletivos. Se as relações homoeróticas e os travestismos compunham as práticas de inversão que marcavam o período de iniciação, é importante sublinhar que elas estavam submetidas a enquadres normativos e, por vezes, legais bastante definidos.

Os rapazes deveriam, durante certo período, comportar-se inversamente ao que se esperava deles como cidadãos. Assim, antes de uma integração no grupo dos homens, era necessária uma espécie de viagem a um mundo onde a feminidade e, portanto, o ardil e a fraude seriam a regra. Notemos, igualmente, que nos menos frequentes relatos de iniciação feminina – por exemplo, em Creta – as moças eram enfeitadas com uma barba postiça. “O desvio através do outro sexo não era reservado aos homens” (Sartre, 2011, p. 37).

Para os rapazes, tratava-se de uma jornada rumo à consolidação da *andreia* individual por meio de uma necessária passagem por práticas homoeróticas, que não eram consideradas menos viris, mas antes constitutivas do homem adulto. Localizado por Badinter (1993, p. 116) no campo da *pedagogia homossexual*, esse dispositivo de masculinização era marcado por diversas recomendações, dentre as quais: uma diferença de idade sensível, mas não muito grande, entre parceiros; a hierarquia marcada entre o erasta e o erômeno; a não disparidade entre as classes sociais.

Diferentemente do que irá constituir-se como a repulsa e o medo de uma espécie de contaminação degenerescente da feminidade entre os homens – a partir da invenção da categoria da homossexualidade – no século XIX, a culpabilização no contexto grego era ligada à *fixação* nesse modelo, não à

sua *existência*. Assim, um erasta de mais de quarenta anos, um erômeno com mais de dezenove, ou a inversão na dominação esperada do primeiro em relação ao segundo, delataria uma falta de domínio dos próprios desejos em um contexto onde um dos signos da virilidade é permanecer mestre de seus prazeres e paixões. *Andreia* é, assim, não uma masculinidade pura ou radical, alheia a qualquer tipo de inversão, mas antes uma disposição moral de controle de destino das paixões – antes de tudo, construída por meios feminizantes e possível de ser vivenciada plenamente apenas a partir de uma idade de maturidade, por volta dos trinta anos.

Tal primazia do controle contrasta com um ideal de virilidade ligado à violência pura ou à potência e irrefreabilidade sexual. Como atestam os vasos e algumas pinturas deixadas, a ilustração de órgãos sexuais pequenos sugeria uma boa educação daqueles representados: a obscenidade no mundo grego não estava ligada à nudez, mas antes a ereções públicas ou glândulas descobertas (Sartre, 2011, p. 43). Daí que tais representações seja tão comuns junto aos sátiros, nas comédias; e daí o choque representado pela defesa da masturbação pública de Diógenes.

Um interessante detalhe – que fará contraste com o observado séculos mais tarde – é que, por mais que tal retrato possa ser formado acerca da virilidade nas representações e costumes gregos, ele raramente é afirmativamente positivado. Os textos que consagram a superioridade masculina em geral o fazem muito mais diminuindo o feminino do que exaltando o masculino. Certamente a representação dos sexos constituiu-se a partir de sua oposição, mas o interessante aqui é que o discurso de “desvalorização das mulheres se revela mais fácil de sustentar e desenvolver do que a construção de um modelo de virilidade fundado sobre os valores masculinos positivos” (Sartre, 2011, p. 43).

Tal desvalorização será nuançada pelos romanos, que, influenciados pela cultura etrusca, concediam à mulher “um

estatuto significativamente superior àquele da mulher grega” (Thuillier, 2011, p. 109). Ainda assim, tratava-se de uma sociedade igualmente desigual, mas cujo rejunte ideológico da virilidade trazia mais rachaduras do que o grego. Aqui nos interessa menos traçar um panorama geral da virilidade romana do que pontuar de que forma o homem romano sentia-se ameaçado pela virilidade dos bárbaros, figuras que aos seus olhos transitaram de vizinhos a invasores e, por fim, acabariam por estabelecer raízes por quase toda a Europa.

Do ponto de vista da História Geral, as invasões bárbaras constituíram o movimento de assimilação, predominantemente violento, que se seguiu à desintegração do Império Romano, tendo como resultado quase um milênio de obscurantismo ocidental, sintetizada na expressão “Idade das Trevas”. De acordo com essa visão, a figura do bárbaro é aquela situada sempre na fronteira entre Estado e civilização, visando a incendiá-la e destruí-la, não sendo um vetor de intercâmbio, mas de dominação. No entanto, para Foucault, tal concepção só é possível e faz parte do discurso histórico ao criar a figura do selvagem, por volta do século XVIII, em contraposição àquela do bárbaro (Castro, 2004, p. 51). Aqui começa a esboçar-se uma resposta a Lacan, já que o historiador não é necessariamente refém da significação: a partir da revolução historiográfica representada pela Escola dos Anais e mais tarde por Foucault, todo documento histórico terá seu valor de verdade a partir de uma interpretação que não se exclui e considera a significação do documento a partir do conjunto de arquivos aos quais aquele texto se relaciona, não impondo necessariamente suas categorias – do presente – em sua interpretação.

Assim, é importante ter em mente que a ameaça representada pelos bárbaros à virilidade dos romanos não é por estes sentida como aquela do aniquilamento e da destruição, como uma concepção baseada na História tradicional moderna pode demonstrar. O que estava em jogo era algo muito mais ambí-

guo, no qual o reconhecimento de que o bárbaro, alheio “aos charmes da escrita e do luxo, parece por isso mesmo encarnar mais o ideal de perfeição masculina” (Dumézil, 2011, p. 116).

Aos olhos romanos, os bárbaros seriam *viris* por sua íntima relação com a guerra. Se desde a infância eles cultivariam o amor pelas armas, na adolescência o auge da masculinidade seria atingido. E aqui, contra a *andreia* trigenária, ou a virilidade encarnada no homem público em Roma, o bárbaro representa a virilidade prematura. A título de exemplo, por volta de 469, nas ruas de Lyon, o cortejo nupcial do príncipe adolescente Sigismar emocionou a população romana: adornado com joias e ostentando temíveis armas, o jovem príncipe parece ilustrar a mais viril das filosofias da existência (Dumézil, 2011, p. 116). Igualmente, a velhice guerreira intrigava e surpreendia Tácito, que observava a preferência dos homens em permanecer guerreando a executar trabalhos no campo ou em casa.

A virilidade bárbara era também reconhecida em contraste aos rostos lisos dos romanos: a barba evocava nestes uma imagem ambígua, que ia desde uma falta de urbanidade, até a lembrança de uma suposta moleza e feminidade dos antigos gregos. Para Dumézil (2011, p. 118), mesmo quando contrastada com a realidade de um rei visigodo que se barbeava regularmente, Sidônio Apolinário argumentava então que, quando crescida, a barba seria “excepcionalmente dura”.

Se aos nossos olhos modernos a sociedade romana era rica em práticas poligâmicas, adultérios, orgias e amores tumultuosos, os próprios romanos as viam com extrema ressalva, já que, nesses excessos, ceder em demasia aos charmes femininos era também feminizar-se. Os bárbaros eram, assim, tidos como mais *viris* que os romanos por serem mais *castos*, tendo a reputação de nem praticar, nem tolerar o adultério (Dumézil, 2011, p. 118). Não podemos perder de vista que a continência sexual do bárbaro, real ou suposta, tem como pano de fundo a lenta assimilação de valores profanos e a cristianização da sociedade. Em resumo “para a literatura latina, a virilidade dos

Bárbaros parece tanto bela quanto desprezível: guerreira por obrigação e virtuosa por necessidade, ela constitui, na melhor das hipóteses, um modelo de referência” (Dumézil, 2011, p. 120).

Seja na forte e prematura relação com a guerra, nos supostos volumosos pelos ou na castidade – em especial dos reis –, a construção imaginária da virilidade bárbara foi, sem dúvida, para os romanos um exercício de questionamento da própria condição de *virilitas*. Cumpre notar que a germanização e a cristianização da Europa a partir do século V deu-se muito lentamente, em um processo que traz também a marca de troca e interpenetração cultural, para além da conhecida destruição que rompe com o passado de alta cultura. Nesse quadro, se os bárbaros eram tomados na qualidade de uma referência da virilidade, ela tendia a ser ponderada a partir de uma diferença cultural de peso majoritariamente espacial. Em outras palavras, ainda que os bárbaros fossem considerados mais próximos de uma animalidade viril, não parece haver nenhuma chave interpretativa que os coloque como mais primitivos ou anteriores, tal como convidaria uma interpretação progressista ou evolucionista moderna. Neste momento, a virilidade é um atributo majoritariamente *estrangeiro*, em contraste com a cultura romana, cujas raízes gregas eram vistas como ainda mais efeminadas. Notemos, por fim, que a virilidade parece começar a apresentar-se como um acompanhante mais ou menos próximo, mas sempre constante, daquele tipo, estrato social ou povo dominante, nesse momento definidos a partir de domínios territoriais e poderes bélicos.³³

Mesmo às voltas com o crepúsculo do Império e, consequentemente, de seu modelo de virilidade, os romanos parecem não ter se enganado quanto aos vizinhos: durante todo o período merovíngio, e, portanto, durante boa parte da alta

33. Lembremos, igualmente, da origem quase onomatopaica da palavra bárbaro, definindo aquela que não fala grego, apenas bar bar bar...

Idade Média, o modelo de masculinidade predominante era do *rei casto* (Dumézil, 2011, p. 126). Ainda que menos intocável, a figura do clérigo como referência masculina parece mostrar que, de fato, para os germanos a castidade era uma virtude.

Conforme Dumézil (2011, p. 126), tanto os desvios quanto a violência sexual não se encontram, em absoluto, valorizados nos textos do período. Pelo contrário, as leis bárbaras – mesmo as menos cristãs – “são extremamente severas em relação aos adultérios, raptos e estupros”, tratando-se de “uma sociedade em que o pacto conjugal constitui a base da paz entre famílias rivais e todo atentado às regras do casamento é proscrito”.

Esta compreensão é de tal forma presente na sociedade que o modelo de excelência de virtudes foi mais reconhecido em Childeberto I do que em seu pai, Clóvis. Se este se aproximara de seus súditos ao ser o primeiro rei a converter-se ao catolicismo e a consolidar o Império Franco, seu filho fora reconhecido como mais virtuoso, devido à afeição que dedicou durante toda a sua vida à princesa lombarda Ultragothe – ao contrário do pai, que possuía uma concubina.

É claro que, como em qualquer sociedade, a representação da virilidade ideal difere das práticas: “se os reis merovíngios interditam a poligamia a seus súditos, eles praticam entre eles a ‘monogamia serial’, o que significa que eles divorciavam-se ou repudiavam as mulheres em um ritmo constante, de modo a poder ter novas companheiras” (Dumézil, 2011, p. 126). Desse modo, se o repúdio à poligamia, que incidia até mesmo sobre o soberano, parecia claramente instaurado, haveria algum modelo mítico que a ela fizesse referência?

Presente no *Monumenta Germaniae Historica*, mais conhecido apanhado de fontes primárias da História Alemã, escritos entre a queda do Império Romano e o ano de 1500, o mito do início da linha real merovíngia é descrito pela primeira vez por Fredegar no século VIII e retoma alguns traços da lenda do estupro de Europa. Uma criatura bestial, meio touro e meio

peixe, de cinco chifres, chamada por isso Quinotauro, tomaria à força a esposa do rei Clódio, que se banhava no mar do norte (Dumézil, 2011, p. 127), tendo como resultado o nascimento de Meroveu.

Notemos, por enquanto, que se o mito assemelha-se à construção freudiana de *Totem e tabu*, no que diz respeito à violência e à onipotência de um genitor, outras importantes diferenciações precisam ser feitas. Em primeiro lugar, não encontramos aqui a figura dos conjuntos “irmãos” e “todas as mulheres”. Esta constatação tem como decorrência a impossibilidade de operar com um registro de início da civilização no qual o ato fundador fosse perpetrado por um grupo organizado: a civilização teria sido iniciada pelo ato de uma *criatura*. Uma segunda diferenciação é que a figura do pai não é localizada na todo-poderosa criatura mítica, mas, antes, no fruto do estupro, o rei Meroveu, primeiro homem é aqui o filho, não o pai monstruoso não humano. Assim, a virilidade não está em um genitor potente, mas é o produto de uma potência não humana, representante da cultura anterior. Por fim, se a leitura lacaniana localiza no marco civilizatório a instauração de uma lei que advém da culpa dos irmãos pelo assassinato do pai, no mito bárbaro tal figura é impensável, já que a violência fundadora é um sinal de rompimento da lei. Lei esta que está, surpreendentemente, do lado do feminino: é a mulher a responsável pela transmissão da nobreza.

Aqui devemos esclarecer um pouco o estatuto da mulher nos primeiros séculos da sociedade bárbara. Se a sexualidade, como podemos ler no mito do Quinotauro, é um signo secundário da virilidade, os talentos guerreiros, a pura beleza ou a governança sábia poderiam e eram eventualmente desempenhados por mulheres. Como exemplo, é contado que – às vésperas de uma batalha contra os vândalos – a tribo germânica winnili, ao constatar que se encontrava em franca desvantagem numérica, pediu que todas as mulheres amarrassem seus cabelos junto ao queixo e marchassem ao lado de seus mari-

dos. Pela visão desse numeroso exército pelos Vândalos, teria sido garantida a vitória dos winnili, que, a partir de então, seriam chamados lombardos, latinização da expressão *barbas longas* (Dumézil, 2011, p. 128).

A virilização das mulheres pode ser mais localizada no aparato familiar. Era facultado tanto às viúvas quanto às rainhas “transcender seu sexo”, para garantir o status de sua família, com a condição de renunciar a todo comportamento feminino, tradição que ainda hoje pode ser encontrada em alguns raros casos no leste europeu. Quanto ao *Morgengabe*, uma espécie de dote cuja tradução literal é “dom da manhã”, é curioso notar como ele era concedido pelo marido não ao pai, mas à esposa – que gozava da plena liberdade de seu uso. Quanto ao resto das posses familiares, a esposa deveria sempre ser consultada quanto ao seu gasto, motivo pelo qual é pouco comum que os maridos se comportassem como tiranos em casa.

Em contraste à espécie de patriarcado extenso através dos quais somos tentados a imaginar as relações de gênero, dois últimos comentários podem ser tecidos em relação ao poder das mulheres nesse contexto. O sistema de heranças era construído de forma a beneficiar tanto os filhos quanto as filhas, e até mesmo os filhos ilegítimos poderiam reivindicar parte do patrimônio. Por esse motivo, a linhagem masculina não é a espinha dorsal da parentalidade entre os bárbaros. Novamente, retomando um aspecto presente no mito merovíngio fundador, na dinastia lombarda dos séculos VI e VII são “as mulheres que distribuem a legitimidade aos diferentes maridos que elas escolhem” (Dumézil, 2011, p. 130). Por fim, no que concerne à formação dos filhos, diferentemente da Grécia, pais e mães compartilham áreas da formação: dos pais era esperada a proteção da família e a formação dos filhos como guerreiros, ao passo que as mulheres deveriam cultivar no seio da família a memória dos finados e, no caso de um atentado à honra familiar, a elas cabia fazer a ligação narrativa com os ataques anteriores e antigos do prestígio dos seus.

A dinastia carolíngia, no entanto, alterará tais representações dos sexos no mundo franco. Na passagem do século VII para o século VIII, pela primeira vez as crônicas trarão a ideia de que o poder feminino é naturalmente perigoso e, portanto, o Estado só poderia ser dirigido por um homem. Se a família merovíngia apresentava-se tradicionalmente como um clã, onde cada membro dispunha de um capital legítimo, após a ascensão dos carolíngios ao trono em 751, rapidamente “os grupos familiares indiferenciados começam a desaparecer em benefício de uma construção mais patrilinear” (Dumézil, 2011, p. 132). É nesse contexto que assistimos, junto às elites, à criação da figura do cavaleiro, que tem como resultado a expulsão de qualquer possibilidade de virilidade feminina, por um lado, e, por outro, a destituição da virilidade dos clérigos – que, a partir de então, começaram a ser representados graficamente como figuras roliças sem barba. De forma resumida,

Da primitiva Germânia ao que seguirá depois do ano mil, os caracteres heroicos são assim sutilmente modificados. Após seu encontro com Roma, o Ocidental ideal perdeu seu pelo, ganhou em cultura e intelectualizou a beleza de seus traços. Depois, na aurora da era carolíngia, ele montou ao cavalo, o que fatalmente o distanciou dos livros. No século X, enfim, a mulher cessou de poder ser um grande homem; esse estatuto estava reservado ao cavaleiro, do qual se esperava que fosse um combatente, um herdeiro e um genitor, ou seja, que constituísse mais um elo na cadeia da nobreza. (Dumézil, 2011, p. 137)

No entanto, a figura do cavaleiro despertará para nós um maior interesse a partir de sua retomada nostálgica, já no período clássico. Tal “salto temporal” é possível já que, cada vez mais, nos voltaremos para os quadros explicativos através dos quais a virilidade pôde ser compreendida, vivida, proposta ou imaginada por homens de épocas distintas, homens inseridos em seu tempo. Em outras palavras, nos interessará mais o dis-

curso sobre a virilidade do que uma pretensa localização exata de sua operatividade.

2.3 | O DISTANCIAMENTO DA VIRILIDADE NA ERA CLÁSSICA

Os séculos XVI e XVII parecem ter testemunhado um afastamento sem volta das elites da realidade do campo de batalha. Se desde os gregos até a Baixa Idade Média o combate *homem a homem* era concretamente localizado nas atividades próprias à elite, a proximidade dos nobres com os assuntos de guerra torna-se distante, ou no mínimo mais burocratizada. Mas não por isso observa-se uma perda da associação entre o ideal marcial e a masculinidade: ele parece retornar em discursos metaforizados nos negócios, na política e em outras profissões mais *civilizadas*. Assim,

se o cavaleiro medieval poderia experienciar períodos de paz e repouso entre batalhas, homens da elite no início do período moderno gradualmente encontraram suas próprias vidas e o próprio mundo transformados em “batalhas” de um tipo diferente. Tais conflitos quotidianos não reconheciam fronteiras ou pontos finais claros. (Forth, 2008, p. 41)

Assistiremos, dessa forma, um movimento duplo. Há, junto às classes dominantes, um afastamento físico daquela figura que durante séculos representou o ideal de virilidade ocidental, ao mesmo tempo em que ocorre uma inserção cada vez mais marcada de uma discursividade bélica no trabalho, que passará gradativamente a ser visto como *campo de batalha*. Metáfora que encontrará toda a potência de sua expressão no horror do trabalho fabril séculos mais tarde, e retornará concretamente nas Guerras Mundiais. Uma consequência de longo prazo desses desenvolvimentos será uma tendência cultural

crescente de recordar nostalgicamente a Idade Média como “um tempo glorioso, quando homens deleitavam-se no gozo sem restrições de energias e impulsos corporais” (Forth, 2008, p. 40).

Até aqui, um modelo freudiano nos serve particularmente bem para pensar a tensão constitutiva entre impulsos e civilização, inclusive considerando a segunda teoria das pulsões. Se para a psicanálise “a origem do mal estar na civilização é nada mais nada menos que a própria civilização” (Metzger; Silva Junior, 2010), a partir da história da masculinidade será possível constatar que “os processos civilizadores lutam, portanto, periodicamente contra os processos descivilizadores como parte de uma dinâmica interna da *modernidade*” (Forth, 2008, p. 41, grifo nosso).

No entanto, como a partir daqui gostaríamos de demonstrar, o resultado dessa luta não é apenas a civilização em si, mas igualmente a imagem que ela constrói de seu avesso. E a esse processo a masculinidade está intrinsecamente ligada. Retomemos a questão do cavaleiro.

Considerado como o texto que abre a forma moderna do romance, Dom Quixote é amplamente citado como o retrato da nostalgia dos nobres face ao declínio da prática cavaleiresca. No entanto, conforme Drévillon (2011, p. 292), “o modelo cavaleiresco se apaga à medida que acreditamos dele nos aproximar”. A ideia de declínio da cavalaria é tão antiga quanto seu ideal, e “parece bastante difícil identificar uma era de ouro em que a realidade seria conformada ao modelo sem resistir” (Drévillon, 2011, p. 293). O que parece aqui digno de nota é que, pela primeira vez, nos deparamos com um discurso cultural nostálgico hegemonicamente constituído, que fixava a virilidade no *passado*. A localização de um ideal viril no passado representa, portanto, uma mudança que nos parece bastante importante: a virilidade teria existido, mas foi perdida.

Decerto o homem viril – assim como a própria definição de homem cidadão ou virtuoso – parece ter sido sempre

constituído entre uma positividade e uma negatividade. A virilidade para os gregos era uma condição e um conjunto de comportamentos helênicos de excelência guerreira ou sofística, mas quase sempre lidos negativamente a partir da desvalorização das mulheres. Para os romanos, estava em tensão com a castidade germânica, barbuda e guerreira. Para os francos, por muitos séculos, ligava-se à monogamia e ao reframento sexual. Na Baixa Idade Média, um conhecido provérbio dizia que mulheres e clérigos eram uma coisa só³⁴ (Le Gall, 2011, p. 213).

Montaigne dará, nesse sentido, elementos para um passo a mais na construção desse imaginário da virilidade. Para Vigarrello (2011, p. 408), é Montaigne quem inaugura um modo completamente novo de pensar e organizar os relatos dos viajantes do século XVI. O *monde enfant* emerge e o homem renascentista, pela primeira vez, representa o encontro com o selvagem na forma de contato com um universo antigo, “visão inédita, também, do selvagem, nutrido de um imaginário do gênese: aquele de uma era de ouro opondo as ‘virtudes verdadeiras’ às ‘virtudes bastardas’, a ‘ingenuidade original’ ao nosso ‘gosto corrompido’”.

Mais do que isso, o autor renascentista, se aponta que o vigor e a virtude emergiam da simplicidade dos primitivos, por outro lado localiza a valentia dos homens de uma forma muito precisa em relação ao feminino: por meio da poligamia. Esse traço será bastante valorizado por seu contemporâneo, o explorador Jean de Léry. E aqui cabe um parêntese, uma vez que boa parte de seus escritos advém do clássico *História de uma viagem feita na terra do Brasil*³⁵. Em seu contato com os tupinambás, Léry (1578) afirma que o prestígio dos homens seria

34. Em que pese à abertura de possibilidades para retomarmos a questão do *um* em Lacan em referência aos sexos, dado que, no original, temos “*Clercs et femmes sont tout un.*”

35. O leitor brasileiro versado na língua francesa tem, inclusive, a oportunidade de consultar a primeira edição desse escrito, citado por Lévi-Strauss e Certeau, na biblioteca Brasileira sediada na Universidade de São Paulo.

medido pelo número de suas mulheres. Ainda que a prática da poligamia não fosse frequente entre os tupinambás, Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985, p. 195) reconhecem a precisão da observação do escrivão francês: “A poliginia³⁶ era, na verdade, e nisso Léry não se engana, o sinal de ostentação do grande guerreiro”.

Fortemente baseado em uma observação ou não, é fato que o pensamento do século XVI permitiu que a virilidade fosse localizada alhures, e não apenas em um povo estrangeiro – mas, antes, em um tempo outro. “Assim, o selvagem, pela primeira vez, torna-se um exemplo especificamente viril: por sua coragem física sempre privilegiada, pelo seu número de esposas sempre acentuado” (Vigarello, 2011, p. 409).

É claro que as luzes aportarão sobre o mito viril a semente de uma contradição que atravessará sob esta forma, no mínimo, dois séculos. Essa modificação em relação à visão renascentista estará principalmente ligada ao fim do conhecido processo de deslocamento das explicações de ordem teológica para aquelas baseadas no progresso científico. Assim, a virilidade localizada no selvagem, se pensada a partir de um avanço civilizador, gozará cada vez mais de uma possibilidade interpretativa de duas vias. Por um lado, o selvagem torna-se modelo, no qual “a potência e a fecundidade poderiam inspirar as práticas de um homem civilizado à procura de alguma regeneração vigorosa” (Vigarello, 2011, p. 412); mas, dentro de um modelo progressista o selvagem poderá, por outro lado, ter em sua errância e pobreza as marcas de falhas primitivas.

Tendo a prática do duelo seu auge no século XIX, desde o fim da Idade Média discursos que a localizam ao lado da defesa da virilidade serão mais frequentes e frutos de diversos tratados. À diferença do combate medieval, em que a explosão e a força do golpe eram decisivos – ainda que justificados por escolha divina e não por uma realidade corporal –, no duelo

36. Termo específico para a poligamia quando um homem é quem possui várias esposas.

predominará a precisão do ataque, o golpe de *estocada*, e não mais o corte brutal. Dessa forma a vitória, como muitas outras questões – deixa de ser expressão irascível do desejo divino e passa a ser regida pela responsabilidade do homem, individualizado e subjetivado. Mas o antropocentrismo marcial, diferente do que podemos supor a partir de uma sociedade em que reina o biopoder, não advém do corpo, mas do controle do espírito sobre este. E aqui um personagem importante deve ser evocado.

No capítulo anterior, pontuamos de que forma o *cogito* é subvertido por Lacan, ao pensar a montagem da fantasia a partir do *penso onde não sou ou sou onde não penso*. Se nas fórmulas da sexuação o homem é aquele definido tanto pela necessária inserção no conjunto em que todos estão submetidos à lei quanto pela relação com a fantasia, cabe-nos aqui, ao menos, localizar Descartes em nosso percurso temporal. Assim, antes de prosseguirmos, convirá fazer uma pequena observação a respeito das pontuações de Descartes sobre o homem, ou como elas podem ser inferidas.

Espadachim e autor de um tratado de esgrima desaparecido, Descartes avaliou todas as consequências de sua doutrina sobre a arte do combate. “Os gestos do esgrimista deveriam se efetuar com uma rapidez, uma eficácia e uma facilidade que seriam a expressão de um aprendizado bem sucedido” (Drévilhon, 2011, 301). Em *As paixões da Alma*, uma espécie de apologia da distinção e relação entre corpo e espírito, o autor ainda empreende reflexões sobre os efeitos incontrolláveis do medo e como ter sobre ele controle (Descartes, 1649). Homem é aquele que, pela razão, triunfa sobre si mesmo.

Mas não é apenas a um corpo amedrontado que a razão e a virilidade estendem os seus domínios. Biet (2011, p. 333) lembra que Descartes, ao comentar uma passagem cômica de Molière sobre as mulheres, transforma-a em um “símbolo de dominação masculina pelo qual a virilidade consiste em deixar

(ou enobrecer) a mulher em sua inocência e ignorância, para melhor controlá-la”.

Marcamos que a importância de Descartes não é inaugurar essa compreensão do estatuto da mulher, mas tomá-lo contra o quadro formal de um pensamento clássico que se propõe “um modelo teórico para outros domínios do saber” (Castro, 2004, p. 104). Se desde o século VIII a natureza perigosa da mulher ronda o imaginário do homem ocidental, Rabelais, o autor renascentista de *Gargantua e Pantagruel*, a representará como insaciável, incapaz de se dominar, instável. Nas palavras do próprio, “quando digo mulher, digo um sexo tanto frágil quanto variável, quanto mutável, quanto inconstante e imperfeito” (Rabelais, 1546, p. 421).

Mesmo que apresentados aqui como uma dicotomia, a diferença sexual no renascimento deve ser pensada a partir do que Laqueur (1992) denominará como modelo do sexo único. Assim, ainda embebidos de um ideal de equilíbrio cósmico, os renascentistas concebiam que a passagem de um sexo para o outro era possível, com a marcada prevalência de percursos que fossem sempre do feminino para o masculino, já que a natureza tenderia ao mais perfeito.

Hoje nos parece evidente a distinção entre os órgãos sexuais e os aparelhos reprodutivos masculino e feminino, sendo esta, a título de exemplo, durante todo o século XIX, uma metáfora dos papéis e diferenças sociais e psicológicas dos sexos. No entanto, essa ideia é relativamente recente. Antes disso, de acordo com Laqueur, figurava um modelo explicativo no qual um órgão sexual era apenas a inversão do outro, sem a localização de uma diferença entre eles. O fato de, em alguns casos, esse órgão ser interno ou externo era explicado, antes, pela teoria dos humores e da temperatura que cada fluido corporal poderia ter.

A proposição de Laqueur deve ser lida a partir da ideia de uma primazia explicativa do que hoje vem sendo compreendido como gênero sobre a pretensa realidade biológica. É

evidente que, ao contrário do horizonte buscado pelas lutas políticas atualmente, essa primazia do papel social sobre o corpo era extremamente hierarquizada. Mais especificamente, é o estatuto do corpo para a explicação das diferenças sexuais que aqui deve ser colocado em questão: foi apenas em 1559 que o clitóris foi, pela primeira vez, descrito anatomicamente. Renaldus Colombo, intrépido argonauta corporal dos prazeres femininos, chega a ridicularizar seus antecessores por não basearem suas observações na dissecação e por não registrarem com exatidão suas descobertas.

Temos, neste ponto, que, durante um longo período do pensamento ocidental, “ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não *ser* organicamente um ou o outro de dois sexos incomensuráveis” (Laqueur, 1992, p. 19). Daí que se pode inclusive dizer que o corpo seria o epifenômeno, ao passo que o “gênero” estaria ao lado do primário ou real.

Nesse sentido, em diversos relatos de mitos e histórias pré-iluministas era possível que um personagem cambiasse de sexo sem um estranhamento tão radical, ou sem que sua identidade fosse abalada. Tratava-se antes de um eco corporal de uma natureza social, e não o inverso. Nesse quadro, os relatos de mulheres que se transformavam em homens denotavam para o renascentista “o paradoxo da feminidade, sua insuficiência em fornecer um *modelo pleno*” (Kritzman, 2011, p. 193, grifo nosso).

2.4 | A CONSOLIDAÇÃO DO MITO VIRIL

Retomando as representações da masculinidade, Forth demonstrará e defenderá de que forma a intrínseca relação entre masculinidade e civilização é construída, alimentada e produz necessariamente “restos” que, atualmente, são reconhecidos sob a alcunha de “crise da masculinidade”. Mais do que traçar um mapa da emergência de fenômenos semelhantes ao longo

dos últimos três séculos, Forth dá uma contribuição ao campo que nos parece extremamente relevante: “se há um ‘grau zero’ do processo civilizador – ou seja, um estado de absoluta selvageria – ele é certamente imaginado; *ainda assim, mesmo as fantasias sobre a selvageria cumprem um papel nesse processo*” (Forth, 2008, p. 23, grifo nosso). Em outras palavras, a emergência e a recorrência, na história da masculinidade, dessa “projeção de selvageria é, assim, um ingrediente essencial da própria civilização” (Forth, 2008, p. 23).

Para Forth – e aqui é difícil não ler sua influência foucaultiana –, a criação da masculinidade moderna é também um constante exercício de autocontrole e repressão sobre o corpo. Durante os séculos XVI, XVII e meados do século XVIII, tais mecanismos poderiam ser percebidos a partir de quatro eixos de tensões fundamentais: Maneiras e Disciplina – no qual observa a criação de práticas nobres pela sua “domesticação”, a elegância e a graça do nobre visando explicitamente a “moderar o potencial violento do guerreiro” (Forth, 2008, p. 24); Armas e Letras – no qual os já citados *affairs* bélicos distanciam-se da nobreza, e a cultura é vista ambigualmente; Luxo e Consumo – que tanto formam o cavaleiro quanto podem efeminizá-lo; e, finalmente, a tensão entre Sedentarismo e Nomadismo pavimenta a consolidação do mito viril em sociedades primitivas.

No início do século XIX, a localização de um passado viril nascida na retomada das novelas de cavalaria, e alçada ao patamar de passado mítico a partir das descobertas no Novo Mundo, se autonomizará da figura do selvagem, que, para Vigarello (2011, p. 418), perde o estatuto de símbolo de potência e empobrece-se no contexto de “uma sociedade que inventa a noção de progresso na segunda metade do século XVIII”. Portanto, a partir da confluência da ideia e do imperativo de progresso, por um lado, com os ideais universalizantes da Revolução Francesa – que entende a civilização como *uma*, racional, necessária e mais desenvolvida –, os nativos passam

a ser um obstáculo ao avanço dos valores da modernidade. Se, em Léry, a valorização da virilidade do selvagem é patente, o explorador francês Péron (1807, s/p.) afirmará que a força dos selvagens australianos era bastante “inferior àquela encontrada nos europeus”, cuja superioridade seria irrecusável.

Outro importante aspecto a ser ressaltado nesse período é a formação das grandes nações. Ainda que no contexto europeu as unificações tardias convivam com povos e fronteiras antigas, nesse período assistiremos a uma multiplicação de discursos que visam a justificar a força da pátria a partir de seus antepassados. As ameaças à virilidade das nações são transmitidas por meio da denúncia da adoção de práticas estrangeiras, vistas como demasiado efeminadas e pusilânimes. A virilidade do povo é agora um assunto de Estado.

Algo digno de nota aqui é que o polo que emana essa ameaça de feminização parece comum na maioria dos países da Europa. A emergência de ideologias nacionais, conforme Forth (2011), dependia da luta de separação entre os corpos masculinos das elites de costumes e estilos de vida física e moralmente prejudiciais bem como culturalmente *franceses*. “Se a França representava a epítome da *civilização*, por muitos dos mesmos motivos também estava no centro dos mapas da feminização europeia” (Forth, 2011, p. 47). Críticos alemães concordavam que o caráter frívolo e feminino dos hábitos nefastos que minavam os costumes próprios do povo alemão eram a evidência do afrancesamento da nação. O próprio Kant (1764), em suas *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, parece corroborar essa ideia.

Para que tenhamos ideia dessa espécie de “arco” através do qual a virilidade é localizada no nativo, misturada ao mito do bom selvagem e a um ideal medieval, e, finalmente, retorna com uma roupagem primitiva e ideal do próprio povo, um exemplo brasileiro pode ser evocado. Em *O Guarani*, José de Alencar narra a história de amor entre o bravo, valoroso, honrado e quase medieval índio Peri e a ingênua donzela Ceci,

filha de portugueses. Representante do romantismo moderno, a história se apresenta – em especial no seu final – como uma alegoria da formação do povo brasileiro. Para Pereira Neto (2013), o romance tenta demonstrar que “na nação brasileira havia uma tradição cultural que estava à altura da europeia, mostrando que o Brasil também possuía um herói nacional, mas não deixando de ter influências do herói medieval”.

O passado ideal de cavalaria instalou-se de forma bastante intensa também na Inglaterra, que continua a exportar tal imagem para o resto do mundo, a partir da retomada e construção do mito do Rei Arthur. Já na cultura alemã, antes do arianismo “científico” eugênico do início do século XX, seu passado era reconhecido como único e, evidentemente, viril. O autor de *Gymnastik für die Jugend* (Ginástica para a Juventude, de 1804), GutsMuth, era insistente tanto na já citada recomendação de distanciamento das práticas francesas – que amoleceriam a formação germânica – quanto na proposição de exercícios físicos para despertar os poderes adormecidos que jaziam em cada alemão (Thielecke, 2009).

Esse é um exemplo comum do tipo de apelo ao que foi *perdido*, mas poderá ser recuperado, pois a força de cada guerreiro, no fundo, “estava no corpo de seus contemporâneos, quer como o resíduo de uma comunhão racial ou no simples fato da masculinidade” (Forth, 2011, p. 76). É nesse contexto que observamos a semelhante romantização das representações russas sobre os cossacos. Como defende Kornblatt (1992, p. 16), “nos planos político, social e artístico o mito cossaco ajudou os russos a lidar, por assim dizer, ‘esteticamente’, com sua própria realidade repressiva”.

A repressividade, aliás, desde meados do século XVIII, irá tornar-se cada vez mais comum nos discursos sociais e médicos sobre a masculinidade. Já nos aproximando de um tema que diz respeito à psicanálise, o autor de *A View of the Nervous Temperament; being a Practical Treatise on Nervous, Bilious, Stomach, and Liver Complaints*, Thomas Trotter, era um

ávido defensor da ideia de que a verdadeira masculinidade só poderia ser alcançada pela incorporação de certos aspectos do “primitivo” (Forth, 2011, p. 85). Nesse âmbito, os discursos sobre os corpos dos soldados saem do campo da “retórica da honra”, e observamos que

o soldado tornou-se algo que se fabrica; de uma massa informe, de um corpo inapto, fez-se a máquina de que se precisa; corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, se asenhoreia dele, dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos. (Foucault, 1975, p. 159)

Ao longo do século XIX, no que diz respeito ao ideal masculino, estabelece-se um ideal patriótico à moda de Janus: a nação rumo em direção a um horizonte de desenvolvimento e progresso racionais nunca antes imaginado, ao passo que o faz com o olhar fixo em seu passado mítico e nos tipos de homem que supostamente lá prosperaram (Forth, 2008, p. 133). O que se produz, no entanto, são homens à moda de Sísifo: astuciosos, enganam a morte e prolongam a vida. Mas a saúde e o progresso nesses termos tem um preço alto, pois, obrigados a carregar a pesada pedra de uma representação de masculinidade verdadeira e perdida até o topo de seus ideais, veem seus esforços desmoronarem necessária e repetidamente.

Em outras palavras, seguimos Bourdieu (1998, p. 45): “o privilégio masculino é também uma armadilha [...] que impõe a cada homem o dever de afirmar em toda circunstância sua virilidade”. Mas é necessário, não obstante, pontuar que a emergência desta forma de vivenciar a masculinidade é datada. Assim, se o século XIX representa, nas palavras de Corbin (2011), o triunfo da virilidade, devemos ter em mente que este triunfo é tanto da grandeza dos ideais que a compõem quanto da eminência da queda no abismo formado por essa mesma construção.

Nessa montagem, um novo elemento será somado à construção do ideal viril. Após a violenta instalação do modo de produção industrial, observa-se um fenômeno dele decorrente no interior da família: obrigados a trabalhar todo o dia fora de casa, os pais tornam-se cada vez mais personagens distantes, cujas ocupações, ideias e até mesmo desejos aparecem cada vez mais misteriosos aos filhos e filhas. “Enquanto que no séc. XVIII marido e mulher trabalhavam lado a lado no campo, no mercado ou na loja, ajudados pelos filhos, cinquenta anos mais tarde o mundo divide-se em duas esferas heterogêneas que quase não se comunicam” (Badinter, 1992, p. 122).

Diferentemente do que poderia ser observado antes, ao longo do século XIX cada vez menos os manuais familiares “se referem aos deveres paternos. Pelo contrário, as mães são cada vez mais vistas como se fossem providencialmente dotadas de todas as qualidades para criar os filhos dos dois sexos” (Badinter, 1992, p. 122). O puritanismo do avô de Henry James é o responsável pela educação do pai do escritor, na qual, por fim, “o pai afigura-se ao filho como um Deus intransigente e inacessível” (Badinter, 1992, p. 123). Esse distanciamento, bem entendido, também contribuirá para o fortalecimento do poder materno em relação aos filhos, criando igualmente o polo do pai desvirilizado, submetido às injunções maternas – crítica empreendida por William e Henry James a seu pai.

É na tensão da virilidade expressa nesta contradição que podemos nos aproximar novamente da psicanálise: não devemos nos esquecer de que as figuras de pais enfraquecidos são extremamente comuns nos casos de histeria relatados por Freud (Dunker, 2013). E cabe aqui mais uma demonstração de que nossa tese não é de maneira alguma alheia à compreensão psicanalítica da paternidade. Lacan em *Os complexos familiares na formação do indivíduo* assumidamente se diferenciara de Freud ao propor “uma revisão do complexo [de Édipo] que permitirá situar na *história* a família patriarcal e esclarecer melhor a neurose contemporânea” (1928, p. 52, grifo nosso). Da

mesma maneira, o psicanalista Michel Tort em seu *La fin du dogme paternel* [O fim do dogma paterno] (2007) desconstruirá o imaginário do pai que ainda assombra as orelhas de grande parte dos analistas, sublinhando os impasses teóricos, ideológicos e clínicos aos quais somos conduzidos quando ignoramos que a teoria ampara-se em uma sociedade, não sendo exterior a esta.

Nesse sentido, denunciado tanto por Lacan quanto por Horkheimer, é preciso pontuar que o declínio da autoridade paterna não deve ser descolado da ideia de que não apenas a queda, mas igualmente a construção desta autoridade é historicamente determinada. Ainda que localize o nascimento dessa autoridade mais precocemente, Horkheimer reconhecerá que é só no liberalismo e na família burguesa que a autoridade paterna será recoberta por um manto de racionalidade, em que sua superioridade moral será tomada a partir de um realismo, que, por fim, triunfará ao redor da figura paterna como provedora material da família (Matos, 1997, p. 74). Ao evocar o autor frankfurtiano, somos conduzidos ao tema da virilidade no contexto nazista, que abordaremos em breve. Antes, porém, cabe aqui apresentar uma figura no mínimo interessante.

Antes de fundar aquele que seria o efêmero partido político fascista na França, *Le Faisceau*, Georges Valois – sindicalista, jornalista e político francês – envolve-se com a esquerda a partir de movimentos e publicações anarquistas, que pouco a pouco vão dando espaço a ideias mais conservadoras. Além do citado partido, em 1925 funda também uma editora, *Le Nouveau Siècle*, voltada para publicações de mesmo cunho. Nos anos de 1930, Valois faz seu retorno à esquerda, igualmente por meio do sindicalismo, que o levará inclusive a empreendimentos cooperativistas. Por fim, nos anos 1940, junta-se ao movimento de resistência à ocupação nazista na França, o que lhe custará a vida. Georges Valois morre de tifo em um campo de concentração em fevereiro de 1945.

Para além de um contrastante repertório de posicionamentos – e produções escritas – em diferentes ideologias da primeira metade do século XX, Valois nos auxiliará, aqui, na demonstração a respeito de que forma ideais gestados nos séculos precedentes sintetizam-se na aurora do século XX. Vinte anos antes de seu envolvimento com a direita e influenciado por Sorel, Proudhon e Nietzsche, Valois escreve seu primeiro livro: *L'Homme qui vient, philosophie de l'autorité*. É nele que localizamos uma mítica de fundação do corpo social com elementos que nos começam a soar familiares.

No início, homens viviam como animais, em uma horda primitiva, encolhidos devido ao medo de ursos e tigres. Ao entender aquela situação como intolerável, aquele que será para Valois o “iniciador da civilização” mata o animal que ameaçava a horda e retorna da floresta como um “homem forte, de punhos firmes e um raciocínio rápido”, e, tornando seus irmãos escravos, os “liberou da animalidade”. Os homens, agora submetidos, são gratos à violência do líder e, em uma passagem – que, a nosso ver, não poderia ser mais freudiana –, Valois reproduz o discurso que sintetizaria sua gratidão e amor: “nos golpeie, senhor, se nos ama; e não nos abandone, para que não nos tornemos cães ferozes novamente, e não retornemos à indolência animal. Nos golpeie, para que assim permaneçamos homens” (Valois *apud* Forth, 2008, p. 195).

A mítica de Valois parece resumir bastante claramente a forma pela qual o mito viril se configurará no início do século XX. Desde o fim da Idade Média, com o início dos romances que resgatavam os ideais de cavalaria, abre-se cada vez mais a possibilidade de vivenciar a masculinidade no presente não apenas como faltosa, incompleta, mas como *perdida*. Por outro lado, as descobertas de povos selvagens no século XVI em diante conduzirão, no seio do naturalismo, o pensamento ocidental a hipotetizar um passado ingênuo – e aqui a referência a Rousseau seria uma entre muitas –, mas marcado por uma

virilidade que se expressaria tanto pela aparente liberdade em relação ao sexo quanto pela rigidez moral.

No entanto, é só a partir de um olhar etnográfico evolucionista que considerará o selvagem como *primitivo*, como menos civilizado, que a ficção irá descolar-se do selvagem como exemplo vivo desse passado verdadeiramente masculino, tornando-o cada vez mais inalcançável, mas não por isso menos presente. Vale notar que já no fim do século XIX a teoria da degenerescência domina tanto debates acadêmicos quanto o imaginário popular. Tema caro à história da psicopatologia, a degenerescência servia como modelo explicativo não apenas ao declínio moral, defeitos físicos, criminalidade, perversão e insanidade, mas também às reivindicações feministas.

Havelock Ellis, médico britânico que iniciou seus estudos sobre a sexualidade humana ainda na década de 1880, foi autor do primeiro livro em inglês no campo da medicina sobre a homossexualidade, no qual declarava, já em 1896, que não se tratava de uma doença, imoralidade ou crime. Os laços teóricos entre Ellis e a psicanálise não são apenas temáticos, mas concretos, tendo Freud um capítulo inteiro em sua biografia (Brome, 1979, p. 212).

Pois bem, embora negasse – ao contrário de seus contemporâneos – compreender a homossexualidade à luz da teoria da degenerescência, Ellis não abria mão de enfatizar que, caso as tendências democratizantes entre homens e mulheres continuassem, estas tenderiam a masculinizar-se e a sociedade estaria ameaçada ao retorno a seu nível *primitivo*. Dito de outra forma, “a degenerescência poderia, efetivamente, transformar homens em ‘mulheres’ ou ‘selvagens’, e mulheres poderiam tornar-se mais masculinizadas e dominantes que suas contrapartidas enfraquecidas. Isso ameaçava a sociedade ocidental com uma reversão de hierarquias de raça, gênero e classe” (Forth, 2008, p. 144).

Encontramos aqui um paradoxo entre o mito viril e o selvagem degenerado: como podemos localizar no passado duas

imagens aparentemente tão distintas? Uma saída ideológica para essa aporia foi a vertente arianista da eugenia. Para esta, o verdadeiro homem é o ariano, cuja virilidade está ameaçada por meio das misturas com outras raças, o que enfraqueceria a força pura do homem alemão. Os jogos olímpicos de 1936 atestam essa visão por meio do corpo masculino, seja por exaltar e recriar uma estética do passado grego, seja por valorizar os cuidados com o corpo. Nas palavras do próprio Hitler, sobre a beleza do corpo masculino do passado, “não podemos falar de progresso se não conseguirmos corresponder a esta beleza” (*apud* Chapoutot, 2011, p. 286).

Propomos, no entanto, que uma outra maneira de lidar com a aporia entre o passado selvagem e a virilidade perfeita é localizar um momento específico de passagem, um *marco civilizatório*. E nisso consiste a relevância da proposição de George Valois: com uma única mítica, o autor é capaz de explicar (1) o estágio selvagem e atrasado da humanidade, (2) seu momento exato de passagem, (3) a instauração de um líder todopoderoso, (4) temido pelos demais, (5) mas cuja submissão é desejada e que, finalmente, (6) inaugura o modo civilizado de gestão do social. Não menos importante, essa proposição insere-se, sem muitos atritos, em um contexto científico evolucionista, progressista e científico. Ainda em tempo, a primeira edição do texto de Valois é de 1905, sete anos antes da primeira publicação de *Tótem e tabu*.

Devemos aqui nos amarrar no mastro da prudência e evitar seguir o canto da sereia, que nos levaria a uma aproximação demasiado direta entre Valois e o mito freudiano. Ainda que nos surpreenda o fato de nosso levantamento bibliográfico não ter encontrado nenhuma referência cruzada entre Valois e Freud, devemos lembrar que o interesse aqui deve voltar-se aos elementos que Lacan destacará do texto freudiano. E, quanto a estes, alguns comentários pedem espaço.

A diferença de Valois, Freud irá propor em sua mítica a primazia da esfera sexual na relação entre natureza e cultura, e

não a sobrevivência. Localizado em seu ensaio antropológico, o movimento já conhecido do esforço freudiano em centrar a experiência humana a partir da sexualidade e, mais especificamente, do tabu do incesto, possibilitará que Lacan o reencontre nos fundamentos das fórmulas da sexuação.

Assim, tendo em vista as fórmulas da sexuação, nossos interesses nos conduzem agora para aquele que seria um último elemento deste recorte da história das representações da masculinidade no Ocidente: a repressão do sexual. Se centramos esforços em localizar ao longo da História as imagens que formavam o ideal do homem, assim como a indissociabilidade do contexto histórico de sua emergência, o nascimento de um discurso que lança a virilidade ideal para um passado inalcançável necessariamente ligado ao suposto início da civilização será agora considerado juntamente com o modelo teórico do discurso da repressividade que melhor dialoga com nossas propostas.

Foucault não nega que o sexo tenha sido objeto de repressão ao longo dos últimos séculos. No entanto, critica a centralidade da interdição como elemento fundamental e constituinte da sexualidade. Assim sendo, a hipótese repressiva reagruparia, em um grande mecanismo central destinado a dizer ‘não’, todos os elementos negativos: proibições, recusas, censuras, negações (Foucault, 1976, p. 18). Seria só ao final do século XIX, no entanto, que observaremos um “esforço teórico para reinscrever a temática da sexualidade no sistema da lei, da ordem simbólica e da soberania. (...) [daí o esforço freudiano] para dar à sexualidade a lei como princípio, a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai-Soberano (...)” (Foucault, 1976, p. 163). Nossa retomada de Foucault não visa a apresentar os meandros de sua elegante demonstração da instauração dos diferentes discursos da sexualidade no homem moderno. Nosso objetivo aqui é apenas sublinhar que a aproximação entre interdição, sexualidade e uma paternidade soberana é não apenas histórica, mas sua emergência dentro de um contexto social pode ser historicamente *localizada*.

Cabe, por fim, retomar os desenvolvimentos relativos à virilidade em contextos históricos anteriores a título de contraste. A figura desse homem viril como um antepassado poderoso, sexualmente ativo, poligâmico, paternal, violento – e que se diferencia qualitativamente do conjunto dos fracos homens contemporâneos – difere ferozmente, por exemplo, daquela do bárbaro, cuja representação de virilidade seria encontrada junto à castidade, e que nem mesmo estaria ligada a um ordenamento familiar ou social tão marcadamente próximo ao patriarcado.

Conforme visto, no entanto, não apenas a representação da virilidade no contexto em que se localiza *Totem e tabu* difere de representações anteriores, mas a maneira pela qual tal diferença foi construída. Sublinhamos, assim, que os elementos que sustentariam o campo a partir do qual as fórmulas da sexualização podem ser propostas foram lenta e gradativamente gestados ao longo de, no mínimo, quatro séculos. Gestação esta que não deve ser confundida com uma evolução linear, mas cuja tensão emana não apenas entre o eixo de ruptura e continuidade, mas também entre aquele da necessidade e da contingência.

Neste sentido, torna-se mais convidativo conceber o modelo lógico de masculinidade marcado pela falta, pela impossibilidade, por uma lei de exceção que funda a regra e ligado à sexualidade interdita como o resultado de uma construção no tempo e cuja formalização em épocas anteriores seria bastante contraintuitiva. Ao lembrar a forma pela qual Lacan, entre 1968 e 1971, parece defender a anterioridade da História em relação a seus modelos explicativos, é suficientemente prudente a defesa de que os determinantes históricos que moldaram as representações da masculinidade têm relação de causa junto a modelos lógicos ou racionalidades que a sustentariam. Dito de outra forma não acreditamos que uma atemporalidade lógica de um regime de gozo ou de posicionamento frente à totalidade fundada por uma contradição possibilite desdo-

bramentos históricos correlatos, a título de exemplos. Ao dar peso à História, com base em Lacan, em detrimento de sua interpretação de *Totem e tabu*, pode-se afirmar que, no que diz respeito ao lado homem, as fórmulas da sexuação seriam antes a *formalização de uma representação de masculinidade específica*, muito mais do que um modelo antropológico geral, puramente formal e, portanto, universal.

No entanto, essa possibilidade não implica que as aporias da formalização de *Totem e tabu* estejam resolvidas. É preciso demonstrar de que maneira isso ocorre.

A EXCEÇÃO QUE FUNDA A REGRA: DO PAI PRIMEVO AO MITO VIRIL

O homem que diz “sou”, não é.
Vinícius de Moraes

My only weakness is a listed crime.
The Smiths

BUSCAREMOS AGORA utilizar alguns elementos selecionados visando a propor uma leitura das fórmulas da sexualidade com base na história da masculinidade no Ocidente. Em outras palavras, nossos esforços deverão ser focados na defesa de uma interpretação das fórmulas da sexualidade como um exercício de formalização não apenas das modalidades de gozo e formas de posicionamento junto à lei fálica, mas igualmente de uma representação específica da masculinidade. Adicionalmente, serão sugeridos caminhos para um exercício semelhante junto ao lado *mulher*.

Assim, cabe agora revisitarmos as fórmulas da sexualidade.

Começemos pela universal afirmativa, $\forall x. \Phi x$: *Todo homem está inscrito na função fálica*. Em primeiro lugar, a leitura mais claramente freudiana e igualmente amparada pela antropologia nos conduziria à universalidade do tabu do incesto. A universalidade da proibição do incesto – que, aliás, liga mais diretamente o mito de *Totem e tabu* com o mito de Édipo – é,

$\exists x$	$\overline{\Phi x}$	$\overline{\exists x}$	$\overline{\Phi x}$
$\forall x$	Φx	$\overline{\forall x}$	Φx

sem dúvida, parte integrante do discurso sobre a sexualidade em nosso recorte histórico. Seja em sociedades onde a masculinidade localizava-se no polo mais apolíneo da castidade, seja onde ela era remetida a um relativo irrefreamento do uso dos prazeres, o tabu do incesto não era ignorado, ainda que transgressões pudessem ocorrer.

Ao seguirmos uma esteira freudiana de pensamento, devemos lembrar que a proibição do incesto não deve ser pensada exclusivamente do ponto de vista concreto, mas principalmente a partir do que ela propiciará, considerando toda a gama de produções culturais. Em especial a partir da segunda teoria pulsional, será possível ler de que forma a gestão econômica das pulsões implicará um fracasso necessário de qualquer tentativa de controle total da sexualidade e do mal-estar por ele produzido.

Nesse sentido, a afirmação de que todos os homens estariam submetidos à castração, na medida em que há a possibilidade de atravessar o Édipo ou ao entrar na linguagem a partir do recalque, pode encontrar evidências de certa operatividade em contextos históricos bastante distintos. Não se trata aqui de garantir a existência do complexo de Édipo, da castração ou

mesmo do inconsciente em diferentes sociedades, momentos históricos ou epistemes distintas. Grande é o risco de encontrar paralelos, ao ler indícios do passado com uma lente do presente. No entanto, será possível localizar de maneira constante uma função, se compreendida de forma ampla, comum a todos os homens, ainda que ela se altere de sociedade para sociedade.

Como exemplo, observou-se que mesmo a sexualidade na Grécia antiga – que pode ser vista como menos repressiva – era regida por padrões relativamente rígidos e, por vezes, legalmente estabelecidos. Foucault, ao retomar recomendações de Ateneu no século III, pontua que a relação sexual com rapazes muito jovens poderia ser considerada prejudicial e que, devido a seus apetites ardentes, “os exercícios corporais devem ser bem numerosos, a fim de que, cansando logo a alma e o corpo, eles possam desde o começo reprimir seus desejos” (Foucault, 1984, p. 132). O comportamento do jovem – muito provavelmente devido à fronteira e ao campo de construção e conquista de sua *andreia* – aparece, assim, “como um domínio particularmente sensível à divisão entre o que é vergonhoso e o que é conveniente, entre o que causa honra e o que desonra” (Foucault, 1984, p. 258).

Sartre será ainda mais específico: se as práticas homoeróticas são elementos constitutivos da virilidade, dois pontos devem ser sublinhados: “por um lado, relações sexuais masculinas e/ou travestismos integram-se ao conjunto de práticas de inversão que marcam o período de iniciação, por outro lado elas são cuidadosamente enquadradas por disposições legais” (Sartre, 2011, p. 37). Em Creta, não apenas a duração do período em que erasta e erômeno deveriam conviver, mas mesmo o tipo de presentes que o primeiro ofereceria ao segundo eram regulados por lei. A questão de tal gestão de gozo por meios legais remete à abordagem do gozo feito no próprio seminário XX, quando Lacan o retoma a partir da questão do usufruto. “É exatamente esta a essência do direito: repartir,

distribuir e retribuir o que diz respeito ao gozo” (SXX: 1972-73, p. 11).

Mesmo no campo daqueles que poderiam ser considerados “fora da lei”, os bárbaros eram vistos pelos romanos a partir de um prisma ambivalente, mas que não parece imputar necessariamente àqueles uma cultura ou posição de anomia ou de ausência de regulações, por exemplo, sexuais. Assim, seja no discurso romano sobre os bárbaros, em que localizavam não o caos, mas uma virilidade relativamente restrita, seja naquele germânico ligado à monogamia, é possível vislumbrar um horizonte comum a todos os homens e entender que, a partir de uma lei, o conjunto *todos os homens* seja pensável.

No entanto, considerando exclusivamente essa análise, seríamos erroneamente levados a concluir que as fórmulas da sexualização seriam um modelo aplicável para os homens em qualquer contexto no qual existisse uma regulação mínima de prazeres ou corpos, ainda que compartilhada entre todos os homens. Nem mesmo no lado *homem* das fórmulas da sexualização a universalidade pode ser concebida sem contradição. É aqui fundamental lembrarmos-nos de que esta universalidade só é possível porque *algum homem não está inscrito na função fálica*.

3.1 | A EXCEÇÃO DO MITO VIRIL

A partir do momento em que a função fálica é pensada como subversão da lógica aristotélica devemos ter em mente que a particular, $\exists x$, em sua leitura máxima, *existe algum*, deverá propiciar uma contradição e uma indecidibilidade necessárias em relação à universal, $\forall x$. Mais do que isso, é essa modalidade de relação entre particular e universal que designará exatamente o que entendemos como função nesse contexto. Por isso, constatar uma universalidade de possíveis emergências da lei fálica ao longo da História é de pouco ou nenhum valor para a reflexão da proposta lacaniana. É necessário que

discutamos agora o que a História poderia nos aportar sobre a particular máxima afirmativa do homem.

Se a base da formalização da sexuação é a apropriação específica do tipo de exterioridade que o pai da horda primitiva representa para *todos os homens*, é importante ressaltar que a tomada do mito freudiano como fundamento das fórmulas da sexuação não deve ser interpretada como uma imaginarização que viria a poluir a escrita formal e, por isso, mais próxima do real. Ao contrário, o mito tem seu valor justamente por suas modulações, reinterpretações e, principalmente, por ser em si já uma formalização. O mito, seguindo a esteira da Teoria Crítica, já é esclarecimento, uma modalidade da razão que explica os fenômenos do mundo para além de sua aparente essência (Adorno & Horkheimer, 1969, p. 15).

No entanto, parece-nos que a História pode fornecer um modelo cuja formalização seria ainda mais próxima daquela necessária às fórmulas. Em vista do apresentado, é defensável que o quantificador existencial máximo, $x.\neg x$, refere-se mais precisamente não ao pai da horda primeva, mas a *uma virilidade ideal, localizada no passado e perdida*.³⁷ É, de fato, possível encontrar em diferentes momentos da história da masculinidade no Ocidente muitos elementos relativos a fantasias de criação da civilização, de uma virilidade localizada alhures ou em uma era onde o refreamento sexual não operava. No entanto, foi só a partir de uma construção gradual, iniciada no século XVI com a nostalgia do ideal de cavalaria e que atingiu seu ápice no início do século XX, que todos esses elementos concentraram-se em algo que pode ser denominado como *mito viril*.

37. Para Pierre Bruno, seria possível aproximar o chamado “Pai real” desta exceção representada pelo $x.\neg\Phi x$. Fica a pergunta, ainda sim, de porque teria Lacan aberto mão de pensar tal categoria a partir da tradicional figura do pai.

Cabe agora apresentar uma diferença na maneira pela qual utilizaremos a distinção entre masculinidade e virilidade. A virilidade será aqui utilizada como sinônimo das representações que circundam o pretenso passado sem leis em que um homem todo-poderoso teria possibilidade de existência. É nesse sentido que demonstraremos aqui de que forma o mito viril corresponderia ao *algum homem*, $\exists x. \neg \Phi x$, que não estaria submetido às leis que produzem e definem os *homens masculinos*. Assim, a masculinidade se referirá, daqui em diante, ao conjunto de representações, vivências e discursos que o *todo homem* ocidental teria no que diz respeito ao seu sexo, o que é indissociável do ideal de civilização no qual ele se encontra. A masculinidade, $\forall x. \Phi x$, será assim tanto baseada quanto assombrada pela virilidade, $\exists x. \neg \Phi x$, que a sustenta, ao mesmo tempo em que, ao se afirmar como função operante para o conjunto *homem*, fundará esse mesmo mito viril.

Talvez por concentrar seus esforços em apresentar uma leitura da masculinidade especificamente a partir do século XVIII, Forth não discutirá especificamente seu contexto de emergência. Tal hipótese pôde ser por nós desenvolvida a partir do tomo I da coletânea *História da Virilidade* (2011), cujo subtítulo é “A invenção da Virilidade: da Antiguidade às Luzes”. A partir daí, foi possível compreender que o ideal de virilidade perdida no passado tem íntimas e fortes ligações com o funcionamento social da masculinidade vivida quotidianamente por homens e sentida – com maior ou menor assimetria e violência – por mulheres.

Essa bipartição dos seres falantes em dois sexos qualitativamente distintos, aliás, pôde ser construída especificamente como a concebemos hoje, de acordo com Laqueur (1992), em um momento histórico próximo da emergência dessa mítica da virilidade. De toda forma, a esta maneira de compreender a diferença sexual vem somar-se, nesse contexto, a figura paterna como distante, onipotente e violenta. Ao contrário de uma invariante universal, essa assimetria de funções da parentali-

dade é também uma emergência localizável temporalmente.³⁸ Retomando Badinter (1993), trata-se inclusive de um dos resultados da nova divisão do trabalho que o modo de produção industrial impõe à organização familiar.

A partir disso, é lícito defender que, para além das referências internas de Lacan à História, a justificativa de um movimento dessa natureza diz respeito também às fórmulas da sexuação. Os elementos que Lacan resgata do mito freudiano são traços de representações da virilidade que nossa pesquisa pôde localizar historicamente, circunscritos a um contexto de emergência da masculinidade tal como concebida apenas na modernidade. Portanto, ao julgar não a produção freudiana, mas sim a modalidade da apropriação de *Totem e tabu* por Lacan, parece-nos sensato justificar a busca por um lastro das fórmulas da sexuação em algo que propomos ser o seu domínio de origem, sem comprometer-se com o pagamento da alfândega antropológica freudiana. Bem entendido, nosso movimento aqui não é, de forma alguma, *desfreudizar* Lacan. Para além de entender que todo o arcabouço conceitual por trás das fórmulas da sexuação dialoga com outras referências freudianas, sublinhamos que o esforço de pensar a emergência do psicológico a partir da História e do social é um recurso extremamente frequente em Freud. *O Mal-estar na Civilização*, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, *o Homem Moisés e a Religião Monoteísta* e, principalmente, em *Moral sexual “civilizada” e doença nervosa moderna* são apenas exemplos que ilustram como a análise freudiana é totalmente calcada em contextos sociais específicos. Freud é, aliás, uma grande referência para

38. É claro que a autoridade paterna não é uma invenção moderna, tal como atesta a figura do **pater familias**. No entanto, foi apenas a partir desse momento que sua figura pôde ser compreendida como produtora de identificações – positivas ou negativas –, pois nela residia uma referência proibitiva de educação. Nas famílias gregas ou romanas, por exemplo, a função do pai não era garantir a **andreia** ou a **virilitas** dos filhos homens: cabia ao Estado tal tarefa. Mas lembremos que a ideia de uma sociedade em que os filhos não respeitam mais os pais não foi inventada por nós: Cícero já disso reclamava no século I a.C.

Laqueur e Forth, para quem processos civilizadores e descivilizadores lutariam constantemente um contra o outro “como parte da dinâmica interna da modernidade. O que Freud dizia sobre a civilização de forma geral é aplicável especificamente à masculinidade no mundo moderno” (Forth, 2008, p. 41).

A possibilidade de leitura da fundamentação das fórmulas da sexualização na História, no entanto, não é suficiente para que uma mudança dessa natureza seja realizada. Conforme apresentado anteriormente, parece que há uma questão importante do ponto de vista lógico que não é resolvida de forma satisfatória ao considerar $\exists x. \neg \Phi x$ como o pai da horda primitiva. Trata-se da já discutida distinção entre o quantificador existencial e o quantificador único, essencial para o tipo de crítica que as fórmulas da sexualização se propõem a fazer a respeito da unidade que o princípio da não contradição aristotélico postula.³⁹ Para além da justificativa metodológica e conceitual, poderia a história da masculinidade oferecer um modelo alternativo ao pai primevo, já que se trata não de uma única figura localizável como exceção, mas antes da existência de *algum que não*?

Propomos – e esta pode ser considerada nossa principal tese – que $\exists x. \neg \Phi x$ é a *formalização da função que a representação desta virilidade perdida ocupa para todo homem*, localizada no passado, onde supostamente tanto o sexual quanto o social não estariam submetidos a regras, sendo essa liberdade, portanto, gozada pelos homens de então. Em primeiro lugar, trata-se, como no pai morto de *Totem e tabu*, de uma representação cuja força advém de sua ausência concreta, de sua carência de substancialidade. Essa característica deve ser pensada igualmente junto ao esforço de Lacan para recolocar a questão da diferença sexual fora do regime da essência, discutindo, ao invés disso, as possibilidades de sua existência. A esse critério

39. Ainda que na matemática esse quantificador seja chamado de quantificador de unicidade (Uniqueness Quantificator), Le Gaufey denomina essa possibilidade como “singular”. Optamos pela denominação matemática.

a representação da virilidade perdida responde bastante bem. No início do século XX, mesmo os selvagens estudados pela antropologia já não poderiam ocupar essa função, uma vez que, por um lado, o evolucionismo e a eugenia acabaram por desvirilizar os povos nativos e, por outro, a antropologia buscava demonstrar que suas práticas e regulações sociais não são anômicas, mas reguladas por princípios próximos àqueles concebíveis e em operação no homem ocidental.

Essa substancialidade, no entanto, não é aplicável a esta representação da virilidade cuja força só advém e cresce de sua inapreensibilidade, que não é apenas temporal, mas também corporal. Dito de outra forma, a universalidade da função fálica e de sua exceção seria então um efeito da negatividade, da negação sistemática do contingente. Diferentemente da educação física grega, na qual estava em jogo transformar a criança em um cidadão em pleno uso de sua *andreia* a partir de uma construção positiva, o corpo do homem assombrado por esse mito viril deve ser treinado e forçado a partir de práticas que visariam a *resgatar* um ideal cuja ilusão de concretude funcionaria apenas na condição de nunca ser satisfeito. O homem grego almeja, mas também convive com seus ideais de virilidade, cuja ameaça vem de uma ausência de civilidade, ao entregar-se às paixões. O homem moderno, pelo contrário, não apenas está submetido, mas cria ativamente discursos sobre a representação ausente de sua virilidade, cujo ameaça é, justamente, o excesso de civilização.⁴⁰

Somos aqui conduzidos a um segundo ponto fundamental em nossa proposição. A relação entre a particular e a universal deve ser de contradição, mas também deve comportar uma reciprocidade de fundamentação. Dito de outra forma, a exceção confirma a regra (SXIX: 1971-72b, p. 88), tanto quanto a regra confirmaria a exceção. A partir de nosso percurso, foi

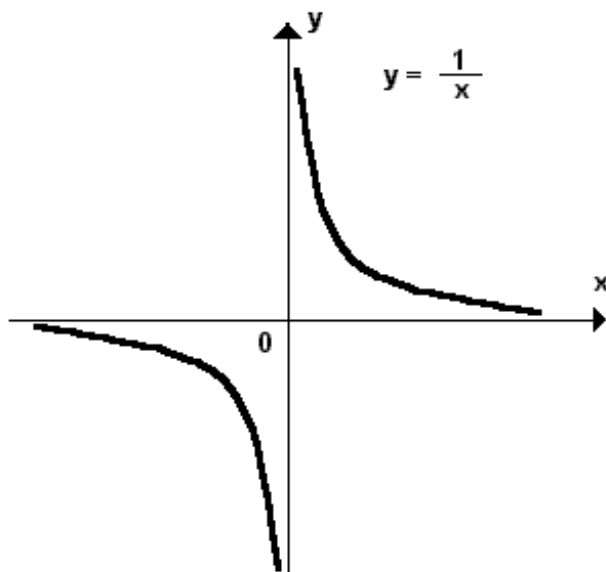
40. Não poderíamos aproximar a problemática dos efeitos iatrogênicos da civilização apontada por Freud a partir da segunda teoria das pulsões e a consideração da França como polo emanador tanto de civilização quanto de feminização?

possível entender como o discurso sobre a invenção da ausência de lei parece ser muito posterior à própria lei. Essa interpenetrância dinâmica entre homem potente do passado e homem civilizado enfraquecido só é possível por meio da criação e do percurso que a figura do primitivo teve no pensamento ocidental. Eis porque, por exemplo, o mito do Quinotauro não responde aos critérios que a particular afirmativa máxima exige: o Quinotauro está excluído da função, mas não é um homem. Já o mito viril consegue, de uma só vez, representar tanto uma igualdade quanto uma diferença. E, mais do que isso, demonstra como a relação entre estes dois polos funda uma *função*. Considerando o tipo de ligação e construção mútua entre a masculinidade civilizada e a virilidade imaginada que a funda, esta ideia nos parece inteiramente conforme às exigências sublinhadas por Le Gaufey (2007, p. 182) referentes à particular máxima:

Não é singular, nem sequer minoritária com respeito à universal afirmativa que desmente. (...) é em primeiro lugar afirmação do que existe com respeito à função (do predicado), sem por isso satisfazê-la (possui-la). Prontamente, longe de encontrar sustento em uma suposta rareza, a exceção ocorre até no comum e em cada ser falante.

Depreendemos da passagem que a exceção está clara e intimamente presente na regra. Ora, não seria esta a estrutura da transmissão de masculinidade moderna? – seja no “homem não chora”, na figura do francês como o mais civilizado, porém o mais efeminado, seja nos treinamentos militares na mata, promovidos a partir da ideia do resgate de uma virilidade primitiva perdida. No entanto, essas características de $\exists x. \neg \Phi x$ – ainda que aplicáveis ao mito viril – são, sem maiores problemas, igualmente explicadas pelo pai primevo de *Totem e tabu*. Vejamos, porém, que a problemática da existencial máxima não seria solucionada pelo pai primevo devido ao caráter

de exclusividade por ele representado. Assim, levando a cabo a precisão da existencial afirmativa máxima como *limite*, apresentada anteriormente a partir de *O Aturdito*, argumentamos que a representação da virilidade perdida responde melhor ao critério matemático da existencial máxima, considerada como limite do argumento $x=0$ na função exponencial $1/x$.



Desse modo, ao invés do pai primevo localizado como exceção única e singular, a virilidade perdida comportaria melhor o *algum x não se inscreve em Φx* , já que sua representatividade difusa não essencializará ou localizará a exceção, mas irá dotá-la justamente desta propriedade de fortalecer cada vez mais a função quanto mais aproximamo-nos de $\exists x. \neg \Phi x$, este *algum que não*. O exercício dinâmico da noção de limite não nos parece pensável a partir do pai primevo, já que a instauração radical de sua exceção singular forma duas categorias que se relacionam unidimensionalmente, pai morto *versus* irmãos

assassinos. Por outro lado, a partir da construção histórica da masculinidade, foi permitido conceber um regime de exterioridade que não se confunde com o universal, $\forall$, *para todo homem*, mas que também não corre o risco de uma hipóstase, ainda que negativa ou formal, da função fálica.

Uma das consequências que a operatividade dessa busca contraditória irá gerar é bem expressa na seguinte passagem:

Uma das ironias do discurso de gênero da civilização⁴¹ é que, apesar do terror, tortura, guerra e violência doméstica perpetuados no mundo, é a capacidade de ordenar e suportar a violência que frequentemente é representada como um dos aspectos mais injustamente *reprimidos* da experiência masculina. (Forth, 2008, p. 114)

Há aqui, em nosso entender, um retrato de uma economia de afetos bastante afim ao modo freudiano de conceber os impasses pulsionais gerados pela sociedade. Diferentemente da Guerra do Peloponeso, das invasões bárbaras ou mesmo das cruzadas, as guerras no contexto moderno respondem também à imagem cada vez mais constante do *amolecimento*. Para Forth, a civilização, a partir de determinado momento, precisará revigorar-se frequentemente através da violência, da audácia, do rigor físico e do conflito, visando a não produzir feminização nem corrupção – conceitos aproximados nesse momento. Narrações de tortura e violência começaram a se tornar comuns em textos pornográficos apenas a partir do século XVIII, ao passo que histórias de crimes mirabolantes, sanguinolentos e sensacionalistas tiveram espaço no século seguinte. “Diante das tendências amolecedoras da civilização moderna, esforço, dor e violência tornaram-se formas de construir fronteiras, ao redor do corpo masculino, que replicavam as fronteiras da nação como uma espécie de superorganismo” (Forth, 2008, p. 117).

41. No original, lê-se: “gendered discourse of civilization”.

É a partir dessa dualidade que cabe retomarmos a maneira pela qual Lacan revisita o conceito de fantasia, fundamental e exclusivo para se pensar o que acontece junto ao lado *homem* das fórmulas da sexuação. Conforme apresentado, a lógica da fantasia irá se estruturar na subversão do *cogito* cartesiano, a partir da aplicação da chamada “operação ômega”.⁴² O próprio Lacan dedicará a parte final do seminário para demonstrar de que forma esse mesmo princípio se aplicaria para homens e mulheres, na incomensurabilidade da relação, que pela primeira vez será expressa como “não há ato sexual”.

Este desdobramento diz respeito a que condições o saber-se homem é incompatível com a certeza dessa mesma existência (Saphouan, 2008, p. 132). Se a relação entre a particular e a universal para todo homem é pensada a partir da fantasia, é lícito supor, na esteira de nossa análise, que a escolha forçada alienante *ou não penso ou não sou* pode ser relacionada à história da masculinidade. Nesse sentido podemos revisitar a série de discursos que sobrepõe civilização e feminização, de um lado, e estado primitivo e reconstrução viril, do outro.

Para o homem moderno, portanto, sua existência como tal estará garantida apenas se o “eu não penso” for verdadeiro, o que nos parece conduzir justamente para este contexto fora da civilização – ou, mais precisamente, fora da civilização a partir de uma concepção cartesiana – em que tanto o pensar-se a si era vetado quanto o pensar no sentido intransitivo. Ser homem é estar fora da possibilidade de pensamento, ou, em outras palavras, *ser viril é não ser civilizado*. Por outro lado, se garantido o polo da fantasia masculina “eu penso”, a existência viril fica impossibilitada: *ser civilizado é não ser viril*.

É curioso notar como a operação lacaniana, vista sob este prisma, proporcionará crítica semelhante àquela feita ao sujei-

42. Trata-se de uma operação em lógica proposicional a partir da qual é estabelecido que, se dois elementos em relação – A e B, digamos – são simultaneamente verdadeiros, a “operação ômega” será falsa. Eis o princípio por trás da inversão do cogito “Ou não pensou, ou não existo”.

to soberano de si, agora especificamente ao homem. Se lembrarmos que Descartes ligava a masculinidade verdadeira ao saber – seja por sua denúncia de mulheres que buscavam estudos, seja por sua defesa do duelo como prática viril que ligava o espírito ao corpo a partir do controle –, essa coexistência será impossível.⁴³

O corpo, aliás, será palco de diferentes modalidades da batalha pela reconquista viril imposta pela modernidade. Tendo em mente o tipo de exterioridade fundante que a particular afirmativa máxima impõe à função fálica presente na universal *todos os homens*, somos convidados a considerar a passagem de Frevert (1995, p. 27), referente aos duelos, como representativa: “quanto mais o conceito de masculinidade áspera estava em perigo de ser confiscado de parte de sua validade ao longo do século dezoito, mais necessário tal teste parecia tornar-se.”

É possível propor, a partir desse quadro, que a relação entre particular e universal pode ser compreendida para além do retrato de dois momentos – antes e depois do banquete totêmico – que coexistiriam em cada ser falante que se encontra do lado *homem* das fórmulas da sexuação. Trata-se, mais precisamente, de uma produção dinâmica que, a um só tempo, tanto refina, constrói e fortalece a lei fálica quanto promove e alimenta sua exceção. Mais do que isso, a relação entre a extensão da potência dos dois lados dessa mesma moeda é ligada por uma função que nunca chega a seu termo ($y = x/0$). Se nesse sentido a guerra, a violência e o duelo deram “aos homens acesso a um passado mais belicoso (ainda que imaginado)” (Forth, 2008, 119), a particular afirmativa máxima “implica que ela se inscreve por um quantificador do qual esta função está cortada por não ter, nesse ponto, nenhum valor de verdade que se possa notar, o que quer dizer tampouco de erro, pois o falso deve ser entendido apenas como *falsus*” (OE:

43. Mais especificamente, será possível a partir da subversão da particular máxima visando garantir, justamente, a contradição.

1973, p. 459). A exceção que o mito viril representa não seria uma imprecisão frente à masculinidade de todos os homens: trata-se mais precisamente de um ponto vazio, falso, mas cuja postulação impossível eleva a escrita da relação entre ambas à categoria de função. É a partir de um determinado momento da História que o discurso sobre a virilidade perdida funda o que pode ser entendido como masculinidade, em uma função que unirá todos os homens, de efeitos tanto mais intensos quanto maior for a inapreensibilidade da virilidade fantasiada.

3.2 | PONTUAÇÕES SOBRE O LADO *MULHER* DA HISTÓRIA

Contrastando com o exercício mais detido que empreendemos ao longo deste trabalho, cabem aqui algumas observações sobre a inexistência da mulher, a partir da ideia de aproximação entre a História e as fórmulas da sexuação. Não nos ocuparemos demasiadamente sobre o que ocorre do lado *mulher*, não apenas porque uma análise dessa natureza escaparia de nosso propósito inicial, mas principalmente por reconhecer que há uma opção de Lacan por uma mítica única nas fórmulas da sexuação. Seja por compreender que *Totem e tabu* forneceria elementos iniciais cujos desdobramentos levariam, em última instância, à negativa universal na forma de *não toda mulher*, seja por considerar que não há mítica possível que possa basear sua inexistência, não se tratará aqui de realizar um percurso semelhante ao feito em relação à masculinidade, mas propor alguns caminhos possíveis de trabalho no que diz respeito a correspondentes históricos do quadro da sexuação.

Não existe, no lado *mulher* das fórmulas, um regime de exceção do quantificador particular. Mais especificamente, *não existe algum x que não esteja inscrito em Φ* . Antes, poderíamos afirmar que, para as mulheres, não há pai da horda primitiva, pois não há mito fundador que possa circunscrever a lógica

não toda. O que pode ser dito dessa formalização do ponto de vista da História?

Podemos supor que uma exceção dessa natureza não pode ser concebida para a mulher, pois a ligação íntima entre masculinidade, civilização e dominação não permite fantasiar um passado em que o gozo não fosse interdito à mulher: sempre o foi. Aqui é possível remetermo-nos ao grande debate de uma das vertentes do feminismo ligadas à História, que é o estudo do patriarcado. A expressão, que hoje é de uso bastante comum e, em geral, está ligada o modo pelo qual a dominação masculina perpetua-se ao longo das eras, foi pela História de inspiração feminista objeto não apenas de crítica, mas de análise de sua gênese. Por exemplo, a inspiração historiográfica marxista pôde explicar a origem do patriarcado a partir da análise da analogia entre trabalho e sexualidade: se, para o homem, o trabalho é aquilo que mais lhe pertence, o constitui e lhe é alienado, para as mulheres tal correspondente seria a sexualidade (Scott, 1991, p. 9).

Da mesma maneira que nossos desenvolvimentos puderam localizar a emergência do ideal viril historicamente, muitos esforços teóricos foram empreendidos para fazer o mesmo com o patriarcado. Uma aproximação entre os dois campos poderia ser convidativa e eventualmente pertinente, mas nos parece mais importante ressaltar um outro aspecto dele decorrente.

Em especial a partir dos anos de 1970, publicações – algumas acadêmicas, outras literárias e outras ligadas a religiões *new age* – que defendiam a existência e um possível programa de resgate de sociedades matriarcais tiveram considerável espaço. No entanto, dentro dos próprios estudos feministas e de gênero, essa ideia se mostra bastante problemática, seja do ponto de vista histórico, teórico e mesmo político. Ainda em 1974, Bamberger, em seu artigo *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, demonstra não apenas as inconsistências do matriarcado como seus efeitos: “o mito do matriarcado não é nada além de uma ferramenta usada

para manter as mulheres em seu lugar” (Bamberger, 1974, p. 280).

Mesmo que consideremos a operatividade do mito matriarcal, ainda que em um espaço e tempo muito reduzidos, não devemos ignorar que, se considerado como $\exists x. \neg \Phi x$, ele não gozará da mesma relação de indecidibilidade e contradição com a universal justamente por ser pensado necessariamente a partir da luta contra o patriarcado, o que nos reconduziria a um dualismo do qual se busca escapar. Não apenas do ponto de vista político, mas igualmente a partir da lógica da quantificação, podemos inferir que o matriarcado é uma tentativa de redescrição do feminino a partir de uma lógica masculina. Gostaríamos de marcar a importância de uma crítica de tal possibilidade de não submissão a Φx ser embasada e contundentemente feita a partir de uma análise histórica, e não teórico-especulativa.

Ao considerar que não há para o lado *mulher* uma possibilidade de exceção da particular, devemos nos voltar agora à negação do quantificador universal. Essa inversão realizada por Lacan abriria caminhos para discussões sobre uma lógica para além do falo, de implicações não aristotélicas, de crítica a uma racionalidade que pensa a partir de inclusão e exclusão de conjuntos e que, em última instância, dialogaram suficientemente bem com correntes teóricas afins a uma crítica epistemológica de inspiração feminista.

A partir da pergunta de Freud, *o que quer a mulher?*, é possível retomar a diferença do estatuto dos universais para os dois dêiticos. Se a pergunta dirigida à mulher é signo de sua impossibilidade de resposta, temos que, para o homem, a resposta seria não necessariamente concreta e única, mas possível de ser concebida em um único conjunto. Fundamentalmente, essa possibilidade advém precisamente da exceção representada pelo quantificador existencial. À pergunta *o que quer o homem?*, as trajetórias das respostas orbitariam, para todo homem, ao redor do campo gravitacional *mito viril*, sem nunca

chocar-se com este. A analogia copernicana aqui representa em que medida a ordenação do movimento dos corpos masculinos vem da atração entre eles e um astro maior, central e referente, mas cujo eventual encontro dependeria tanto de uma alteração substancial do equilíbrio civilizado do sistema quanto necessariamente destruiria qualquer possibilidade de trajetória.⁴⁴

Para a mulher, no entanto, não há unidade de referência que dê condições para uma resposta: as mulheres não formam conjunto, pois o par exceção/totalidade é fundado a partir de uma crítica à pretensa consistência presente no dêitico *homem*. Ante tal proposição, voltemo-nos agora ao exame de uma possível contrapartida calcada na História que pudesse dialogar com esta montagem.

Em sua resenha intitulada *Sur les femmes* (Sobre as mulheres), Diderot tece uma crítica ao livro homônimo de Antoine-Leonard Thomas, ao apontar que faltaria ao autor a sensibilidade necessária para descrever a natureza *sincopada* dos afetos femininos. Ainda que se abisme com a violência do machismo da sociedade e da ferocidade das leis no que diz respeito às mulheres, para Diderot (1772, p. 25) uma característica horripilante destas residiria no fato de serem mais civilizadas que “nós”, por fora, mas remanescerem verdadeiras selvagens por dentro, além de pouco sistemáticas. Farge (2011, p. 427) em sua interpretação do verbete “mulher” da *Encyclopédie*, localiza uma crítica dirigida à maneira como as mulheres seriam tratadas pelo todo social. Para a autora, as reflexões seriam uma contraposição à visão popular que compreendia

que o “conjunto mulher” é um conjunto incompreensível, delicado e histórico, sem consistência ontológica, destina-

44. Ela falha, no entanto, ao substancializar esta virilidade que nosso esforço pôde demonstrar ser um resto, uma produção, uma invenção vazia da própria modernidade. Ainda assim, é possível responder ao que quer o homem a partir dessa exceção, que pende mais para um buraco negro do que para uma estrela.

tário privilegiado, apesar de tudo, do amor e do prazer.
(...) o campo feminino é diluído no informe, no maleável,
na não existência ontológica.

O que gostaríamos de destacar na passagem é que sua formulação poderia, aos olhos desavisados, ser tomada como uma interpretação psicanalítica do lado *mulher* ou do gozo feminino nas fórmulas da sexuação, tamanha é a semelhança não apenas da imagem e do conteúdo, mas, principalmente, dos operadores evocados – destacamos as aspas entre as quais a autora opta por incluir o “conjunto mulher” e a sua não-existência ontológica.

No entanto, essa afirmação é feita a partir de um profundo estudo da virilidade popular e suas representações femininas do século XVIII, e não de deduções lógicas da diferença sexual. Farge – pesquisadora de referência na área de História social pré e pós-revolucionária – demonstrará como ideais de masculinidade e feminidade constroem-se a partir da enorme desigualdade econômica e social no contexto iluminista na França. O que se deduzira da lógica não toda mostra-se, assim, como passível de um exercício metodológico de aproximação com o campo da História. Ainda que aqui se trate apenas de apontar caminhos para desenvolvimentos sobre o tema da mulher na História, nos permitiremos localizar outras ancoragens por onde uma análise semelhante possa ser feita.

Ainda que apontada apenas a partir de sua estátua, Santa Teresa D’Ávila parece representar o caráter místico ao qual Lacan se refere quando de seus desenvolvimentos sobre o gozo do Outro, juntamente com Hadewijch e João da Cruz. Sobre o sexo deste último, Lacan (SXX: 1972-73, p. 97) justifica-se: “não é forçado, quando se é masculino, a ficar do lado do $\neg\forall x.\Phi x$. Pode-se também colocar-se do lado do não todo”. Tais autores inserem-se na tradição da mística medieval, em que o feminino tem um papel bastante importante. Se para Nogueira (2012, p. 10) “a mística feminina é fruto da busca, e

resultado, de uma religiosidade livre e cotidiana que explorava uma relação imediata e consoladora intimidade com o divino” – o que nos aproxima da relação da Mulher, em sua inexistência, com o significante do Outro enquanto barrado –, no entanto, é mister pontuar a grande esteira de trabalho que se abre ao considerar que, no campo da teologia, apenas na mística medieval cristã, “destacaram-se várias correntes, como a *mística de Jesus e a mística nupcial* de Bernard de Clairvaux; a *mística da paixão* de Bonaventura; a *mística profética* de Hildegard von Bingen; a *mística especulativa* do padre dominicano Mestre Eckhart e dos seus alunos Seuse e Tauler etc.” (Brüske, 2000, p. 11).

Para Schwartz, a mística medieval tem um contexto muito específico de emergência, no qual se deve considerar que, na passagem do século XII para o século seguinte, a Europa apresentava-se como cada vez menos fragmentada, havendo então uma expansão demográfica significativa, impulsionada por um início de urbanização, “que levou ao surgimento de novas respostas religiosas, tanto institucionais quanto espirituais, para as necessidades de uma sociedade urbana em rápida transformação” (Schwartz, 2005, p. 17). A reforma gregoriana – considerada por alguns historiadores a primeira revolução europeia – deve ser lembrada também pela recomendação e posterior proibição do matrimônio por padres e a instauração do tribunal católico, que mais tarde serviria à Inquisição, um capítulo à parte da história da feminidade no Ocidente. Abre-se, assim, um amplo campo de reflexões acerca das matrizes nas quais o gozo do Outro se assenta, para além de sua contrapartida formal. Já podemos notar, no entanto, que essa representação feminina em jogo – ao contrário daquela observada na virilidade – parece anterior às categorias ontológicas possíveis a partir do Iluminismo e da modernidade.

Deve-se recordar, não obstante, que no lado *mulher* das fórmulas da sexuação há também a relação com o falo. Sublinhada por Lacan igualmente como uma possibilidade para

aqueles seres falantes considerados mulheres, nos parece lícito supor que, por estar no lado masculino, esse falo responde aos critérios de contradição, exceção e universalidade anteriormente apresentados como pautados por uma emergência histórica. A pergunta que se arma neste contexto é: o que permitiria a uma representação da mulher – com condições mínimas de paridade à lógica fálica – ser pensada no mesmo nível daquela que é a relação fundamental do sujeito com o objeto causa do desejo? Não se trata aqui de igualar a flecha que retoma o matema da fantasia no homem em direção ao objeto *a* com a inexistente mulher e o falo, mas antes sublinhar que, ao passar pela barra vertical, os fenômenos serão dedutíveis a partir da relação entre incluído e excluído – ainda que dialética ou com propriedades moebianas –, o que não é pensável ao lidar com o gozo feminino. Haveria, a partir disso, alguma trilha histórica que permitisse pensar essa outra faceta da mulher?

Ao retomar Laqueur, podemos constatar que o modelo que concebia os corpos do homem e da mulher como versões menos ou mais perfeitas de uma mesma matriz corporal deixa de explicar as diferenças sexuais apenas a partir de meados do século XVIII. É nesse momento, por exemplo, que os órgãos ganham nomenclaturas próprias não dedutíveis de seu correlato avesso. Mesmo aquelas estruturas que continuaram sendo comuns a homens e mulheres, como o sistema nervoso e o esqueleto, serão agora diferenciadas “de modo que correspondessem ao homem e à mulher culturais” (Laqueur, 1992, p. 189).

O corpo biológico – muito distante, a nosso ver, do corpo pulsional – passará a ditar a verdade sobre os sexos, não mais como uma confirmação ou como um elemento de uma justificativa cósmica, mas como critério de verdade última. Nesse sentido, “o orgasmo feminino, o sinal do corpo para uma concepção bem sucedida, foi banido para as fronteiras da fisiologia, *um signifiante sem significado*” (Laqueur, 1992, p. 190; trad. modificada, grifo nosso). Lembrando que, nessa

passagem para uma gestão dos corpos a partir do biopoder, o gozar feminino perde seu caráter de chancela do vital ou mesmo “santo”, e passa a ser um equivalente inútil do gozar masculino, pois descrito agora a partir de uma mesma racionalidade corporal.

Guardadas as grandes e devidas diferenças conceituais, não deixará de ser impressionante a semelhança da passagem de Laqueur com a definição de Lacan:

A mulher tem relação com S (A) e já é nisso que ela se duplica, que ela é não toda, pois, por outro lado, ela pode ter relação com Φ . Φ , nós o designamos com esse falo, tal como eu o preciso por ser o *significante que não tem significado*, aquele que se suporta no homem pelo gozo fálico. (SXX: 1972-73, p. 103, grifo nosso)

O que parece aproximar as duas formulações aqui diz respeito à possibilidade de um campo comum de ordenamento da relação entre o homem e a mulher, concebidos como duas entidades distintas corporal ou existencialmente. Mas que campo comum é este que permitirá que homens e mulheres posicionem-se diferentemente, marcando suas posições a partir de uma única lógica? Em outras palavras, qual seria a contrapartida histórica, para a mulher, da emergência da possibilidade de incluir-se junto à lei representada pelo falo?

Para Laqueur (1992, p. 192), nesse momento histórico

o contexto para a articulação de dois sexos incomensuráveis não era nem uma teoria do conhecimento nem avanços no conhecimento científico. O contexto era político. Havia intermináveis lutas pelo poder e posição na esfera pública, altamente ampliada do século XVIII, e em especial no século XIX pós-revolucionário: entre homens e mulheres, entre feministas e antifeministas.

Foi, portanto, dentro de um contexto que permitiu uma luta por direitos *iguais* que o surgimento dessa mulher poderá ser pensado. O que, para Laqueur, não significa em absoluto que o modelo anterior tenha sido abandonado, mas antes o que se observará é uma multiplicidade e sobreposição de discursos e lutas nas quais representações antigas e novas coexistem. E aqui é onde podemos apontar uma leitura suplementar ao aforisma lacaniano *a mulher não existe*.

A partir da formalização da mulher nas tábuas da sexualização, encontramos duas modalidades de gozo possíveis para o ser falante que se encontra desse lado, independentemente de sua prática sexual, identificação ou anatomia. A possibilidade do gozo do Outro, apontada por Lacan junto aos místicos, parece fazer referência à representação feminina iniciada a partir do século VIII, momento próximo à ascensão da dinastia carolíngia e cujo auge pode ser localizado entre as diferentes vertentes da mística cristã da Baixa Idade Média, nas quais a feminidade parecia gozar de um caráter especial, a partir do *êxtase*, em uma relação não mediada com a divindade.

As fórmulas da sexualização, por outro lado, dão também à mulher a possibilidade do gozo fálico, ligado ao lado *homem* do diagrama. Esse posicionamento frente a uma lei única parece, em alguns pontos, análogo às novas formas de representação da mulher que promovem – no contexto da igualdade universal de direitos – tanto uma ruptura radical com um modelo de sexo único quanto o acesso a um leque de *gozo de direitos* antes facultados apenas aos homens.⁴⁵ Badinter (1992, p. 29) chega até a ligar a emergência da segunda crise da masculinidade, localizada na passagem do século XIX para o século seguinte, à emergência política dessa *nova mulher*, que “ameaça as fronteiras sexuais impostas.”

45. É emblemática aqui a publicação, no seio da Revolução Francesa, da *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, de Olympe de Gouges em 1791

É nesse sentido que podemos compreender a inexistência da mulher também como o resultado de um processo em que duas modalidades distintas de representação da parecem coexistir na articulação de um mesmo significante, mas sem uma redutibilidade que as sintetize.

Dito de forma mais contundente: a mulher das fórmulas da sexuação não existe, pois não é possível formalizar duas representações ontológica e historicamente tão distintas daquilo que podemos naturalmente tomar como *a mulher*. Seria justamente por isso que a proposição de Lacan aportaria ganhos qualitativamente superiores de explicação das diferenças sexuais. Não mais pensada exclusivamente a partir de um único termo cuja função diz respeito a um recorte temporal moderno, a mulher de Lacan tem também como matriz a feminidade pré-iluminista. Ainda que o discurso corrente proporcione o equívoco de tratar diferentes formas sob uma mesma ideia, a mulher não existe porque, analisada dessa forma, a balança da História parece tender mais para a ruptura do que para a continuidade: não parece haver uma matriz de mesma estrutura conceitual que possa unir Teresa de Ávila e as Sufragistas do início do século XX.

A inexistência da relação ou da proporção sexual tem, após este percurso, a possibilidade de um estatuto outro. Não há relação sexual, pois aquilo a que nos referimos tão naturalmente quando dizemos *homem* e *mulher* é, na verdade, um emaranhado que congrega, no mínimo, a ideia de um universal iluminista, de uma virilidade perdida e sua masculinidade ameaçada correlata, de um ser que clama por direitos ainda não plenamente conquistados e um ente quase místico de potência libidinal sem limites. No que tange ao sexo, a História é o locus privilegiado da produção de subjetividades desproporcionais que não se completam, não se deduzem e, portanto, não se enlaçam. Assim, não pode haver relação sexual entre entidades historicamente heterogêneas, pois são ontologicamente distintas.

Retomando a masculinidade, diferentemente do que pode ser inferido do lado *mulher*, a formalização do homem no quadro lacaniano da sexuação refere-se à possibilidade de sua existência em uma montagem histórica relativamente recente e específica. Não obstante, mais do que sublinhar a pertinência histórica das fórmulas, nossos desenvolvimentos permitiram uma contribuição adicional. A partir de um problema específico, mas fundamental, da referência ao pai da horda de *Totem e tabu* como representante da particular máxima, foi possível utilizarmos-nos da emergência de um determinado discurso sobre a masculinidade como lastro para as fórmulas da sexuação, garantindo a tensão necessária entre *necessidade* e *contingência*.

E aqui uma última observação pedirá espaço. Oriundos da lógica, necessidade e contingência serão citados por Lacan em dois momentos distintos de nosso recorte temporal. Um, já apresentado, é aquele que defende que apenas o materialismo histórico poderia garantir a tensão entre necessidade e contingência requeridas pela psicanálise (SXVI: 1968-69, p. 36). A outra evocação desses operadores será, justamente, no contexto das fórmulas da sexuação. Mesmo ligando o polo da necessidade ao existencial do lado homem no seminário XIX, dirá Lacan no ano seguinte que, pelo fato da relação sexual não cessar de não se escrever, “a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência” (SXX: 1972-73, p. 127). Isso abrirá caminho para que tal polo seja retomado na última sessão do seminário XX, a partir das modulações entre o *cessar* e o *escrever*, de forma que “o deslocamento da negação do *cessa de não se escrever* ao *não cessa de se escrever*, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto de suspensão a que se agarra todo amor” (SXX: 1972-73, p. 199; trad. modificada). Assim, um esforço que localiza na História a tensão entre necessidade e contingência é coerentemente assentado tanto nos pressupostos lógicos internos às fórmulas quanto no lastro específico que a relação entre virilidade e masculinidade no Ocidente mantém com a noção de homem em Lacan.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

SOBRE OS LIMITES

Devido a seu selo provocador, a afirmação de Jacques Lacan segundo a qual “não há relação sexual” continua parecendo a muitos uma espécie de verdade brutal sobre o sexo, quase autenticada por vir de um psicanalista atualmente renomado.

Guy Le Gaufey

O mundo é o sistema do horror; por isso, demasiado o honra quem o pensa totalmente como sistema, pois o seu princípio unificador é a desunião, e esta concilia ao impor a inconciliabilidade do universal e do particular. A sua essência é a monstruosidade.

Theodor W. Adorno

DA APARENTEMENTE INGÊNUA pergunta – o que é um homem? –, fomos conduzidos a nos ocupar das possibilidades de enunciação de sua resposta, dentro de um momento do ensino de Jacques Lacan, propondo a leitura das fórmulas da sexualização a partir história da masculinidade. Cabe, por fim, apresentar duas modalidades de limites relacionadas às nossas contribuições. Começamos com os *possíveis limites*.

Um primeiro ponto a se sublinhar diz respeito à discussão acerca de possíveis limites aos quais as fórmulas da sexualização

estariam submetidas. Mais especificamente, para qualquer reflexão, desenvolvimento ou uso – clínico, teórico ou político – das fórmulas, parece preciso não ignorar que elas se apoiam em algum lugar. Antes mesmo de discussões acerca da natureza ou extensão dessa fundamentação, defenderíamos a necessidade radical de se considerar a *existência* de um campo do qual a estrutura lógico-formal de Lacan parta e responda, sendo a base de cálculo de seus lucros e, eventualmente, de suas dívidas. Relembrando a adivinhação evocada por Freud (1921, p. 42) em *Psicologia das Massas e Análise do Eu*,

*Cristóvão carregou Cristo,
Cristo carregou o mundo inteiro;
Diga, então, onde Cristóvão
Apoiou o pé?*

Assim, um primeiro e mais fundamental exercício é não tomar a lógica da sexuação como o grande Cristóvão da psicanálise: se ela é suficientemente eficaz e poderosa para suportar a difícil formalização da inexistência da relação sexual e da incomensurabilidade entre os sexos, não devemos esquecer que seus pés, joelhos ou mãos tocam a terra. É nesse, e apenas nesse, sentido que terá espaço o debate, se o solo em que ela se apoia é o Éden antropológico, a crescente fértil histórica, a Galileia mítica ou a Jerusalém política, igualmente incomensurável, assimétrica e não toda.

Lembremos que toda a gama de críticas, internas e externas, ao complexo de Édipo como estrutura psicológica universal só é possível justamente porque até mesmo o próprio nome do complexo faz referência ao mito que o sustenta. Se a prudente referência de Freud não tivesse sido marcada, todo debate baseado na tensão *lastro-rastro* da família possivelmente não teria seu dia. Aqui se localizam as críticas que vão desde a destruição completa da família burguesa como ideal, passando pelo esforço lacaniano de apoiar o complexo no estruturalismo, o

já citado trabalho de Tort, até os desenvolvimentos recentes de Van Haute (2012) sobre a discussão de uma “psicanálise sem Édipo”.

É partindo desse princípio que nossa proposta de utilização da história da masculinidade no Ocidente como possível fundamento das fórmulas da sexuação terá alguma função. Para além da postulação de um compromisso epistêmico potencialmente válido, gostaríamos de marcar sua utilização junto a debates que localizariam e limitariam a operatividade das fórmulas, visando basicamente a balizar suas modulações de aplicação.

Um espectro de modulações diz respeito à extensão temporal de aplicações das fórmulas. O leitor pôde perceber que o percurso histórico trilhado não requereu avanços para além dos primeiros anos do século XX. Esse limite, portanto, pode incidir novamente no modelo lacaniano da sexuação com diferentes intensidades. Mas já se abre um campo de questões relativas à tomada de um ideal de masculinidade e virilidade vitoriano como universal.

Em uma leitura mais crítica, ligada a uma determinação histórica mais direta e contundente, seria possível considerar, eventualmente, que as fórmulas da sexuação já nasceriam prescritas, uma vez que o contexto histórico de emergência das representações de virilidade distaria suficientemente bem daquele 13 de março de 1973, quando da proposição final daquelas. Distancia-se mais ainda quando pensado a partir da realidade contemporânea, em que os ideais de liberdade sexual de maio de 1968 convivem com possíveis contrastes, como o casamento gay (Ambra, 2012), com o aumento e a estatização das cirurgias de transgenitalização, a explosão de categorias de gênero, o fenômeno mercadológico da metrossexualidade, entre outros.

Será que, dentro de tal quadro, pode-se afirmar que a masculinidade seria ainda definida a partir da busca de uma virilidade perdida? Ou, ainda que seja, que pode ser *totalmente*

explicada por este tipo de relação? Atualmente, de que forma afinal se operaria esta possibilidade lógica de sujeito, cujo horizonte pudesse de fato ser pensado a partir de uma universalidade formada por uma exclusão localizada no passado? Defendendo, assim, uma aproximação forte entre a História e lógica da sexuação, a pergunta deixa de ser até que ponto as fórmulas explicam determinado fenômeno, realidade ou tempo e passa a ser até que ponto imperam as representações dos sexos de outrora.

Por outro lado, poder-se-ia relativizar o caráter de mudança histórica e encontrar, no que diz respeito às diferenças sexuais, maiores semelhanças do que rupturas: ainda que haja fenômenos que nos são aparentemente inéditos, seria nosso sistema de classificação de fato tão diferente daquele por trás dos pensadores do fim do século XIX? São tão distantes assim as discussões sobre normalidade ou doença, ainda que não mais sobre a figura médica do invertido – mas sobre aquela do transexual – ou a alteração da universalização da constituição bissexual – mas sobre alterações nas constituições que permitem agora o casamento universal, *para todos*?

O central é sublinhar que, seja qual for a extensão que se dê à continuidade ou à ruptura, a discussão do modelo lacaniano não será mais pensada exclusivamente em cima de sua inovação lógica, analisada interna e concatenadamente. A abertura de caminhos nesse sentido será discutir, encontrar ou até mesmo propor formas historiográficas que melhor possam responder ao objeto em questão. Optamos aqui pela história da masculinidade no Ocidente dentro de um recorte teórico específico de autores mais em uma tentativa de apresentar a possibilidade de tal exercício do que de demonstrar que ela seria única. Trata-se muito mais da abertura de um campo do que de uma pretensa (e sempre nefasta) palavra final.

Ao contrário de nossa pontuação a respeito da defesa da anterioridade da História em Lacan, possível é também uma leitura que dê baixíssimo peso ao que foi apresentado aqui

como um caminho para se pensar tal anterioridade nas fórmulas da sexuação, ou mesmo que a inverta, ao afirmar que só por haver uma racionalidade das diferenças sexuais baseada nas tábuas da sexuação é que podem existir discursos que localizem a virilidade a partir de uma modalidade específica de exclusão e universalidade. E mesmo nesse caso, no qual perspectivas históricas fossem apenas uma espécie de demonstração da variação de racionalidades, ainda assim defenderíamos a validade de nosso esforço, por exemplo, ao mostrar como, diferentemente de uma fundamentação antropológica, estaríamos prontos a rebater críticas como a de Scott (1980), quando afirma que “mesmo se esta teoria [lacaniana] toma em consideração as relações sociais ligando a castração à proibição e à lei, ela não permite introduzir uma noção de especificidade e variabilidade histórica” (Scott, 1980, p. 12). Em outras palavras, o “social” lacaniano, ao comprometer-se com tais análises históricas, passa a qualificar-se de forma suficientemente específica para adentrar contundentemente em debates nas humanidades, sem basear-se agora unicamente na caixa-preta de sua exclusividade clínica, sobre a qual a crítica proveniente de outros domínios do saber fica vetada.

Os possíveis limites às fórmulas da sexuação a que uma leitura dessa natureza convidaria são, não obstante, sensivelmente menores do que aqueles intrínsecos à nossa análise. Ainda que potencialmente prenhe deles, devemos neste momento sublinhar aqueles *limites possíveis* de já se enxergar ao fim de nosso percurso.

Uma primeira e mais gritante questão dirá respeito à ausência quase total de uma justificativa da não inclusão de debates referentes à transposição de nossas fontes majoritariamente europeias para outros contextos. Se realizada uma precisão temporal de tamanho afino, por que ignorar as diferentes representações que tomam espaço ao considerarmos cenários geográfica e politicamente distintos? Se poderia alegar que os modelos, assim como o ideal de civilização, historicamente

emanam da Europa, de forma que discutir as contradições que de lá advêm é muito próximo ao que poderia ser feito no Brasil. No entanto, isso seria ignorar, por exemplo, toda uma esteira de estudos coloniais e pós-coloniais – inclusive de debate bastante próximo aos de gênero. Mesmo que tal pensamento colonialista tenha insidiosamente limitado a aplicabilidade de nossas reflexões, cabe a questão de até que ponto tal eurocentrismo não seria, antes, sintomático da própria maneira pela qual a psicanálise lacaniana teria sido apropriada no contexto brasileiro, seja na universidade, seja em escolas de formação em psicanálise.

Já considerando a economia interna do trabalho, um problema que nos parece importante sublinhar é decorrente de nossa tentativa de realizar uma leitura ao longo dos seminários escolhidos tomando o homem como um conceito ou como uma noção forte. Ainda que se tenha descoberto haver uma importante distinção entre homem e sujeito, ao optar por valorizá-la, abrimos mão da via crítica da denúncia, justamente, de sua proximidade. Em outras palavras, ao forçar a leitura do homem como noção, perde-se de vista até que ponto ele ainda seria, sim, o modelo de sujeito. Não por outro motivo, argumentariam alguns, a dedução das fórmulas da sexuação só pode partir dele: não nos parece haver uma reversibilidade que permita, por exemplo, deduzir da lógica não toda uma lógica toda. Que sujeito é este que só pode ser deduzido do homem?

Ao empreender uma leitura desse tipo, outra ameaça seria assumir muito rapidamente que uma mesma *função*, ao circular em momentos teóricos distintos, mantém-se atrelada a uma mesma *noção*. Em nosso caso, por exemplo, ao privilegiar a defesa de uma ruptura entre dois modelos de fundamentação, perde-se a discussão sobre a continuidade que ali subjazeria. É nesse tipo de análise que teriam espaço perguntas do tipo “o que Lacan considera como homem em 1968 é o mesmo que será nomeado como homem em 1973?”. Ao optarmos por uma análise de ruptura teórica, foi necessário manter a

noção de homem como norte fixo, a partir do qual se analisou deslocamentos, troca de autores de referência e visitas a localidades distintas de campos de conhecimento próximos. Fica vetado, por esse motivo, a observação contrária: ter como fixo o *background* teórico, e como passível de modificação a noção de homem. Apenas a título de exemplo, cabe questionar se o que será considerado como homem no seminário XX não seria mais bem traduzido pelo que Lacan designara anteriormente como Mestre – já que era este o oposto incomensurável em relação à mulher ao final do seminário XVI. Ao empreender uma leitura mais aberta e dinâmica, pois menos preocupada em provar rupturas, peca-se por confiar demasiadamente na não alteração do significante *homem*. Se a discussão circulou ao redor de diferentes possibilidades de fundamentação da noção de homem, talvez um cuidado maior pudesse ser tomado na tentativa de não substancializá-la.

Já em outro nível de debate, nossa opção por não abordar a questão do *um* em Lacan por meio das discussões empreendidas no seminário *...ou pior* – ainda que justificada – deve ser aqui retomada como um importante limite de nossa análise. Mesmo que formalmente descrita de maneira mais precisa a partir de *O Aturdido*, não nos parece prudente ignorar toda uma discussão que se abre ao redor da função do pai da horda, ou mesmo do mito viril, como modalidade de *um* a ser pensada dentro da discussão do *il y a d'un*. Esperamos que tal limitação de nossos esforços possa converter-se em discussões mais apuradas neste sentido no futuro, já que se localiza aí um ponto nevralgico do tipo de aplicabilidade que qualquer lastro às fórmulas da sexualização deve responder.

Um campo que nos parece igualmente pouco explorado, tendo em vista a importância que ele veio a assumir em nosso desenvolvimento, e que merece senão um aprofundamento, no mínimo um levantamento bibliográfico de comentadores específicos, refere-se ao uso da História para Lacan. O psicanalista francês, mesmo alinhado a Althusser e aberto à

possibilidade de encontro entre o materialismo histórico e o estruturalismo, parece ter apenas em raras ocasiões feito aproximações localizadas de fenômenos históricos. De forma geral, o recurso a Marx dizia mais respeito a uma teoria do valor do que propriamente à sua teoria da História – ainda que dentro do marxismo elas sejam indissociáveis.

Assim, se nossos apontamentos sobre o uso da História em alguns seminários puderam servir como uma espécie de aposta metodológica, cabe sublinhar, portanto, que trabalhos posteriores não devem correr o risco de ter todo um percurso argumentativo desarmado por não ampararem suficientemente bem a introdução da função da História em uma discussão psicanalítica, seja localizando no próprio autor – como buscamos fazer, ainda que timidamente –, seja criticando o autor por ignorar tal possibilidade, propondo um modelo próprio de entrada e de discussão.

Arelado a essa temática, uma ressalva deve igualmente tomar espaço no que diz respeito à solidez daquilo que chamamos de História, basicamente por dois motivos. Um, talvez decorrente da preocupação com a extensão de nossos desenvolvimentos, refere-se à apresentação da História como um movimento, seja de ruptura ou de continuidade, em que os acontecimentos – ainda que possam entre si manter tensões dialéticas – apresentam-se como unidades relativamente estáveis. Não devemos perder de vista, de forma alguma, que mesmo as representações da masculinidade mais hegemônicas e claramente localizáveis carregam muitas outras, de natureza distinta e que nem ao menos puderam ter espaço em nossa discussão, devido a uma leitura que privilegiou sua análise como *uma* representação. Um segundo motivo, particularmente comum à psicanálise lacaniana, quando empreende debates junto a outras áreas do saber, refere-se à ausência de suficientes ressalvas no que diz respeito à consideração da História como um campo de verdades sólidas ou únicas. Não se deve, de forma alguma, deixar que a base das críticas à essência, à noção de

indivíduo e à materialidade em seu sentido ingênuo retorne, pela porta dos fundos, a partir da História. Deve-se aplicar às contribuições externas a mesma desconfiança que caracteriza os esforços lacanianos dentro de seu próprio campo, ao subverter conceitos aparentemente evidentes.

Por fim, uma última discussão não empreendida aqui, mas que mereceria cuidados teóricos mais contundentes, diz respeito não a precisões sobre a espécie de fundamentação das fórmulas da sexuação, tampouco a cuidados de aplicação ou transposição de modelos. Retomando um apontamento feito anteriormente, não caberia uma crítica mais contumaz à própria busca por uma fundamentação para as fórmulas da sexuação? Afinal, se esse se pretende um modelo lógico-formal, qual o interesse em sublinhar seu contexto de emergência – seja antropológico, seja histórico – ou, mais problematicamente ainda, seu possível “modelo”? Se não há metalinguagem, por que haveria um *metamodelo*?⁴⁶

Nesse sentido, da mesma maneira que desenvolvimentos referentes, por exemplo, à noção de significante dentro da economia conceitual lacianiana possuem uma liberdade de uso em diferentes níveis justamente pelo seu caráter de desvinculação ao referente, por que as fórmulas da sexuação não poderiam

46. Conforme um apontamento feito por Nelson da Silva Jr., uma discussão que parece importante de ser, no futuro, empreendida refere-se à diferença entre **formalização** e **formalização lógica**. No primeiro caso, a formalização funcionaria como um tipo ideal cuja verdade é exterior a ele. A formalização operaria aqui como uma fotografia com contraste exagerado – e nisto simplificador da realidade exterior a ela –, diante da qual conserva a relação que um simulacro tem para com o original. No segundo caso, o da formalização lógica, estamos no campo da axiomática, onde as representações se emancipam do referente, e passam a valer como a forma geral. Uma oposição que conviria ser formulada diz respeito à relação da História com a estrutura nas fórmulas da sexuação: ou as fórmulas da sexuação seriam clichês, formalizações representacionais, ou elas seriam axiomas, cujo funcionamento é análogo ao das categorias **a priori** kantianas – ou seja, condições **a priori** da elaboração do sensível e contingente, e, nesse caso, inultrapassáveis, e inquestionáveis a partir do contingente e historial. Baseado em uma pontuação feita por Ayouch (2012), acreditamos ser necessário discutir até que ponto teorias explicativas baseadas em capturas imaginárias de momentos anteriores da História responderiam satisfatoriamente, por exemplo, a capturas imaginárias atuais.

desmistificar-se e operar de forma semelhante? Lembremos que o significante – mesmo que advindo da apropriação lacaniana de uma certa leitura da linguística de Saussure – tem utilizações clínicas que vão desde o mais simples convite de escuta de sentidos não previstos em enunciados, passando pela formação de sintomas e chegando até o modo fundamental de entrada do sujeito na linguagem – a partir do tipo de negação que se estabelece com um determinado significante, o do Nome do Pai.

Longe de soar como inespecífica, a teoria do significante pode ser considerada como aquela que localiza boa parte do ensino de Lacan, manejos transferenciais e dispositivos ligados às contribuições lacanianas e clínicas nela baseadas. Bem entendido, não propomos de forma alguma que as fórmulas da sexuação venham a completar ou suplantar a teoria do significante, mesmo porque se baseiam nela. Trata-se aqui unicamente de mostrar um tipo de relação, a nosso ver bem-sucedida, que enlaça teoria e prática de forma bastante eficiente. A singularidade necessária à escuta do sujeito tem como aliada, neste caso, justamente a crítica à lógica que aproxima estrutura e referente.

Nesse sentido, não conviria revisitar as fórmulas da sexuação com o esforço de lê-las à luz de uma liberdade de aplicação não compatível com sua leitura tradicional, que a toma, em geral, como uma “elucidação coerente dos avatares da identificação sexual” (Dor, 1985, p. 507) ou como “uma construção lógica matemática que traz os ensinamentos de Freud e do próprio Lacan sobre a sexualidade” (Grasselli, 2008, p. 10)?

Ao considerar as fórmulas como um quadro verdadeiramente formal, abrem-se caminhos que permitem pensar sua aplicação, por exemplo, a partir da noção de sofrimento ou de formação de sintomas. Haveria, assim, sofrimentos específicos da forma toda de se estar na linguagem, e outros específicos da forma não toda? Qual o papel, ou a redescritção da angústia a partir desta poderosa ferramenta de crítica que são as fórmu-

las? Ou ainda, se poderia pensar em sofrimentos advindos da inadequação de estar em um dos lados?

Notemos que não está em jogo uma dessexualização das fórmulas, mas o contrário: ao invés de compreender a inexistência da relação sexual apenas como fracasso do encontro entre um homem e uma mulher, trata-se de reestabelecer a relação sexual como aquela que, por excelência em psicanálise, matriza todos os outros tipos de relação – valendo retomar aqui, por exemplo, a aproximação que Lacan faz no início dos anos de 1960 entre gozo e angústia, aparentemente contrastante com o gozo tomado de forma inadvertida como sinônimo de orgasmo. Afinal, a contribuição de Freud não teria sido justamente esta: demonstrar a imbricação entre sintoma e sexualidade, entre satisfação e sofrimento?

Assim, pode-se vislumbrar a defesa de um horizonte onde as fórmulas da sexuação formem parte não apenas do arsenal conceitual de identidades sexuais, mas de formas de desejar, formas de sofrer, modalidades de sintomas e toda uma gama de noções e manejos clínicos que parecem muito facilmente descritos a partir de outros modelos, mas que teriam muito a ganhar com uma leitura das fórmulas desvinculadas de sua interpretação clássica.

É nesse horizonte que, talvez, um trabalho como o nosso tenha de fato verdadeiras contribuições, ainda que possa ser tomado como pouco funcional, já que busca fundamentar e trazer referentes aparentemente concretos para um modelo teórico que teria como ganho justamente sua liberdade estrutural de aplicação. Por outro lado, a psicanálise poderá considerar o mito viril da mesma forma que já o faz com o ideal de família vienense: reconhece-se sua importância estruturante não por uma pretensa unidade ou verdade última, mas justamente pela sua função na fantasia, seu caráter de conflito com o desejo, contraditório e, em última análise, impossível.

Assim, o que pôde ser apresentado em nosso percurso como um caminho para se pensar a base da sexuação não deve

ser tomado como um modelo de adequação, pois é justamente desse tipo de aproximação que decorreriam diferentes sortes de problemas, sejam teóricos ou clínicos. Procurou-se compreender de que forma uma construção histórica e social – tal como a montagem familiar vitoriana – pôde ter seus ecos sentidos muito além de seu domínio restrito, instaurando racionalidades e regimes de gozo específicos.

Não sabemos se virá o dia, na História ou no arsenal conceitual analítico, em que superaremos a necessidade da pergunta *o que é um homem?* ou que compreenderemos sua enunciação como já sintomática. Até lá, esperamos que nossos esforços tenham servido para entender de que maneira pôde estruturar-se historicamente a fantasia que a sustenta.

REFERÊNCIAS

Adorno, T. W.; Horkheimer M. (1944) *A dialética do Esclarecimento*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Ambra, P. *Psicanálise e gênero: a paixão pela identidade*. Conferência proferida na Semana de Psicologia do IPUSP, 2012.

Ambra, P. 'Pode a psicanálise pensar o Homem? Notas sobre a noção de masculino em Lacan'. *Revista Espaço Científico Livre*, n. 14, jun.-jul. de 2013.

Ambra, P. 'A noção de "Homem" em Lacan: entre discurso e lógica'. In: Ambra, P.; Silva Jr., N. (Org.) *Histeria e Gênero: o sexo como desencontro*. São Paulo: nVersos, 2014.

Ambra, P. 'Garantia, autorização e alguns outros'. In: Alves Lima, R. (Org.) *Clinicidade: a psicanálise entre gerações*. Curitiba: Editora Juruá, 2015 (no prelo).

Ambra, P.; Silva Jr., N. Introdução. In: Ambra, P.; Silva Jr., N. (Org.) *Histeria e Gênero: o sexo como desencontro*. São Paulo: nVersos, 2014

Ambra, P.; Silva Jr., N. 'Genre, liberté et souveraineté de soi : ponctuations à partir d'Honneth'. *Brazilian Cultural Studies*, v.1, n.3, 2012.

Ayouch, T. Contribuições feitas no âmbito do Exame Geral de Qualificação desta pesquisa no dia 13 de setembro de 2012.

Bamberger, J. 'The myth of matriarchy: why men rule in primitive society'. In: Zimbalist, M.; Lamphere, R. & L. (Org.) *Women, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Badinter, E. (1992) *XY: a identidade masculina*. 3ª ed. Trad. L. de Barros. Porto: Edições Asa, 1997.

Bento, M. A. S. 'Branqueamento e branquitude no Brasil'. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Bulamah, L. C., *História de uma regra não escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Biet, C. 'Équivocité des genres et expérience théâtrale'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité*. Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Bleichmar, S. *Paradojas de la sexualidad masculina*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

Bourdieu, P. *A dominação masculina*. 5ª ed. Trad. M. H. Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

Brome, V. *Haverlock Ellis: Philosopher of sex. A biography by Vincent Brome*. 1ª ed. Boston: Routledge, 1979.

Brunschwig, J. 'La proposition particulière et les preuves de non-concluança chez Aristote'. *Cahier pour L'analyse*. v. 10, Paris: Éditions du Seuil, 1969.

Brüseke, F. J. 'Formas irracionais de pensar: o pensamento místico: simile simili cognoscitur'. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 1, n. 1, 2000.

Carneiro da Cunha, M.; Viveiros de Castro, J. 'Vingança e temporalidade: os Tupinamba'. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 71, 1985.

Caruso, P., et al. (1966) *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1969.

Cassin, B. (2010) 'O ab-senso ou Lacan de A a D'. In: Badiou, A.; Cassin, B., *Não há relação sexual: Duas lições sobre "O atur-dito" de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

Castro, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2004.

Chapoutot, J. 'Virilité fasciste'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome III: La virilité en crise? XXe-XXIe siècle. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Connell, R.W. (1995) *Masculinities*. 10ª ed. Cambridge: Polity Press, 2011.

Costa, J. F. *A face e o verso: estudos sobre homoerotismo II*. São Paulo: Escuta, 1995.

Del Priore, M.; Amantino, M. (Org.). *História dos homens no Brasil*. São Paulo: Ed. UNESP, 2013.

Cossi, R. K. *O corpo em obra*. São Paulo: nVersos, 2012.

Corbin, A. 'Introduction'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome II: Le triomphe de la virilité. Le XIXe siècle. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

David-Ménad, M. *As construções do universal: psicanálise, filosofia*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1998.

De Gouges, O. *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã*, 1791.

Derrida, J. *Farmácia de Platão*, A. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 1991.

Descartes, R. *Les passions de l'âme*. 1649. Disponível em http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/descartes_passions.pdf. Acessado em junho de 2015.

Diderot, D. (1772) *Sur les femmes*. Paris: León Pichon, 1919.

Dor, J. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artmed, 1985.

Drévilhon, H. 'Du guerrier au militaire'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Dumézil, B. 'L'univers barbare: métissage et transformation de la virilité'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Dunker, C. I. L. *O cálculo neurótico do gozo*. São Paulo: Escuta, 2002.

Dunker, C. I. L. (2011) *Estrutura da demanda*. Seminário Aberto Sobre a Obra de Jacques Lacan, 2013.

Dunker, C. I. L. Contribuições feitas no âmbito do Exame Geral de Qualificação desta pesquisa no dia 13 de setembro de 2012.

Dunker, C. I. L. *Histeria entre discurso e sexualização*. In: Ambra, P. E. S.; Silva Jr., N. (Org.) *Histeria e gênero*. São Paulo: nVersos, 2014. No prelo.

Farge, A. *Virilites populaires*. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux

lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Ferraz, F. C. *Perversão*. Coleção Clínica Psicanalítica. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

Fink, B. *O sujeito lacaniano*. Trad. M. L. Duarte Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Foucault, M. (1969) 'Entrevista com Michel Foucault'. In: *Ditos & Escritos* – v. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

Foucault, M. (1976) *A vontade de saber* – História da sexualidade v. I. Trad. M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

Foucault, M. (1984) *O uso dos prazeres* – História da sexualidade – v. II. Trad. M. T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

Foucault, M. (1984) *O cuidado de si* – História da sexualidade – v. III. Trad. M. T. C. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

Forth, M. 'Masculinités et virilités dans le monde anglophone'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la Virilité* Tome III : La virilité en crise? XXe-XXIe siècle. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Forth, M. *Masculinity in the modern West: gender, civilization and the body*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Freud, S. (1915) 'Os instintos e seus destinos'. In: Freud, S. *Obras completas* v. 12. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Freud, S. (1925) 'Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos'. In: Freud, S. *Obras completas* v. 16. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Freud, S. (1937) 'Análisis terminable e interminable'. In: Freud, S. *Obras completas* – Tomo III. 4ª ed. Trad. L. L-B. y De Torres. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1981.

Frevert, U. *Men of honour: a social and cultural history of the duel*. 1ª ed. Cambridge: Polity Press, 1995.

Grasseli, C. F. *Considerações sobre a tábua da sexuação no seminário mais, ainda de Lacan*. Dissertação de mestrado – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2008.

Haywood, C.; Mac an Ghaill, M. *Men and masculinities: theory, research and social practice*. 1ª ed. Buckingham: Open University Press, 2003.

Irigaray, L. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Éditions de minuit, 1977.

Kant, I. (1764) *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. 1ª ed. Trad. V. Figueredo Lisboa: Edições 70.

Kornblatt, J. D. *The cossack hero in Russian literature. a study in cultural mythology*. 1ª ed. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

Kritzman, L. D. *La virilité et ses « autres » : la représentation de la masculinité paradoxale*. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Le Gall, J.-M. 'La virilité des clercs'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Le Gaufey, G. *El notodo de Lacan: consistencia lógica, consecuencias clínicas*. 1ª ed. Trad. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.

Leader, D.; Groves, J. *Introducing Lacan: A Graphic Guide*. Londres: Icon books, 2014.

- Lacan, J. (1938) 'Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia' In: *Outros Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- Lacan, J. (1958) 'A significação do falo'. In: *Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lacan, J. (1957-58). *O seminário livro 5: as formações do inconsciente*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- Lacan, J. (1966) 'Respostas a estudantes de filosofia' In: *Outros escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 210-218, 2003
- Lacan, J. (1966-67). *O Seminário Livro XIV: A Lógica Do Fantasma*. Recife: Centro De Estudos Freudianos Do Recife, 1988.
- Lacan, J. (1967-68). *O Seminário Livro XV: O Ato Psicanalítico*. Recife: Centro De Estudos Freudianos Do Recife, 1988.
- Lacan, J. (1968-69). *o seminário livro 16: de um Outro ao outro*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008
- Lacan, J. (1969-70). *o seminário livro 17: o avesso da psicanálise*. Trad. A. Roitman. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- Lacan, J. (1970-71). *o seminário livro 23: de um discurso que não fosse semblante*. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 2007
- Lacan, J. (1971-72a). *O Seminário Livro XIX: ...Ou Pior*. Salvador: Espaço Moebius, 2003.
- Lacan, J. (1971-72b). *O Seminário Livro XIX: Saber Do Psicanalista*. Recife: Centro De Estudos Freudianos Do Recife, 1997.
- Lacan, J. (1972-73). *o seminário livro 20: mais, ainda*. Trad. M. D. Magno. Rio De Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- Lacan, J. (1973) 'O Aturdido'. In: *Outros Escritos*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 448-497, 2003.

- Lacan, J. (1973-74). *Séminaire 1973-1974: Les non-dupes errent*. Paris: Association Freudienne Internationale. Sem data.
- Lacan, J. (1974) 'Conférence donnée au Centre Culturel Français'. In: *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan: La Salamandra, 1978.
- Lacan, J. (1975) 'Conférence à Genève sur le symptôme'. In: *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, Genebra : Georg éditeur, n° 5, p. 5-23, 1985
- Lago, M. C. S. *A Psicanálise nas ondas dos feminismos*. Repositório de Conteúdo Digital da Universidade de Santa Catarina. Disponível em <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/1350>. Acessado em junho de 2015.
- Laqueur, T. (1998) *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Trad. V. Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- Laplanche, J.; Pontalis, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. Trad. P. Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- Léry, J. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. Originalmente publicado em 1578. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k580169/f1.image.langPT>. Acessado em junho de 2015.
- Matos, O. *História viajante. Notações filosóficas de Olgária Matos*. 1ª ed. São Paulo: Livro Estúdio Nobel Ltda, 1997.
- Mercader, P.; Tain, L. *L'éternel masculin*. Lyon: PUL, 2010.
- Metzger, C.; Silva Junior, N. 'Sublimação e pulsão de morte: a desfusão pulsional'. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 21, n. 3, Set. 2010.
- Miller, J-A. 'Elementos de biologia lacaniana.' *Conferências proferidas por ocasião do IX Encontro Brasileiro do Campo Freudiano*, 1999

Mitchell, J. *Psicanálise e feminismo* Belo Horizonte: Interlivros, 1979

Muszcát, S. *Violência e masculinidade: uma contribuição psicanalítica aos estudos das relações de gênero*. Dissertação de Mestrado sob orientação do Prof. Dr. Nelson da Silva Jr., Instituto de Psicologia, 2006.

Nogueira, M.S.M 'As vozes femininas na mística medieval'. *Jornadas de Filosofia Medieval – Conferência de Encerramento. 8 de novembro de 2012*. Disponível em <http://sites.uepb.edu.br/principium/files/2012/04/Conferencia-encerramnto-Jornadas-2012.pdf>. Acessado em junho de 2015.

Nye, A., *Teorias feministas e as filosofias do homem*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1988.

Pereira Neto, S. *O mito do bom selvagem no romance O Guarani*. Arquivos da Universidade Católica de Goiás. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/222352716/o-Mito-Do-Bom-Selvagem-No-Romance-o-Guarani#scribd> Acessado em junho de 2015.

Péron, F. *Voyage de découvertes aux terres australes*. Paris: Imprimerie Impériale, 1807.

Pinheiro Lima, A. R.; Silva, E. D.; Marconi, T. 'A. erotização, normalização e valorização: descontinuidades inscritas na (in) visibilidade dos corpos'. *Acta Scientiarum Language and Culture*, v. 31, n. 2, 2009.

Porchat, P. *Psicanálise e Transexualismo - Desconstruindo Gêneros e Patologias com Judith Butler*. Curitiba: Juruá, 2014

Rabelais, F. (1546) *Ouvres de Rabelais*. Paris: La librairie Illustrée, 1652.

Roda-Viva, Entrevista com Laerte Coutinho, TV Cultura, exibida em 20/02/2012.

Rona, P. M. *O significante, o conjunto e o número: a topologia na psicanálise de Jacques Lacan*. São Paulo: AnnaBlume, 2013.

Rosen, K. H.; Michaels, J. G. *Hand Book of Discrete and Combinatorial Mathematics*. Florida: CRC Press LLC, 2000.

Roudinesco, E.; Plon, M. *Dicionário de Psicanálise*. Trad. V. Ribeiro. São Paulo: Jorge Zahar Editor Ltda, 1998.

Saphouan, M. *Lacanina II: los seminarios de Jacques Lacan, 1964-1979*. 1ª ed. Trad. E. Tabakian. Buenos Aires: Paidós, 2008.

Sartre, M. 'Virilites grecques'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1ª ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Schneider, M. *Genealogia do masculino*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

Schpun, M. R. (org.) *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo, 2004.

Schwartz, S. *A Béguine E Al-Shaykh: Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn'Arabi* Tese de Doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, março de 2005.

Scott, J. 'Gênero: uma categoria útil para a análise histórica'. Trad. G. L. Louro. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, nº 2, jul/dez, 1995.

Soler, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. Trad. V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

Thielecke, K. V. *Johann Christoph Friedrich GutsMuths, Gymnastik ist Arbeit im Gewand jugendlicher Freude*, 2009. Disponível em <http://www.jahn-museum.de/index.php/pressedienst?start=30>. Acessado em junho de 2015.

Thuillier, J-P. 'Virilités romaines: vir, virilitas, virtus'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la Virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1^a ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Tort, M. *La fin du dogme paternel*. Paris: Flammarion, 2007.

Varikas, E. *Pensar o sexo e o gênero*. Trad. P. S. Souza Jr. Campinas: Editora da Unicamp, 2015 (no prelo)

Van Haute *Towards a non-oedipal psychoanalysis? Clinical anthropology of hysteria in Freud and Lacan*. Louvain: Louvain University Press, 2012.

Vigarello, G. 'Introduction. La virilité, de l'antiquité à la modernité'. In: Corbin, A.; Courtine, J-J.; Vigarello, G. *Histoire de la virilité* Tome I: De l'antiquité aux lumières. L'invention de la virilité. 1^a ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

POSFÁCIO

“PALAVRA DE HOMEM!”: DESCONSTRUINDO O MASCULINO E SUA VERDADE.

NELSON DA SILVA JUNIOR

A desconstrução [...] deve, através de um duplo gesto, de uma dupla ciência, uma dupla escrita, colocar em prática uma *inversão* da oposição clássica e um *deslocamento* geral do sistema. É apenas sob esta condição que a desconstrução irá prover os meios de *intervir* no campo de oposições que ela critica e que é também um campo de forças não discursivas.¹

O que pode dizer um posfácio que já não tenha sido dito no livro que o precede? Pois se algo não foi dito, o apontá-lo no posfácio será apenas uma emenda tardia do que veio antes, de nada valendo, portanto. E se dito o foi, deveras, de que vale redizê-lo mais uma vez? Mas, talvez seja precisamente este lugar impossível que seja o mais próprio de uma verdadeira conversa: é *só depois, só no após* que se pode dizer algo a um só tempo sabido e ignorado de uma fala. Tentarei então dizer algo *a partir de* e também *para* este texto sobre o gênero masculino.

1. Derrida, J. Signature, event, context. In: *Limited inc.* Northwestern University Press, 1988. p. 21, minha tradução.

Começarei, pois, pelo mais evidente, que é, enigmáticamente, escrever sobre o próprio homem. Um livro sobre a masculinidade necessariamente a supõe como uma questão – e, nisso, ele a questiona. Nisto há uma ousadia incomum da parte de Pedro Ambra, que toma a milenar autoevidência deste gênero, sua clareza, sua transparência e homogeneidade como enigmáticas e, por conseguinte, como *duvidosas*. Assim, um primeiro e interessante passo é dado já na escolha do tema por seu autor: se a masculinidade *é aquilo de que não se pode duvidar*, então dela duvidemos, ora!

Veracidade e masculinidade, uma estranha equivalência se apresenta como que por si só entre esses dois termos, um remetendo ao outro como se fossem sinônimos. Ainda se escuta a expressão “palavra de homem!”. Isto se dizia quando se queria evocar a confiança que se poderia e se deveria depositar no dito... de um homem. “Homem” valia, então, como o significante sem duplo sentido e, talvez ainda mais precisamente, o significante que excluía e afastava a polissemia e a incompletude dos significantes atrelados a ele – o significante que anulava a infinita alterabilidade de um enunciado. Estranha tautologia que vai do gênero à verdade, para, em seguida, voltar desta para o gênero: por um lado, a masculinidade nela vale como a garantia da veracidade de uma palavra, e, por outro, a veracidade de sua palavra é o que pode validar a masculinidade de um homem. Nesta estranha tautologia se articula uma lógica de diferenciação dos gêneros, também estranha, quando se a observa mais detidamente.

Pois não é difícil de ver que uma injustificada heterogeneidade de tradições entre o homem e a mulher se organiza a partir dessa mútua fundação entre masculinidade e veracidade: toda dúvida, dubiedade, mistério e escuridão parece ter sido reservada, pela História e por várias culturas, ao feminino. A essência masculina se marcaria, em oposição, por uma clareza sem falta. Exemplo: a dúvida sobre sua identidade de gênero ou sobre sua preferência sexual não retira imediata-

mente a mulher do gênero feminino. O mesmo não acontece com o homem, para quem qualquer hesitação o bane irremediavelmente do grupo dos “homens de verdade”. Uma mulher pode transitar entre os gêneros, uma lésbica pode “se recuperar integralmente” na opinião popular ao seu gênero feminino, seu “passado jamais a condenará”. Não há ex-gays na representação social do masculino. O homem *é aquilo que não se altera e, sobretudo, que não pode se alterar*. Se ele se alterou, então é porque não era homem...

Assim, no universo masculino não seriam admissíveis diferenças internas nem de escolha sexual, a heterossexualidade lhe sendo compulsória, nem de transição identitária. Dir-se-ia, com facilidade, que a masculinidade, em suas categorias de *indubitabilidade e inalterabilidade sexual*, tem valido ao longo da História como um fundamento moral subterrâneo, como uma garantia silenciosa do princípio de identidade filosófico. De fato, isso não seria uma total inverdade, caso levemos em conta a desconstrução que Barbara Cassin faz do estabelecimento deste princípio por Aristóteles. Segundo Cassin – argumento que ela expõe em vários de seus livros – este princípio sobre o qual se fundaria toda a posterior Filosofia foi, antes de mais nada, um ato de exclusão. Dada a impossibilidade de fundar o Princípio de Identidade sobre qualquer outro princípio da Lógica, uma vez que este era considerado como o Princípio dos Princípios, Aristóteles monta uma cena que colocaria o sofista diante de um impasse. Nesta cena imaginada, o Princípio de Identidade seria simplesmente afirmado, mas não justificado ou fundamentado. O sofista, então, se veria diante do impasse lógico: seja ele *fala, isto é, constrói sentenças contra o princípio, buscando argumentar consistentemente*, seja ele se cala diante do desafio de Aristóteles. No primeiro caso, ele se veria obrigado a utilizar o princípio que visaria a negar, o que implicaria que ele o aceita. No segundo caso, aquele em que o sofista simplesmente se cala, Aristóteles diz que esta seria uma atitude de uma *planta*, excluindo assim não somente

o sofista do diálogo, mas também todo discurso ambíguo e logicamente inconsistente da própria linguagem.

De certo modo, a Sofística surge, assim, como o outro da Filosofia, forma de alteridade radical, sombra que é evocada sempre que se trate de saber o que a Filosofia *não deve ser*. A palavra confiável, aquela da qual não se pode duvidar, é sempre idêntica a si própria, não se altera. Intriga apenas que, para que esta palavra exista como tal – *indubitável e inalterável*, enfim, necessária –, seja-lhe necessário um outro, frente ao qual ela se diferenciara por oposição.

Na origem da Filosofia, assim como na origem da masculinidade – e, nesse último caso, a demonstração realizada por Pedro Ambra foi exemplar –, o que se encontra é um mesmo *princípio de exceção*. Uma mesma operação de exclusão é o que funda, em ambos os casos, um princípio de identidade. A exclusão de uma possibilidade, sua negação, é o que funciona como garantia de uma identidade. Seria, por conseguinte, o masculino essencialmente filosófico, ou a Filosofia essencialmente masculina? Não me parece que seja este o caminho mais fecundo para explorarmos essa inquietante familiaridade. Neste intricado jogo de equivalências, onde o pivô central é a palavra inalterável – isto é, definitivamente idêntica a si própria –, é a masculinidade que acaba por se equivaler à humanidade falante da verdade.

Um dos méritos deste trabalho foi, assim, o de ter trazido à tona uma mesma sintaxe subjacente a diferentes lugares do pensamento ocidental, a saber, à masculinidade normativa que vigora em nossa linguagem, às nossas instituições, enfim, às nossas formas de compreensão do verdadeiro e do correto. Tal sintaxe tem demonstrado não mais nos convir; seus jogos binários, seu maniqueísmo já não nos serve. E, contudo, seu movimento inercial continua a gerar matricialmente novas versões de si. A exposição, por um lado, das aparições históricas desta sintaxe, e por outro, de seu dúbio estatuto em psicanálise – a saber, a um só tempo normativo e epistêmico –,

parece-me realizar um trabalho de desconstrução em sua plena significação, a saber, não apenas inverter certas oposições clássicas que definem a semântica do masculino em nossa cultura, mas, sobretudo, deslocar a sintaxe que as sustenta como um todo. Pois, como afirma Derrida, só assim poderemos *intervir* no campo de forças não discursivas organizado por esta mesma sintaxe.

