PEDRO EDUARDO SILVA AMBRA

**A noção de homem em Lacan:
uma leitura das fórmulas da sexuação a partir
da história da masculinidade no Ocidente**

(Versão original)

Dissertação apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo
como parte dos requisitos para obtenção do
grau de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Psicologia Social

Orientador: Prof. Dr. Nelson da Silva Junior.

São Paulo

2013

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
TRABALHOS, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO,
PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Ambra, Pedro Eduardo Silva.

A noção do homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da
sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente / Pedro
Eduardo Silva Ambra; orientador Nelson da Silva Junior; -- São Paulo,
2013.

128 f.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em
Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social) – Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Psicanálise 2. Masculinidade (História; Ocidente) 4. Gênero
5. Sexualidade I. Título.

RC504

PEDRO EDUARDO SILVA AMBRA

A noção de homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente

Dissertação apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Aprovado em

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Para Eduardo e Sofia

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, é impensável conceber a realização deste trabalho sem as pontuações, confianças, desconfianças, apostas, críticas e toda a série de contribuições, sempre educadas e densamente empreendidas, por aquele que há mais de quatro anos topou orientar uma pesquisa de iniciação científica meio maluca sobre travestismo e laço social na contemporaneidade. Desde lá, os desajustados ensaios transformaram-se em apresentações em congresso, capítulos de livro e artigos que, aos poucos, foram cada vez mais guiados por aquela que veio a converter-se como um primeira grande lição tirada do fazer na universidade: o equilíbrio ténue entre a contribuição original e a prudência acadêmica. E a este respeito, não poderia haver melhor orientação do que a do professor, parceiro de pesquisa e amigo, Nelson da Silva Junior.

A realização desta pesquisa não seria possível sem o auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, que, por algum motivo, julgou nosso projeto realizável e que, eventualmente, contribuiria para alguma coisa. Agradecemos, portanto, o financiamento, esta espécie de amor às avessas: *financiar uma pesquisa é dar o que se tem para quem quer*.

Não serão suficientes os agradecimentos àquele que me apresentou ao pensamento de Jacques Lacan, ouviu pela primeira vez minhas ideias esparsas sobre pesquisa em uma fila de embarque para um voo em Cumbica (e nem deve se lembrar disso), foi supervisor de meu primeiro atendimento clínico e topou sempre meus mais esdrúxulos convites: de uma palestra intitulada *Skinner vs Lacan*, passando por uma aula no gelado e conturbado Vale do Anhangabaú, até o convite para a qualificação – que rendeu comentários valiosíssimos sem os quais minha embarcação continuaria “fazendo água” (sic.) – e banca deste primeiro passo em minha vida acadêmica. Christian Dunker, valeu!

Nosso contato relativamente recente contrasta com a extrema admiração que vim a nutrir por Thamy Ayouch, baseado em sua fala na semana de psicologia de 2012 e, em especial, após as contribuições em meu exame de qualificação que mostraram que erudição, leitura crítica, defesa de posições políticas podem conviver não apenas pacífica como produtivamente. Thamy, obrigado não só pela força e aceite do convite como por servir como exemplo de intelectual.

Àqueles que não se deixam descrever por uma palavra, agradeço por vocês serem a um só tempo colegas, amigos, clínicos, supervisores, confidentes, companheiros de pinga, de bad, de política, parceiros na sustentação e problematização de uma psicanálise não institucionalizada, que entendem em toda a sua potência o que significa estar *fora da ley*, e que *people travel*, (*and so do we sometimes*). Hugo Lana, Paulo Beer e Rafael Alves Lima: vocês não têm ideia de quanto ajudaram na realização deste mestrado, e menos ainda da importância de terem estado lá, quando me percebi do *desejo do analista*, que terá agora de conviver – pouco harmoniosamente, eu espero – com a vontade de continuar pesquisando.

Diferentemente da clínica, a pesquisa acadêmica é uma atividade que só faz sentido no coletivo, com os pares. Tive a sorte, porém, de contar com pares que se revelaram desde muito cedo como amigos valiosos, cuja importância é demasiado extensa para resumir neste espcinho. Agradeço, resumidamente, assim, a Vivi Venosa, Marcela Géa, Pati Porchat, Tati Assadi, Camille Gavioli, Glaucia Faria da Silva, Maíra Maud, Ludu Moreira e Raphaël Gelas por terem acompanhado tão de perto os primeiros passos desta pesquisa, ainda na iniciação científica, e por terem sempre contribuído das formas mais diversas e de ângulos diferentemente complementares. Agradeço também aos recém-chegados, Tiago Rodrigues e Ingrid Ventura, pela disposição sempre revigorante em discutir ideias e realizar projetos.

Ao pessoal das tribos vizinhas, meu agradecimento envolto em muito carinho e uma sempre insistente surpresa em ter em vocês interlocutores dispostos e receptivos. Agradeço a Joca Domiciano, Lê Oliveira Reis, Daniele Sanches, Lucas Bulamah, Anna Turriani, Aline Martins, Beto Profeta, Danna de Luccia, Lívia Santiago, Mariana Paula, Fátima Galindo, Karen Alves, Stella Ferraretto, entre muitos outros que contribuíram mais ou menos ativamente para esta pesquisa. Sublinho meus agradecimentos especiais a Luciana Salum e Rafael Cossi que, mesmo em meio à atribulação que a vida acadêmica nos impõe, encontraram um tempo para ler a versão *beta* do texto, apontando a tempo problemas graves e tecendo comentários valiosíssimos, sem os quais este texto certamente não seria o mesmo.

Agradeço à Professora Maria Helena Souza Patto que, dentre as inúmeras contribuições que fez e ainda continua fazendo a minha formação como pesquisador, destaca-se aquela mais intimamente ligada a esta pesquisa: a importância da dimensão histórica para uma compreensão menos alienada da constituição material de tudo que no mundo pode, por meio de um véu ideológico, parecer natural. Neste sentido, agradeço

também ao Professor Pedro Fernando da Silva, orientador da minha primeira pesquisa de iniciação científica, cujo rigor digno de um frankfurtiano busco continuamente não perder de vista.

Agradeço aos colegas do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise, LATESFIP, pelo ambiente e compromisso constante de crítica, necessário em qualquer empreendimento, em especial àquele de produção de conhecimento.

O meu obrigado a todos que ajudaram a construir o movimento OcupaSampa e que me permitiram entrever de forma concreta como o mundo pode ser diferente, para além do sonho...

Meu abraço agradecido a Wilson Franco, Pedro Coelho, Bia Waldvogel, Tiago Lima, Jonas Boni, Karina Brancher e Elaine Hara pelos momentos em que se mesclam harmoniosamente descontração, pontuações teóricas precisas, vinhetas clínicas que surpreendem e bons conselhos.

Tão importante quanto as ajudas mais ou menos diretas na pesquisa são aquelas que ajudam precisamente por lembrar que existe uma coisinha chamada “mundo” para além dos livros e aulas. Por me fazerem lembrar dele – ainda que às custas de bebedeiras, cafés nunca marcados ou trabalhos hercúleos, trabalhos não remunerados mais divertidíssimos, agradeço a Rafael Prado, Rafael Paiola, Thiago e Dominick Meyer, Peninha Spinelli, Daniel Dantas, Tauane e Mari. Ademais, a ex-panelinha mais querida do Brasil é, na verdade, responsável indireta pela escolha deste tema de pesquisa ao ter presenteado seu autor com um falo de chocolate que foi comido por todos em um banquete totêmico no ano de 2006. Quem tiver dúvidas, basta pedir mais detalhes para Tati Mascarenhas, Bianca Pascoal, Nathalia Lima, Bel Rodrigues, Mariana Pasqualini, Camila Galafassi, Flávia Fragoso, Julia Gamba e Amanda Nogueira.

Lu e Nelson Goulart: valeu por tirarem a roupa do varal enquanto apodrecia na frente do computador escrevendo. E também por serem os melhores colegas de casa que alguém poderia ter.

Agradeço a Gabriela Schön Villas Bôas pelo café, carinho e amor que sintetizam o tipo de resignificação ao qual esta pesquisa foi alçada nos últimos meses. Realmente, não sei o que seria nem dela, nem de mim, sem você...

Agradeço por último àqueles que primeiro e mais claramente mostram que o caráter indispensável de sua ajuda independe da distância que o cotidiano da pesquisa impõe. Astir e Carlos Ambra, para vocês minha gratidão é intransitiva, única e radical: obrigado por 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

RESUMO

AMBRA, P. E. S. (2013). *A noção de homem em Lacan: uma leitura das fórmulas da sexuação a partir da história da masculinidade no Ocidente*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O presente trabalho teve como objetivo localizar junto à história da masculinidade no Ocidente elementos que contribuam para uma leitura específica das fórmulas da sexuação de Jacques Lacan. Utilizando a noção de homem como método, foram analisados seminários empreendidos entre 1967 e 1973, recorte que comporta tanto um momento de valorização da dimensão da história pelo psicanalista francês como o próprio desenvolvimento das fórmulas da sexuação. Constatou-se haver um possível limite da apropriação lacaniana do mito freudiano de Totem e Tabu, referente à especificidade formal exigida pela lógica interna das fórmulas. Buscou-se demonstrar de que forma uma construção histórica de representações da masculinidade e virilidade responderia melhor às exigências formais requeridas para a sustentação lógica da sexuação, tal como apresentada nas fórmulas.

Palavras-chave: Psicanálise; Virilidade; História; Gênero; Sexualidade

ABSTRACT

AMBRA, P. E. S. (2013). *The notion of man in Lacan: a reading of the Sexuation Formulas through the gendered history of masculinity in the West*. Master's Dissertation. University of São Paulo, São Paulo.

This research underlines some elements from the history of masculinity in the West that would contribute to a particular reading of the Jacques Lacan's sexuation formulas. Using the notion of man as a method, seminars undertaken between 1967 and 1973 were analyzed, in a period that includes both a valuation of the dimension of history by the French psychoanalyst as the actual development of the formulas. It is found to be a possible limit in Lacan's appropriation of the Freudian myth of Totem and Taboo, bound to the formal specificity required by the internal logic of the formulas. The study's attempt is to demonstrate how a historical construction of masculinity and virility representations respond accurately to the demands required to support the formal logic of sexuation, as presented at the formulas.

Keywords: Psychoanalysis; Virility; History; Gender; sexuality

SOBRE REFERÊNCIAS E TRADUÇÕES

Uma vez que se trata aqui de uma pesquisa que sublinha a importância do caráter histórico – seja aquele da história geral, seja do percurso de um autor – constará na maior parte das citações a data original da publicação em detrimento da data da publicação consultada, que pode ser encontrada nas referências. Especificamente nas citações de Lacan, cotejaram-se três versões 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; e as traduções baseadas no texto estabelecido por Jacques-Allain Miller, editadas no Brasil pela editora Jorge Zahar. Indicaremos a referência de página da versão em português, preferencialmente, da editora Jorge Zahar e, para os seminários inéditos, as traduções alternativas, exceto pelo seminário XXI ainda não foi traduzido. Todas as citações de outros autores cuja referência seja estrangeira, são traduções nossas.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	Masculinidades.....	15
1.2	Masculinidade na psicanálise	18
1.3	Percurso metodológico e objetivo.....	23
2	A NOÇÃO DE HOMEM EM LACAN: entre discurso e lógica	29
2.1	O homem em Lacan: 1967-1971	30
2.2	O homem em Lacan: 1971-1974	38
2.3	As fórmulas da sexuação quantificadas.....	44
2.4	Gozos não complementares.....	48
2.5	A exceção: existencial ou singular?	55
3	A MASCULINIDADE NO OCIDENTE: um recorte histórico	63
3.1	A história em Lacan.....	64
3.2	A virilidade dos Gregos aos Francos	70
3.3	O distanciamento da virilidade na era clássica.....	78
3.4	A consolidação do mito viril	83
4	A EXCEÇÃO QUE FUNDA A REGRA: do pai primevo ao mito viril	92
4.1	A exceção do mito viril.....	95
4.2	Pontuações sobre o lado mulher.....	103
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	111
5.1	Possíveis limites	111
5.2	Limites possíveis.....	115
	REFERÊNCIAS	121

1 | INTRODUÇÃO

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

O QUE É O HOMEM? A pergunta suscita ambiguidade, uma vez que neste caso a semântica da linguagem natural é dúbia. Fora de uma relação sintática, 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. A 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 e etc. parecem ganhar cada vez mais nuances frente a fenômenos contemporâneos e seus modelos explicativos correlatos. A título de vinheta, no contexto brasileiro, o cartunista Laerte, que há alguns anos optou por trajar um vestuário feminino, quando perguntado se preferiria ser chamado de “o” ou “a”, afirmou “*tanto faz*” (RODA-VIVA, 2012). Sem nos determos na resposta da cartunista, qual seria a extensão e profundidade da influência do contexto social na própria possibilidade da formulação dessa pergunta?

Se analisarmos a direção de movimentos ou dos 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 sua

versão brasileira GLS – Gays, Lésbicas e Simpatizantes, nos anos 1990, deu-se 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”.¹ De forma análoga, junto à academia, boa parte daqueles estudos anteriormente nomeados feministas, tornaram-se estudos de gênero que, por sua vez, deram origem aos estudos *queer*. Desta forma, fenômenos contemporâneos relativos ao gênero – *cross-dressing*, travestismo, transexualidade, reivindicação de pessoas *no-gender*, crianças criadas sem gênero ou que recebem aplicações de hormônios para poderem escolher seu gênero posteriormente (AMBRA; SILVA Jr., 2010) – ganham cada vez mais destaque junto à opinião pública e ao 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 feita pela psicanálise de Stoller. Nos Estados Unidos da América há, por exemplo, uma corrente inteira do feminismo baseada na escola das relações objetais. Mesmo nos atuais estudos *queer*, sua influência é notável sendo, por exemplo, Lacan um dos autores de referência – ainda que por vezes crítica – de Butler, com Freud e Foucault. Por outro lado, a recepção do feminismo dentro da psicanálise permanece tímida. As modificações dentro do campo psicanalítico que podem ser tributadas ao feminismo não são diretamente teóricas, mas, políticas. E, ainda sim, 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 baseado no conceito de gênero, diversos caminhos de discussão são abertos. Bem entendido, o conceito de gênero será utilizado das mais diversas formas, por autores e autoras de diferentes tradições. Compreendendo-o de forma mais 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

¹ Parte destas reflexões foram possíveis e formuladas por nós dentro de uma discussão empreendida no grupo *Histeria e Gênero*, ligado ao Laboratório de Teoria Social Filosofia e Psicanálise (LATESFIP). A este respeito, há um texto em preparação cujo destino será formar um capítulo do livro *Patologias do Social*, organizado pelo referido laboratório que busca localizar o uso social categorias clínicas oriundas da psiquiatria e psicanálise.

² Ver dissertação de mestrado em preparação de Lucas Bulamah: *História de uma regra não-escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico*, sob orientação do Prof. Dr. Daniel Kupermann, do Departamento de Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

Mentais, DSM-V até em filosofias mais libertárias como a política sexual, por exemplo, Beatriz Preciado.

Neste 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, um desempenho viril, uma identidade, uma identificação, um discurso, um posicionamento junto à linguagem, uma lógica própria, uma construção histórica específica e uma modalidade de gozo, não há apenas diferenças terminológicas mas abismos políticos e epistemológicos demasiados complexos para um exercício de síntese ou diferenciações que partilhem de um mínimo rigor acadêmico.³

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

1.1 | Masculinidades

A partir dos anos de 1970, tomará espaço nos debates acadêmicos estudos detidos sobre a masculinidade, primeiramente com base nas críticas do feminismo de orientação materialista, junto às teorias sobre a sociedade patriarcal (FORTH, 2011). De acordo com Haywood e Mac an Ghail (2003), 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, baseadas no feminismo e na crítica do patriarcado. Tradicionalmente, há aqui, ligadas ao marxismo, tentativas de organizar e apresentar os fundamentos sociais e institucionais que produzem normas masculinas, assim como discussões relativas à “masculinidade hegemônica”, proposta amplamente aceita defendida por Connell, em seu estudo clássico *Masculinities*⁴ (1995). É curioso notar como a grande parte dos estudos materialistas da masculinidade, que passeiam tanto pela

³ A simples enumeração de autoras, 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. Para uma discussão sobre uma possível relação entre feminismo e psicanálise, recomendamos o artigo *A psicanálise nas ondas dos feminismos* de Mara Coelho de Souza Lago bem como o livro *Histeria e Gênero*, ainda no prelo, por nós organizado.

⁴ Ressaltamos que, a partir dos anos de 1990, a maior parte dos trabalhos anglo-saxões sobre o tema referir-se-á quase sempre a *masculinidades*, no plural.

segunda onda do feminismo como 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, chamada por Forth de “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 onde debates linguísticos e históricos se colocam mais fortemente junto às ciências humanas, em contraposição a uma sociologia clássica à moda americana, ou seja, baseada em grandes estudos empíricos e quantitativos de práticas e representações sociais. Adiciona-se que, diferentemente dos autores materialistas – ocupados por vezes direta e exclusivamente com a questão da masculinidade, estes pesquisadores não se ocupam especificamente da questão, mas subsidiam um panorama de fundo contra o qual reflexões sobre a masculinidade podem ser empreendidas. 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 a história da masculinidade, majoritariamente de língua inglesa – ainda que se refira a países ocidentais diversos – que, aparentemente, não foi discutido pelos autores do campo da história ou das teorias de gênero no Brasil. Tais 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) 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, apontada por Kimmel,

⁵ Podemos citar neste contexto Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, Stéphane Audoin-Rouzeau, Antoine de Baecque, Christine Bard, Arnaud Baubérot, Anne Carol, Johann Chapoutot, Christopher E. Forth, Claudine Haroche, Dominique Kalifa, Pascal Ory, Florence Tamagne, Christelle Taraud, Sylvain Venayre, Georges Vigarello, Fabrice Virgili, Connell, Haywood e Mac an Ghaill.

⁶ Seletos grupo de jovens moças da aristocracia francesa do século XVII que, de acordo com Badinter, despertaram temores desproporcionais em seus contemporâneos, em razão de sua sagacidade e relativa emancipação.

a influência e a ameaça que o feminino apresenta ao masculino dominante não será menos intensa do que aquela que hoje a nós se apresenta, excetuando o 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 desenha-se, desta vez atingindo mais países da Europa e os Estados Unidos da América. 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). No contexto germânico, Le Rideau mostra de que forma a crise da masculinidade insere-se em um contexto maior de crise de identidade na Viena do fim do século XIX, ao passo que Theweleit teria mostrado “bem fundamentadamente, que a hiperatividade dos heróis do nazismo escondia um eu frágil e problemas sexuais consideráveis” (BADINTER, 1992, p. 35). Neste sentido, a aproximação com o comentário de Roudinesco e Plon 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 (ROUDINESCO; PLON, 1997, p. 72).

Já nos Estados Unidos da América, 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 e guerra civil ainda recente e a uma realidade urbana em que dois terços da população já vivia em cidades, e apartava-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 série de reflexões ampara-se em uma preocupação que enlaçaria tanto os estudos sobre a masculinidade como as teorias de gênero e até mesmo a própria historiografia. Nas palavras de Davis, retomadas por Scott, temos que

deveríamos nos interessar pela história tanto dos homens quanto das mulheres, e que não deveríamos trabalhar unicamente sobre o sexo oprimido, do mesmo jeito que um historiador das classes não pode fixar seu olhar unicamente sobre os 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 (SCOTT, 1989, p. 3).

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

1.2 | 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 dessa categoria (MUSZCAT, 2006, p.39). Neste 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 ela designa” (COSTA, 1995, p.91).

Observamos que os trabalhos em psicologia social e psicanálise que versam sobre o tema do masculino são quase sempre pontuais ou mostram-se marginalmente em relação a um estudo de gênero mais amplo. Há um considerável trabalho em psicanálise para compreender a feminino⁷, mas é muito menos frequente encontrar estudos sobre o masculino. Quando existem, partem em geral de questões paralelas, por exemplo, a violência doméstica (MUSZCAT, 2006), ou relações hierárquicas dentro da penitenciária (SCHPUN, 2004), mas é com dificuldade que um trabalho que foque 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 nem exclusivamente ao social ou

⁷ Há conhecidos trabalhos de Birman, Neri, Anzieu, Aran e Miller, para citar alguns. 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 da Freud “O que querem as mulheres”, e da afirmação de Lacan “A mulher não existe”, como exemplos da preocupação da psicanálise em localizar e teorizar a respeito das mulheres.

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 com base na psicanálise a esse respeito?

A importância dada por Freud em determinado momento de seu ensino ao papel da anatomia no que se refere às identidades sexuais – aparentemente contrárias a muitos dos desenvolvimentos proporcionados pela psicanálise – pode evocar uma ideia de fixidez e biologismo. Entretanto, a obra freudiana como um todo permitiria diferentes leituras da questão.⁸ Ao compreender pulsão como 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). 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”.

A respeito da prevalência do falo como representante do poder, o que poderia ser considerado como 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, 1995, 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, com base no texto “Espanca-se uma criança” (1919), 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 vienense, e retorna ainda em 1937, quando afirma que

⁸ Schneider, M. *A Genealogia do Masculino* e Bleichmar, S. *Paradoxos da Sexualidade Masculina* são dois importantes trabalhos na área que discutem problemáticas ligadas ao masculino em psicanálise. Notar-se-á, entretanto, que em razão da especificidade gestada ao longo de nosso percurso – a saber, as fórmulas da sexuação – não nos pareceu conveniente apresentar reflexões empreendidas pelas autoras.

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, e as identificações nos casos de homossexualidade ocorrem 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 sobre a feminilidade parece ter se aberto para os chamados analistas da segunda geração, opondo partidários da escola inglesa e vienense. Para Roudinesco e Plon, a querela daqueles parece objetivar a demonstração de incompatibilidade entre o modelo da bissexualidade e a diferença sexual com a ideia de libido única. A questão teria ganhado, contudo, novo fôlego pautada nos debates efetuados pela terceira geração de psicanalistas. Entre eles, o já citado psicanalista 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 *gênero*.

Assim, é bem verdade que esta categoria trouxe novas possibilidades de análises da questão para a psicologia e psicanálise mas, sobretudo, para o que pouco mais tarde viria a desenvolver-se como estudos de gênero. Se o conceito inicialmente proposto por Money⁹ alcançou grande visibilidade baseado em Stoller nos anos 1960, cumpre sublinhar que o processo deu-se pautado em 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, com base em um estudo com transexuais, sua teoria de gênero e de identidade de gênero. Diferenciando-o de *sexo*, que estaria ligado a atribuições biológicas, tais como os cromossomos e as gônadas, para Stoller, o gênero seria antes uma construção psicológica e social, não diretamente ligada à realidade corporal, podendo ou não coincidir com esta (FERRAZ, 2000), o que é de forma bastante clara a concepção que ampara grande parte das demandas sociais de movimentos ligados às minorias ou direitos sexuais. Se, de forma geral, a psicanálise hoje

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

não se utiliza teoricamente desta categoria, as ciências humanas farão um uso massivo do conceito, desenvolvendo-o em diferentes esferas. 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 Mercander, 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. Já do lado da psicanálise, de acordo com a autora, as críticas dirigidas às ciências sociais dar-se-ão nos termos de uma acusação de não consideração das implicações subjetivas, relegando tudo ao “social” e, por outro lado, 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” (MERCANDER, 2009).

Por exemplo, Roudinesco e Plon parecem bastante reticentes sobre a possibilidade de utilização do gênero dentro do campo da psicanálise. É possível que esta negação seja menos conceitual e teórica do que um eco de posições políticas em psicanálise referente ao lado que se está do canal da Mancha (ou do Atlântico). Se a tradição anglo-saxã fiou-se ao bissexualismo, abrindo caminho para os estudos 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 oporia – a princípio – a psicanálise às teorias de gênero.

Os avanços que as contribuições de Freud proporcionaram para a compreensão das diferenças sexuais foram robustos. Com base em sua obra, seria possível repensar a questão da constituição sexual, partindo de um processo que não é necessariamente tributário da constituição física, mas antes da representação, que se constitui baseada nesta 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 às teorias posteriores em psicanálise. Sobre a tentativa de transpor sua explicação do Édipo para as mulheres, diz Soler “[Freud] reconheceu o fracasso de sua tentativa. Seu famoso ‘que quer a mulher’ confessa isso, no final, e poderia traduzir-se assim: o Édipo produz o homem, não produz a mulher” (SOLER, 2006, p. 17).

Talvez guiada pela indagação freudiana sobre o que quer a mulher, é digna de nota a quantidade de debates, comentadores 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 do estruturalismo, da linguística, da filosofia e da lógica auxiliarão Lacan a realizar seu retorno a Freud de modo a recolocar em novos termos algumas das formulações centrais da teoria psicanalítica. No caso do Édipo, valendo-se também de desenvolvimentos antropológicos 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 como um conjunto de relações entre elementos contingentes.

De modo similar à prevalência do significante sobre o significado, no 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. A respeito da expressão do complexo de Édipo, rerepresentada 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, 1995, p. 76).

Depreende-se daí que a definição de sexo em Lacan pode ser lida não mais como eco de uma diferença anatômica primordial ou de forma simétrica e complementar entre um homem e uma mulher, mas antes como modalidade de posicionamento em relação à lei simbólica. Esta 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 como negativo para validar sua existência. Para Fink, igualmente, 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 seria 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 de um essencialismo.

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

compreender em Freud, - e pensar a subjetividade baseada em 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 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 (LACAN, 1957/58, p. 170-171).

Tal modelo explicativo pode mostrar-se plausível para explicar o processo de sexuação 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 nossa pesquisa irá se deter mais profundamente: as fórmulas da sexuação.

1.3 | Percurso Metodológico 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 com base justamente do que (não) é diretamente explicitado sobre a sexualidade masculina. Assim, objetivamos utilizar-nos do homem como método privilegiado – e até onde nosso levantamento bibliográfico permite dizer, original – para o estudo das diferenças sexuais pautadas na psicanálise de orientação lacaniana. Neste momento, cabe dizer que faremos aqui referência às *diferenças sexuais* e outros operadores mais familiares ao modo psicanalítico de compreender a questão do homem. Em nosso entender, antes de uma sobreposição demasiado rápida entre o campo do gênero e a psicanálise com base na noção de homem, será mais prudente compreendê-la especificamente dentro do quadro das fórmulas da sexuação. Como será visto à frente, nossa aproximação a uma vertente

específica dos *Men Studies* dar-se-á como *resultado de um processo*, não cabendo, portanto, utilizarmos-nos de conceitos e termos supostamente intercambiáveis entre os dois campos de forma inadvertida.

Assim, com base em um recorte específico do ensino de Lacan buscaremos considerar o homem como aquele avesso que deixou de ser estudado não pela sua opressão, mas justamente por sua dominação¹⁰, 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 dominado a um caso particular (MERCADER; TAIN, 2010). Assim, não é necessário ir muito longe nas formulações e textos clássicos psicanalíticos sobre a mulher e a relação entre os sexos para localizar a expressão dessa assimetria. Neste sentido, nosso esforço será voltar os olhos para a masculinidade com base na premissa de que ela seria, analogamente ao dito freudiano sobre a mulher, também um *continente negro*. Trata-se de um exercício inicialmente um tanto artificial, mas, conforme buscaremos demonstrar, renderá frutos que iluminarão o modo pelo qual podemos medir a extensão e o uso de algumas noções psicanalíticas.

Assim, a proposta inicial de nossa pesquisa dizia respeito à localização e apresentação das ocorrências e desenvolvimentos ligados à noção de homem em Lacan entre os seminários XVI e XX. Tal escolha justificava-se, em primeiro lugar, por abarcar todo o contexto de gestação conceitual e apresentação final das fórmulas da sexuação, considerada como 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 – conforme desenvolvimentos de nosso primeiro capítulo – por não estarem apoiadas em identidades sexuais, 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 pontuar-se-á de que modo o

¹⁰ 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, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

materialismo histórico pode ser analisado nesse momento conceitual lacaniano, o que abriria portas para um debate junto a teorias de gênero de inspiração construcionista, muitas delas 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 baseadas em um dispositivo dos discursos, que pode ser considerado como um modelo teórico de debate declaradamente próximo ao campo social e outras ciências humanas.

Uma primeira análise dos resultados consistirá majoritariamente na organização dos dados obtidos pautados em duas questões. A primeira investiga 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, 2013a).

No entanto, uma primeira organização dos dados 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 *fallasser*. Daí que, de fato, esta reformulação operada por Lacan – ainda que não de forma declarada – potencialmente responderia parte das hipóteses críticas às fórmulas da sexualização (AMBRA, 2013b). Ainda sim, uma crítica referente à recriação de um binarismo – já que se trata de homem e mulher –, seja pela linguística, pelo Édipo ou pela lógica, permaneceria. Tal discussão terá espaço em nosso primeiro capítulo.

Igualmente, temos uma segunda questão que a 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, fenômenos e teorias sociais – poderia ser localizado um modelo próximo ou de potenciais diálogos com as teorias de gênero de inspiração construcionistas, 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, conforme apresentado no capítulo seguinte. 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 nesse 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 marcar 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 como 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, por fim, como o problema central de nossos esforços no presente trabalho.

Ao longo do primeiro capítulo, serão discutidas de que maneira as fórmulas da sexuação, ainda que prenhes em vantagens, estruturam-se ao redor de um pilar totêmico que, pouco a pouco, nos pareceu 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 imaginizações 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.

A nosso ver, esta constatação trará 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 série de debates em solo comum que poderiam ter espaço baseada em toda a riqueza que as fórmulas podem vir a proporcionar. Mais do que isso, o mito escolhido seria, em si, já sexuado e binário.

Um segundo problema, mais detidamente analisado no âmbito de nossa pesquisa, será de natureza interna às fórmulas. Ao discutir o tipo de premissa formal requerida pelas fórmulas, 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. Mais precisamente, as fórmulas da sexuação baseiam-se na

subversão da particular afirmativa mínima de Aristóteles, apoiando-se no uso da particular afirmativa máxima. No entanto, o pai da horda primitiva seria correspondente ao quantificador particular único ou singular, sensivelmente distinto do tipo de particular que interessará Lacan para a proposição do tipo de universalidade que as fórmulas propõem.¹¹

Neste sentido, desenha-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 da diferença sexual, 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 interna das fórmulas não corresponde a seu pretensão fundamento. O que não seria um problema, caso utilizadas independentes, tanto de seu fundamento como de referências aos sexos, desembocando assim em um modelo de duas racionalidades distintas, que pode ser aplicado aos mais diferentes objetos, mas, que tornaria as fórmulas inespecíficas.

Entretanto, antes que tais considerações tomassem espaço em nossa reflexão, uma última alternativa apresentou-se, justamente, das reflexões por nós empreendidas com base na noção de homem em Lacan no momento conceitual imediatamente anterior àquele das fórmulas da sexuação. Se as passagens referentes à diferença sexual forem potencialmente errática, não chegarão a formar um modelo, assim, é 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 às discussões materialistas históricas. Neste sentido, é na qualidade de analogia metodológica que este “primeiro tempo” da noção de homem em Lacan poderá servir a nossos propósitos.

Localizar e justificar a história como campo possível de fundamentação, no entanto, não será suficiente. Em primeiro lugar, é necessário delimitar *qual história* poderá a um só tempo respeitar os limites impostos pela especificidade da apropriação e 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 permitiriam.

¹¹ Tais termos e operações serão devidamente apresentados no próximo capítulo.

Em segundo lugar, tal história deveria integrar igualmente a premissa básica do exercício proposto em nosso trabalho, 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, a história que sirva a nossos propósitos metodológicos deverá não apenas distingui-los, mas também considerar as relações estabelecidas entre o homem considerado como particular e como universal.

Com estas 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 mais interessantes para pensar as “crises da masculinidade”. Por outro lado, é na França que encontraremos uma pesquisa – fundamentada tanto na tradição de micro-história italiana como 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*.

Apoiados nesses elementos, poderemos, por fim, circunscrever o objetivo de nosso trabalho: trata-se de apresentar um possível 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 formais 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 como mais fecundos em relação aos fenômenos e teorias contemporâneas de gênero.

Neste sentido, mãos à obra.

2 | 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 hétero, nem bi.*

Caetano Veloso

NESTE CAPÍTULO, será apresentado um recorte do que pôde ser conformado como uma leitura das diferenças sexuais no ensino de Lacan entre os anos de 1967 e 1973, com base em nossa proposta de método. Ao realizar tal percurso tendo como bússola as referências de Lacan ao homem, constatou-se haver dois momentos distintos de desenvolvimentos teóricos sobre os sexos, que permitem sua leitura como continuidade, ainda que aqui sejam privilegiadas as características próprias de cada um.

Sendo as fórmulas da sexuação o modelo mais desenvolvido por Lacan e, por consequência, o mais visitado por comentadores, nossos maiores esforços estarão aí concentrados. Não obstante, insistiremos na apresentação de pontuações a respeito do homem nos seminários que antecedem tais fórmulas. Trata-se de uma possibilidade de leitura original que localiza caminhos para uma compreensão da diferença sexual surpreendentemente pouco comentada¹², em especial, ao se considerar as possibilidades de diálogo com as teorias de gênero e fenômenos contemporâneos por estas apresentadas como paradigmáticos. Como veremos ao final do capítulo, estas

¹² “Pouco” é fruto da prudência: em nosso levantamento bibliográfico, não foi possível encontrar nenhum comentador que reunisse os desenvolvimentos de Lacan nesse período ao redor de uma temática diferente daquela das fórmulas da sexuação.

contribuições sugerem caminhos para a solução de um possível problema na tomada de Totem e Tabu como fundamentação das fórmulas da sexuação.

2.1 | O homem em Lacan: 1967-1971

“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*¹³, ao sexo masculino. 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” (LACAN, 1968/1969, p. 382). Passados mais de quarenta anos, esta 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 todo¹⁴, 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 de sujeito desenvolvida até então e o campo social. Por um lado, o objeto *a* será compreendido dentro de uma relação de homologia à mais-valia, marcando o caráter histórico da possibilidade de pensar-se o sujeito. Por outro, a teoria dos discursos mostrar-se-á como um modelo com base no qual se operariam os laços sociais, suas falhas e implicações subjetivas. 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.

Embora o termo homem seja 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 especificamente do “ato analítico” – que inclusive dá nome ao seminário de 1967/1968 – 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 a Marx, o homem aparece como aquele *explorado pelo próprio homem* (LACAN 1967/1968). Marquemos aqui a diferença dessa frase quando

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

¹⁴ Para permanecer nos trabalhos canônicos sobre o tema na psicanálise, remetemos o leitor aos já citados *Genealogia do Masculino* de Schneider e *Paradoxos da Sexualidade Masculina* de Bleichmar.

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 baseada em uma torção do cogito, formalizará a modalidade de sua alienação.¹⁵ 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 (LACAN, 1976/1968, p. 114).

De toda a forma, mesmo sendo a fantasia uma referencia ao que nas fórmulas da sexuação dirá respeito apenas ao “lado” homem, deparamo-nos com o incômodo entre a já citada possível sobreposição entre homem e sujeito em Lacan. Estaria o psicanalista consciente desta problemática neste momento de seu ensino?

O sujeito não é o homem. Se há alguém que não sabe o que é o homem, são exatamente os psicanalistas. É inclusive todo o seu mérito colocá-lo radicalmente em questão, digo enquanto homem, enquanto essa palavra ainda tenha mesmo uma aparência de sentido, para quem quer que seja (LACAN, 1967/1968, p. 200).

Bom, se o homem – aqui já desvinculado do sujeito –, deve ter seu sentido questionado, devemos nos perguntar até que ponto a concepção de sexuação, no sentido de assunção a um “tipo”, deverá ser revista. Se Freud a respeito da escolha objetal 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 baseado na 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” (LACAN, 1968/1969, p. 216).

¹⁵ Pinçou-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 Dor (1985), Fink (1998) e Saphouan (2008).

Ainda que se esquive da tarefa de abordar o problema teoricamente, a questão aparece novamente, baseada no 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” (LACAN, 1968/1969, 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 baseado em 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” (LACAN, 1968/1969, p. 218).

Assim, outra importante característica desse momento teórico é que a identificação sexual é pensada exclusivamente apoiada na 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 tanto argumentativo, posto que suas conclusões sobre o tema, em geral, têm respostas 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” (LACAN, 1968/1969, p. 218).

Pouco a pouco, mas de forma cada vez mais marcada até o seminário XX, Lacan irá preocupar-se em apresentar o campo, com base no qual será possível – ou não – definir o que é a mulher. Ainda que, neste momento, a questão da não totalidade e do gozo do Outro não estejam conceitualmente apresentados, o caráter de inapreensibilidade da mulher já é colocado. “Não se trata, por hora, de saber se as mulheres são recalcadas, 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 recalcada para a mulher quanto para o homem” (LACAN, 1968/1969, p. 220).

Nesta diferenciação, cumpre notar que a mulher parece começar a desenhar-se teoricamente não como uma identidade sexual propriamente dita, mas antes como um *Vorstellungsrepräsentanz*, um representante da representação (LACAN, 1968/1969, p.220). Com base nesta ideia, o autor a coloca como passível de *Verneinung* para todos os seres

falantes, sejam eles homens ou mulheres (1969). 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 onde “talvez ainda não houvesse complexo de Édipo” (1969, p. 221). Mais ainda, é afirmado que o *Vorstellungsrepräsentanz* variaria conforme as eras (1969). Podemos entender que homem e mulher nesse momento, em especial no seminário XVI, 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 – tal como pudera ter sido pensado ao longo dos anos de 1950, onde se destaca o texto *A significação do Falo* – apoiado na premissa de ter ou ser o falo. Trata-se, antes, de representantes da representação em relação ao qual o sujeito irá posicionar-se.¹⁶

Nesta esteira, Lacan fará uma importante distinção – por vezes ignorada – entre a mulher e a histérica, afirmando que a primeira seria uma espécie de referência da segunda. Desta forma, 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 Senhor/Mestre¹⁷. Ainda que ao final do seminário XVI uma leitura que buscaria no Senhor/Mestre uma representação do Homem seja possível, esta articulação não parece desenvolver-se posteriormente.

Desta 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 (LACAN, 1968/1969). Desta forma, 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 Senhor/Mestre. Trata-se de uma outra forma de compreender que não haveria relação entre os seres sexualmente identificados senão com base no falo, donde a inexistência da relação sexual.

¹⁶ Foge de nosso escopo analisar o que Lacan irá compreender como *Vorstellungsrepräsentanz*. Basta aqui sublinhar que para o que pode ser considerado homem ou mulher, está em jogo aqui uma modalidade de representação inconsciente, diferentemente de outras possíveis proposições anteriores e posteriores.

¹⁷ Do original *maître*.

E aqui lembramos a posição freudiana presente no primeiro dos três ensaios, que explicita que a pulsão não deve ser compreendida apoiada em seu objeto, ou seja, no que tange ao sexual, à 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 montagem 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. O que seria neste caso decisivo em relação 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 explicar o que estaria em jogo na mulher que, por vezes, será inclusive apresentada baseada na 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” (LACAN, 1968/1969, p. 373).

A relação da mulher com a histeria continuará nos interesses teóricos do autor, baseada em um dos quatro discursos radicais, o discurso da histérica. Retornando a nosso método de análise privilegiado, ao afirmar que o “privilégio da histeria” não seria exclusivo das mulheres, Lacan reforça a possibilidade de pensar o homem não como identidade sexual, mas potencialmente como *Vorstellungsrepräsentanz* na seguinte passagem “Vemos então a histérica fabricar, como pode, um homem – um homem que seria movido pelo desejo de saber” (LACAN, 1968/1969, p. 34). Observamos a mesma ideia também quando escreve Lacan, ainda que posteriormente, “as históricas só sobrevivem ao fazer(em-se de) homem” (1974, p. 1562), em que pese aqui a 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 esta hipótese, alinha-se à já citada crescente inclusão de determinantes históricos – sobretudo no seminário XVI, a partir de Marx – e sociais e na teoria do laço social baseada nos discursos, desenvolvida a partir do seminário XVII¹⁸. Caso homem e mulher possam ser apresentados como *Vorstellungsrepräsentanz* em lugar de determinações biológicas ou de identidades de gênero, poderiam estas mesmas representações serem influenciadas social ou discursivamente?

¹⁸ Desenvolvimentos adicionais a este respeito serão apresentados no próximo capítulo.

Para Lacan, se há uma sexualização das diferenças orgânicas, ela se dá apoiada no social e tem relações com a posição política da psicanálise (LACAN, 1968/1969).

Quanto ao homem, sua “natureza” não seria definida com base nas representações feitas em um substrato biológico nem dentro de uma essência ou lógica, descrita em um quadro formal. Neste 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” (LACAN, 1969/1970, 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 pautadas em 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 desenvolvimentos 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 esta 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 marcar um efeito da diferença sexual. Efeito este marcado por uma teoria que, neste momento, parece ocupar-se preferencialmente em definições históricas e materiais, em detrimento de definições antropológicas, universais ou lógicas.

No entanto, este panorama tende a alterar-se baseado no seminário XVIII, considerado por nós como um ponto intermediário entre um primeiro momento da noção de homem pensada como *Vorstellungsrepräsentanz* e permeável ao discurso para um segundo momento, no qual sua articulação tenderá a uma descrição antropológica e formal. É bem verdade que esta tentativa desenha-se há tempos, mas não chega a articular-se de forma teórica mais consistente e unitária. Desta 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. Este papel, que poderia ser inferido com base nos 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” (LACAN, 1971, p. 30). Este afastamento de noções naturais no que diz respeito ao sexo serve tanto a uma leitura discursiva e de representação inconsciente de gênero como a um modelo lógico-formal e, conforme nossa divisão, representa um momento de 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, neste 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” (LACAN, 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. Frente a isso, o autor francês opta por não incorporar o conceito do também psicanalista americano, mas antes apresentar seu correspondente: “a identidade de gênero não é outra coisa senão o que acabo de expressar com estes termos, ‘homem’ e ‘mulheres’. 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” (LACAN, 1971, p.30).

Pontuamos que, aliado à negação da realidade biológica, é apresentada aqui uma forma de pensar as identidades sexuais 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 distribuir-se-ão 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” (LACAN, 1971, p. 33, grifo nosso).

Somada ao já citado caráter discursivo do homem, Lacan parece confirmar uma leitura das identidades sexuais que tomam as diferenças com base em 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 esses desdobramentos, tal como o realizado em relação ao *objeto a* e ao mais de gozar e sua relação de homologia à mais-valia marxiana (LACAN, 1968/1969).

Dentro da proposta do seminário, Lacan (1968/1969) – contra o 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 *vinculado por um discurso* (p. 16). Ora, se “o semblante do que se chama um homem e uma mulher” (LACAN, 1971/1972b, p. 36) é trazido por um discurso, ganha força a hipótese de uma leitura das diferenças sexuais pensada com base no laço social e do reconhecimento.

Retomando, a identificação sexual que terá como resultado o semblante, não seria o menino perceber-se menino ou vice versa (LACAN, 1971), portanto, um fato psíquico calcado na realidade biológica. Seria, antes, o menino perceber que existem meninas, e este fato – porque não dizer – social que os castraria. Sublinhamos aqui a liberdade que a radicalidade da definição de semblante atrelada a uma compreensão potencialmente centrípeta (AYOUC, 2012) 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 psicose¹⁹. Ainda, e aqui sublinhamos a radicalidade de Lacan, mesmo em um seminário posterior, “o ser sexual só se autoriza de si mesmo. É neste sentido que ele tem a escolha, quero dizer que a isto ao qual no limitamos, enfim, para lhes classificar masculino ou feminino, no estado civil, enfim, isto não impede que haja a escolha” (LACAN, 1973/1974, p. 163).

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 estes apontamentos podem nos conduzir a diálogos extremamente frutíferos com as teorias de gênero, ainda que este não seja o caminho por nós escolhido. Por fim, em grande parte tributário de um desenvolvimento da noção de discurso nesse momento, este método de

¹⁹ Uma outra alternativa abordada por Cossi (2012), diz respeito a pensar os casos de transexuais baseados na noção de *sinthoma*.

leitura pôde demonstrar como as preocupações de cunho e fundamentação históricas 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 será feita.

No entanto, ao longo desses mesmos desenvolvimentos que parecem refinar a noção das identidades sexuais como construções com base no 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, – e aqui tomamos certa liberdade de estilo – o *de um discurso que não fosse do semblante* parece pouco a pouco tornar-se um *semblante que não fosse 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.

2.2 | O homem em Lacan: 1971-1974

Considerando nosso recorte, sem realizar uma ruptura propriamente explícita, observamos que Lacan aos poucos ao longo do seminário XVIII e daí em diante utilizar-se-á cada vez mais de ferramentas oriundas da lógica e da matemática para conceber as diferenças sexuais. É apresentada a hipótese de que não seria possível pensar, pautando-se em Aristóteles, *todas as* mulheres, ou seja as mulheres não formariam um *conjunto*, tal como a matemática o concebe. Esta 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 estas novas articulações que embasarão dois de seus enigmáticos aforismas “A Mulher não existe” e “A Mulher é não-toda”.²⁰

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 com base nos quais nossa leitura pôde identificar como centrais ou problemáticos. Para aqueles que buscarem uma leitura mais extensa ou menos interessada em questões específicas das fórmulas da sexuação, recomendamos, em primeiro lugar, 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 desta 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 baseia em Sade para só então discutir as fórmulas da sexuação. O leitor encontrará uma discussão muito precisa das distinções e modulações dos diferentes usos por Lacan feito 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 para o capítulo três

Antes de continuar, parece-nos importante, justamente para dar peso à importância de uma análise crítica das fórmulas trazer algumas críticas que se condensam na seguinte passagem do excelente e crítico *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 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 supracorpoais, os espelhos, os jogos intrincados, as voltas tortuosas de relações sempre malogradas, onde ninguém jamais cuida de alcançar outrem. Ninguém expôs melhor o horror dele (1988, p. 169).

Vejamos até que ponto tal crítica vale para a possibilidade de pensarmos as diferenças sexuais pautada nas formulações de Lacan, a partir de 1971.

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, neste momento, considerado como *apenas um significante*. É evidente que conhecendo a importância desse operador teórico, o “apenas” poderia ser relativizado. No entanto, a passagem parece sublinhar que os sexos serão pensados

do rigoroso *O significante, 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. Por fim, para aqueles completamente alheios ao pensamento lacaniano e às fórmulas da sexualização, 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 sexualização.

novamente por meio de relações conceituais e formais, e não mais dos referentes externos, sejam eles histórico 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. (LACAN, 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 homem e mulher. Apresentaremos as mesmas em seguida. Por enquanto, prender-mo-emos aos desenvolvimentos ainda não operados com base nos dos quantificadores.

Será desenvolvida uma noção que não parece vingar no interior da economia conceitual de Lacan, justamente por sua posterior redescritção baseada nos quantificadores, o *todobomem* [*touthomme*]. Uma vez que existiriam dúvidas a respeito da possibilidade de garantia da existência de um *homem*, “ele só pode ser na qualidade de *todobomem* isto é, de um significante e nada mais.” E prossegue Lacan mais à frente “Daí resulta, por exemplo, que não se pode fundar nada do status do homem, visto pela experiência analítica, senão juntando artificialmente, miticamente, o *todobomem* 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” (LACAN, 1971, p. 133).

Esta invocação nos convida a retomar brevemente este 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 ao agrupamentos humanos mais complexos, donde adviria a possibilidade de constituição da civilização (FREUD, 1913/2012).

No início, houve um pai violento e ciumento que reservava para si todas as fêmeas, expulsando os filhos quando estes cresciam,

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, Édipo é a correspondência da figura mítica que designa o real impossível do gozo de todas as mulheres (LACAN, 1971), em determinado ponto do mesmo seminário, Lacan faz 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, Deus sabe por quê, 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 (LACAN, 1971/2009, p. 64, grifo nosso).

Ao isolar os elementos formais que o aproximariam do chamado por Lacan “*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 o que daquilo da relação sexual é “impossível de formular no discurso” (LACAN, 1971, p. 151). Cumpre notar que, ao final deste seminário, serão feitos apontamentos que explicam algumas características da neurose obsessiva, no que tange o impossível, ao mito freudiano, mas que não parece 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 baseados no Totem e Tabu. Se o resultado do pacto dos irmãos resultou em uma impossibilidade, esta torna-se fundadora e universal para todos aqueles definidos como homens. E essa impossibilidade gerada pelo pacto só é possível pois houve, e no inconsciente ainda haveria, um pai ao qual esta regra não se aplica. Assim, todos os outros homens estão igualmente submetidos à mesma lei. Eis, comicamente, uma espécie de justificativa para o popular dito “os homens são todos iguais”.

Neste segundo momento conceitual, esta explicação de ambições antropológicas terá 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 a respeito do homem. Com a aproximação da chamada “fase Real” do ensino de Lacan, as impossibilidades de operar e escrever o 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, posteriormente, na

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

teoria dos nós. Neste sentido, a identificação junto aos sexos, a impossibilidade do encontro sexual e o gozo daí advindo parecem consonantes com a proposta geral de Lacan:

É nisso que o valor do parceiro outro, aquele que comecei a designar efetivamente como o homem e como a mulher, é inaproximável à linguagem, muito precisamente nisso que a linguagem funciona originalmente em suplência em relação ao gozo sexual, que é por aí que ela ordena essa intrusão, na repetição corporal do gozo. (LACAN, 1971/1972a, p. 39).

Para nossos propósitos, convém 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 esta noção, advindas de forma mais consistente dos estudos de gênero, são classicamente equacionadas com base no 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 pautada no estruturalismo – que opera em um regime de oposições a princípio necessariamente binário. Ainda que fundante de uma pluralidade potencialmente infinita, este binarismo estrutural, calcado na linguagem, é anterior mas não menos fundamental para a diferença dos sexos.

No entanto, qual o destino desta 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, esta 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 GAUFÉY, 2007, p. 47).

A conta falha pois a relação sexual falha. É importante ter esta ideia em mente ao tomarmos a fórmula da sexuação, 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 neste 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 como a quase evidente necessidade de uma pesquisa no campo das diferenças sexuais que tome o falo e sua centralidade como objeto de análise longitudinal.²²

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 (LACAN, 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 como substantivo e, na maior parte das vezes, como objeto. Objeto este que, bem entendido, comporta contradições, passíveis de diversas formas de negação, procurando assim distanciar-se da armadilha da essência e de imaginarizações falseantes, donde a insistente diferenciação do pênis. Seu caráter substantivo mostra-se, 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 temporal. Em uma das formulações da definição lacaniana do amor, lemos que, *para o homem*, amar é dar o que não se tem, isso que não se tem, é o *falo* (LACAN, 1957/1958).

Retornando a nosso 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-se progressivamente sua qualidade de substantivo em favor de seu valor adjetivo”, tal como função fálica ou gozo fálico. Seria a noção de homem afetada nesta mudança? Ou melhor, utilizando-se do homem, seria possível mapear ou notar esta modificação? Como buscaremos demonstrar mais a frente, sim, uma vez que o homem – e não mais o sujeito – será pensando agora baseado na *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 baseada na relação do homem com o objeto *a*, e por outro, não mais do falo, mas, antes da *função* fálica. Mais especificamente,

²² Cumpre notar que este tipo de análise parece ter sido mais empreendido por estudos feministas do que pela psicanálise.

trata-se para o homem de incidências possíveis de aplicação da função fálica, uma vez que há a exceção primeva.

Deste ponto de vista, o homem:

O que é preciso é que, apesar deste *todos* da função fálica no qual se sustenta a denotação do homem, apesar desse *todos* da função fálica, e, *existe*, aí, quer dizer existe exatamente como na solução de uma equação matemática, *existe ao menos um*, *existe ao menos um* para quem a verdade de sua denotação não se sustenta na função fálica (LACAN, 1971/1972a, p. 42).

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, diante de uma função que designa a relação de cada ser falante com o *gozo* que pode ser tocado pela linguagem (2007), mas não *escrito* por ela.

2.3 | As fórmulas da sexuação quantificadas

Neste contexto, podem ser apresentadas as fórmulas da sexuação, que se desenvolverão com base nas negações e contradições das possibilidades de existência do homem e da mulher. Tais possibilidades serão pensadas pautadas na existência – *existe ao menos um*²³ – particular ($\exists$), da universalidade – *para todo* – ($\forall$) e em relação a uma função (Φ), 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.

²³ O quantificador existencial pode ser interpretado de duas formas diferentes, traduzidas como “ao menos um” e “algum”. Discutiremos mais a frente estas diferenças, mas por enquanto optemos pela interpretação *ao menos um*.

Se já em Freud fica claro que o assassinato do pai primevo abre a possibilidade à vida em sociedade, a releitura lacaniana neste momento repensará o mito baseado no 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 pautada na função fálica, ou seja, submetidos ao tabu do incesto. Assim, o gozo do homem é o gozo da lei, da interdição, *fundada* por este 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” (LACAN, 1971/1972b, p. 88).

Contradição fundante e necessária às fórmulas da sexuação, é justamente esta exclusão que garante a generalidade para todos os homens. A diferença é que esta 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 com base em 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 Φx não é válido como asserção, $\exists x . \neg \Phi x$ [...] encontramos-nos situados diante de uma posição que é claramente contraditória” (LACAN, 1971/1972a, 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).

Desta forma, temos a seguinte notação da parte superior do grafo, do lado do homem:

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

$$\forall x. \Phi x$$

Assim, na primeira linha temos a particular afirmativa, *existe ao menos um x ($\exists x$) que não está submetido à função Φx* . Na segunda linha, a universal afirmativa, *todo x ($\forall x$) está submetido à função Φx* .²⁴

Aqui é necessário uma explanação em relação à particular. Tradicionalmente – e por conta de uma expulsão realizada por Aristóteles desta possibilidade – o quantificador existencial denota *ao menos um*. Ou seja, o particular está incluso no universal, pois se *todo x é submetido ($\forall x$)*, logo *algum x é submetido ($\exists x$)*. 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 lê 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 neste artigo, dele retirando inclusive todas os escritos em grego que se utiliza, como lembra Le Gaufey. Lacan citará Brunschwig apenas uma vez, apenas em 1972, mas nos parece claro que seu acesso ao artigo foi anterior e decisivo.

Conforme esta 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 determina que uma particular desse tipo é verdadeira, nada posso afirmar sobre a universal correspondente (Le GAUFEY, 2007, p. 102). Esta possibilidade 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).

²⁴ Lacan opta por fazer um traço superior para marcar a negação do predicado, no caso, da função fálica. Em razão, 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.

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. 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, 2007, p.104).

Ainda que sua existência seja baseada em um princípio de não totalidade, o dêixis 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 $\forall$ 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 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 (LACAN, 1972/73, p. 98).

Quanto à sua particular máxima, neste caso negativa, temos a grafia $\neg \exists x . \neg \Phi x$: *não existe alguns x para os quais Φ de x não se aplica*. No dêixis 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, 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.” (1998, p. 140) Mesmo assim, o fato de não haver nenhum elemento que não satisfaça a função, não permite que estes elementos formem um *conjunto*.

Temos, então, um desdobramento interessante do paradoxo russeliano 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).

2.4 | Gozos não complementares

Estas formas são no seminário XX chamadas por Lacan de “lados”. Assim, o sujeito poderia estar do lado masculino ou feminino. No mesmo seminário, é afirmado 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 desse gozo *para além*, fora de um regime totêmico de impossibilidade (LACAN, 1972/1973). É justamente nesta parte inferior do grafo que problemas maiores apresentam-se 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 este 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 Φ . $\$$, o matema de que designara o sujeito barrado em quase toda a extensão do ensino de Lacan até então, é agora um elemento circunscrito e declaradamente masculino. Já Φ é designado aqui como falo – exclusivamente na medida de ser um significante sem significado – servindo como suporte o gozo fálico do homem. Quanto ao sentido, diz Lacan, Φ simboliza a falha [échec]. Podemos igualmente perceber que $\$$ estará em relação [a affaire] apenas com a, como parceiro, o objeto *a* inscrito do outro lado da barra (LACAN, 1972/1973).

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 este respeito, como o indiquei em outro lugar em meus grafos a conjunção apontada deste $\$$ e deste *a*, não é nenhuma outra senão a fantasia” (LACAN, 1972/1973, p. 101).

Dito de forma mais detalhada, a relação com o *objeto a* viria no lugar, justamente, do *parceiro* faltante e seria assim exclusivamente masculina, donde a fantasia seria exclusivamente masculina (LACAN, 1972/1973). 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 cuja 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 este seja o sexo complementar, o mesmo sexo, ou sexo qualquer. A exterioridade do objeto *a* na montagem da fantasia é constitutiva desse, independente 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 com base nessa 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 este conceito estão ligadas a díade alienação e separação, presentes o tempo todo na situação analítica (FINK, 1998), 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 psicanalista como sua contribuição original à psicanálise.

Por este motivo, há uma série 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 sexualização.

O título do seminário – A Lógica da Fantasia – já nos remete a esta modalidade de apreensão teórica privilegiada por Lacan no seminário XX, ainda que se trate de uma outra modalidade de explicitação. Podemos reunir três eixos fundamentais por intermédio dos quais a lógica da fantasia será abordada neste seminário (SAPHOUAN, 2008). Um primeiro, diz respeito aos desdobramentos do *cogito* cartesiano, à medida que este seria uma espécie de engano fundamental. Temos também que a fantasia é estruturada sempre ao redor da *repetição*, tendo em vista os desenvolvimentos de *Mais além do princípio do prazer*. Esta repetição teria 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, donde temos a primeira formulação de “não há ato sexual” (LACAN, 1966/1967, p. 293).

Se o sujeito moderno pudesse 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 neste seminário que, do ponto do vista do sujeito do inconsciente, a proposição seria antes *ou não penso, ou não sou*. Em outras palavras, o sujeito que opera com base na fantasia está inexoravelmente aprisionado entre essas duas escolhas, entre estes, dois avessos

criados como resultado de uma subjetividade pensada pautada na razão e da maestria de si, denunciada por Freud, que como fenômeno não deixa de ter novas expressões (AMBRA; SILVA Jr., 2012).

Retomando a questão sexual, ao final do seminário, serão enlaçadas fantasia e sexuação 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 baseado em 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 este 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^{25} 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 Φ e com o chamado significante do Outro como barrado (LACAN, 1972/1973, p. 102). O falo aponta para o fato de que a mulher está necessariamente em relação com Φ como significante do desejo, colocado – de acordo com Fink – ao lado do homem apenas para demonstrar que, em geral, em nossa cultura, este gozo fálico é obtido com base em uma instância tida como masculina.

Portanto, a mulher sendo não toda, pode experimentar também outro tipo de gozo, o gozo do Outro. Outro com letra maiúscula, uma vez que é um Outro alheio à linguagem, um 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 este 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 freudiana²⁶ encontraria um significante (FINK, 1998).

O que central é que não toda mulher pode – e aqui Fink (1998) sublinha a importância desta possibilidade como porta aberta, ainda que de rara utilização – relacionar-se com o significante do Outro barrado, não abordável senão por esta inversão lógica que se relaciona com o infinito. Tal relação seria a marca de um gozo distinto do

²⁵ La corresponde ao artigo definido feminino em francês. Manteremos sua grafia visando a não confusão com o objeto *a*.

²⁶ Ver Seminário VII.

gozo fálico à medida 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. Se toca aqui, segundo Lacan, em ponto de real” (SAPHOUAN, 2008, p. 257).

Aqui é necessário abrir um parênteses. 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 distintas modalidades de gozo baseadas na própria fisiologia (LACAN, 1972/1973). 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 Outro. Esta 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, “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” (LACAN, 1972/1973, p. 92). Trata-se da expressão da impossibilidade da relação sexual, mas pensada não mais dentro de um registro de representações inconscientes ou discursivas, mas antes pensada com base nos ecos de um orgasmo corporal propriamente dito, em uma relação sexual inexistente mas, no entanto, heterossexual e genital.

Cumpra aqui fazer duas remarcas. Uma primeira diz respeito a uma possibilidade de leitura que vê ao final do ensino de Lacan a retomada de um vitalismo (DUNKER, 2012), presente em Freud. Daí temos, em detrimento do sujeito, o aparecimento da categoria de ente, vivente e 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 (AYOUC, 2012), para o 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” (AYOUC, 1972/1973, 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 vem designando como sujeito de uma maneira geral. Seja uma relação necessária com a função fálica, seja 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 se torna noção mais referida do que a de sujeito nesse momento de seu ensino.

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 com base na utilização das possibilidades de pensar a *existência*. Assim, visando a tal desconstrução da essência, Le Gaufey 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” (Le GAUFEY, 2007, p. 116). Neste sentido, a diferença sexual descolada do fantasma do essencialismo e ampliada com base em uma releitura da teoria de sujeito que reduz a lógica masculina a *uma* possível, e não à única, que nos convida a retomar as críticas de Nye.

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

Com base nas fórmulas da sexuação, podemos compreender que 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 veio a tornar-se hegemônica pautando em 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.*

De forma alguma. 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, e 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 como ausência e presença, as oposições são agora entre universal e particular, testadas baseadas na 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 a duplicidade do original *rapport sexuel* [relação sexual], no qual a relação pode ser lida também como *proportion*.

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 em um quadro de disjunção absoluta entre a mulher e a mãe, sendo esta 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 evoque em uma única afirmação que quanto à função sexual, a mulher só entraria em jogo *quoad matrem* (LACAN, 1972/1973), 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.

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. Onde, 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.

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.

Esta distinção, tão importante nos debates nos anos de 1950 contra a psicologia do ego norte-americano, 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 este que fala" (1972/1973, p 109).

Assim, é possível considerar que parte das críticas a Lacan parece desarmada ao ser posta frente a frente a desenvolvimentos finais das fórmulas da sexuação: 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).

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

2.5 | 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 esta 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 desta particular é negar, baseada na contradição, a possibilidade de determinação da universal correspondente, caso a primeira seja julgada verdadeira. Assim, a afirmação $\exists x$ permite, por exemplo, a existência 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 esta particular afirmativa abre, uma grande diferença precisa ser feita em relação a Totem e Tabu, ou nas palavras de Lacan ao mito que “funda o estatuto do homem” (1971, p. 133). Sobre este 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 1963, parece não ter sido transposto de forma precisa para o quartil superior dêixis masculino. Esta propriedade é aquela, primeira, da qual decorre toda potência do pai, o fato de que ele goza de todas as mulheres e que seu assassinato instaurará a lei para todos os homens.

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

Seja no desdobramento desse mito em Édipo, seja nos desenvolvimentos sobre este último e *O homem Moisés e a Religião Monoteísta*, Lacan marca que o distintivo para Freud é que se trata de *um* (1969/1970). Novamente, grande é a pluralidade das modulações de um no registro dos quantificadores, mas é necessário para nossos desenvolvimentos sublinhar a diferença entre a proposição “Existe *algum* x para o qual Φ não se aplica” e “Existe *um único* x para o qual Φ não se aplica”.

Ainda que esta 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 (GRASSELLI, 2006), a questão continua a complicar-se uma vez que existe a notação $\exists!x$, específica justamente para “*existe um único x*” (ROSEN; MICHAELS, 2000, p. 18). Tal caminho poderia ter sido explorado ou citado, mas não o foi. Assim, do lado do mito, temos que o pai primevo seria melhor expresso por $\exists!x. \neg \Phi x$ (GRASSELLI, 2006, p. 51), mas nas fórmulas da sexuação, o que encontramos é $\exists x. \neg \Phi x$.

Tratar-se-ia aqui de uma mera adaptação, uma 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 a esta pergunta, é preciso analisar as consequências daquilo que é lembrado por Lacan, quando enuncia que esta particular seria como o provérbio “exceção que confirmaria a regra”. De que exceção se trata?

Em *O Aturdido*, Lacan especificará o modo pelo 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”²⁷ (1973, p. 458). Assim, a particular deve ser lida como *limite*, na acepção matemática do termo.

²⁷ Consta, no *Outros Escritos*, x/x . Cotejada contra a edição da AFI do Étourdit e contra a publicação original na *Scilicet*, citada por Le Gaufey, a opção $1/x$ nos parece fazer mais sentido para a demonstração do *limite*.

Assim, esta exceção funcionaria como um horizonte nunca alcançado, mas que, justamente, nunca chega a *um*, pois trata-se de uma *tendência*, tal como o gráfico acima pode dar mostra: a exceção normativa da impossibilidade da 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 inscreva 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*” (LACAN, 1973).

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 esta 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.

Esta propriedade é abarcada pela notação $\exists x. \neg \Phi x$ – existe algum x que não – já que se 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*. Donde decorre a propriedade de indeterminação do universal correspondente: com base em uma lógica clássica, 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 universal afirmativo possa ser fundado, tendo como horizonte uma exceção pensada baseada na

noção de limite, ainda que possa ser considerado falso, mas mina a rica possibilidade de contradição com o universal. “Fregue 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*.²⁸ Pelo contrário, entendemos que o que é apresentado baseado na problemática do *Il y a d’l’Un*, é justamente esta diferenciação entre o contável, um pai primevo localizável, e aquele algum que seria incontável $\exists x$, como aponta a seguinte passagem:

Detenho-me. Detenho-me para lhes dizer a importância, essa coisa inverossímil que haja [d]o *Um*. 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* (LACAN, 1971/1972a, p. 93).

No entanto, optamos 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 afins a esse campo. Não se trata de considerar 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 com base na lógica dos quantificadores.

Feita esta ressalva, cabe agora retomar nossos desenvolvimentos pautados em uma leitura que toma os desenvolvimentos ligados ao homem como método de análise das fórmulas da sexuação, 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

²⁸ 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”.

fórmulas. 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, 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*” (Le GAUFEY, 2007, p. 131). 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 desenhado 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” (LACAN, 1969/1970, 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 nos desenvolvimentos de Lacan é, justamente, dar ao registro do Real o seu peso, efetuado nas fórmulas da sexualização baseados na 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 sexualização, 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 esta relação entre o mito e as fórmulas da sexualização 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 nesse 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 deste texto dentro do arcabouço teórico próprio a Freud foge de maneira contumaz à nossa proposta inicial.

Diferentemente de um exercício realizado por Lacan²⁹ com base no Complexo de Édipo, no qual o pai, a mãe e o sujeito são pensados pautados em funções e posições, o modo pelo qual Totem e Tabu sustenta as fórmulas da sexuação toma os homens e mulheres do mito como correspondentes daqueles 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 com base nas relações objetais – seja a relação interdita entre irmã-irmão, seja 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 sexuação. Enfim, poder-se-ia 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 borda primitiva é já sexuado*. Assim, como basear um modelo, seja de inexistência da relação sexual, seja de incomensurabilidade entre dois sexos apoiados em 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, onde lemos, por exemplo,

De todo modo, não há senão dois, os homens e as mulheres, diz-se, e nos obstinamos a acrescentar aí os auvergnats! É um erro. No âmbito do real, não há auvergnats. Isso de que se trata de sexo, é do outro, do outro sexo, mesmo quando se prefere o mesmo (LACAN, 1971/1972b, p. 94)³⁰

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 descolarem 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?

²⁹ Ou que pode ser lido baseado em Lacan na leitura estrutural do Édipo.

³⁰ Lacan faz aqui referência à população que habita a região de Auvérnia, cuja língua falada ainda hoje é uma variação do provençal. Auvernenses que habitam Paris são considerados pelos cidadãos como uma população marginalizada. A nós nos parece que o comentário refere-se ao caráter fronteiriço dos auvernenses, incompatível com esta dualidade de homens e mulheres. Na tradução do Centro de Estudos Freudianos de Recife, consta “Os Auvergnats são considerados pessoas teimosas, cabeça dura”.

Lida nessa chave, a contribuição lacaniana explode as 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 no qual 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 no 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 justamente como *Do mito forjado por Freud*, Lacan dará prosseguimento às suas formulações referentes ao gozo baseadas nos 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 hábito, 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 o 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 viventes, para que sua raça continue fecunda (LACAN, 1971, p. 156).

Ora, se a extra-historicidade presente na fundamentação lacaniana das fórmulas da sexuação apresenta-se como problemática, a passagem mostra que ela não seria uma leitura necessária. Assim, retomando o que pôde ser desenvolvido sobre a noção de homem nos seminários que antecedem a construção das fórmulas da sexuação, 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 tomados 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 nossa proposta de fundamentação das fórmulas da sexualização baseada em 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, propomos que a fundamentação mais precisa das fórmulas da sexualização não se encontra em um modelo antropológico, mas pode ser localizada na *história*.

3 | 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.

Soren Kierkegaard

É precisamente aqui que poderíamos comparar as referências da história (pois afinal, o que se chama em geral de história é esse empurra-empurra) e da estrutura.

Jacques Lacan

NO CAPÍTULO anterior, 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. Igualmente, observamos 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.

Desta forma, neste capítulo buscaremos apresentar uma possibilidade da leitura dos fenômenos que podem ser reunidos sob o que chamaremos como uma *história da masculinidade no Ocidente*. Tendo como meta um retorno às fórmulas da sexualização, nosso exercício consistirá em buscar, em alguns momentos específicos da história, modelos de representação do homem, da virilidade ou da masculinidade. O leitor observará que estes termos serão aqui utilizados alternadamente, visto que sua distinção será secundária a nossos propósitos neste momento. No capítulo seguinte, baseado em nossa hipótese, será proposta uma precisão terminológica mais afim ao exercício aqui proposto.

Ainda sim, cabe apontar que, para a tradição francesa, a *virilidade* é um tema bastante frequente que, de modo geral, faz referência a comportamentos que não se resumiriam a 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 nesse mesmo período – 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. Nosso levantamento bibliográfico apoia-se em ambos os domínios não por ignorar suas diferenças mas antes por entender que seja compreendido como virilidade ou masculinidade. Assim, esse conjunto de características ideais deve ser lido necessariamente por intermédio do que, em cada momento histórico, é o ideal do homem ontológico e universal. E, pelo menos nisso, franceses e americanos estão de acordo.

Igualmente, mais do que nos preocuparmos 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 este ideal viril e a própria noção de homem como entidade ontológica, localizada seja no *zoon politikon*, no rei Germânico, no cavaleiro medieval, no *cogito* cartesiano ou no europeu etnocentrado. Dito de outra forma, buscaremos empreender um movimento que resulte em uma paralaxe na qual a masculinidade possa ser enxergada sob um ângulo de vista diferente daquele que a sobrepõe à humanidade.

3.1 | A história em Lacan

No entanto, é preciso pontuar que as simples indicações – mais inferidas do que diretas – que conduzem a uma interpretação histórica 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 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 ignorada nem estava submetida necessariamente a uma antropologia ou a uma lógica preeexistentes. Uma tentativa dessa 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 esta 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 muito 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 estes dois campos privilegiados de fundamentação formal? Por não estendermos demasiado esta discussão, Lacan refere que:

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 (LACAN, 1968/1969, p. 36).

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 do discurso de outrora. Assim, parece-nos emblemático que nesta passagem a história surja como uma espécie de chancela, ligando estrutura e lógica matemática.

Não nos esqueçamos, contudo, 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 com base nas contribuições de Althusser (LACAN, 1968/1969, 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” (LACAN, 1968/1969, 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” (LACAN, 1968/1969, p. 45).

Começa-se, assim, a ser desenhada 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. 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.

Localizando a gênese daquilo que poderá ser nomeado teoria dos quatro discursos ainda no seminário XVI, é apenas no seminário seguinte que a montagem dos matemas dos discursos será apresentada, ainda que pequenas modificações sejam localizadas até o seminário XX. Ao contrário da constante evocação de Marx, por meio da mais-valia, nas primeiras sessões do seminário *De um Outro ao outro*, no *Averso da Psicanálise*, a referência maior será Hegel, com base na dialética do senhor e do escravo no discurso do mestre. É por meio desse discurso radical que Lacan retomará um de seus conhecidos aforismas:

Mas é fato, determinado por razões históricas, que essa primeira forma a que se enuncia a partir desse significante que representa um sujeito ante outro significante, tem uma importância toda particular na medida em que, entre os quatro discursos, ela se fixará no que iremos enunciar este ano como a articulação do discurso do mestre (LACAN, 1969/1970, p. 19).

³¹ O que contrasta com uma perspectiva anterior em Lacan, onde 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” (LACAN, 1957/58, p. 187). Esta observação foi gentilmente sugerida por Rafael Kalaf Cossi em comunicação pessoal de junho de 2013.

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” (LACAN, 1971, p. 151).

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, seja pela referência mais direta de Lacan a esta abordagem histórica, seja pelos problemas que um fim da história nos moldes hegelianos aportaria para Lacan nesse momento teórico e político de seu ensino. De toda forma, se parte dos operadores teóricos, aforismas e construções conceituais serão por Lacan revisitados com base no 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, denunciara o idealismo em uma passagem que, apesar de longa, nos parece extremamente clara quanto a 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 (LACAN, 1971, p. 27).

É necessário apontar aqui que o recurso ao materialismo dialético traz uma justificativa a mais, não presente nas argumentações anteriores, que tinha a fundamentação histórica como objetivo. Aqui, o materialismo histórico vem no auxílio de uma aporia do nominalismo, a saber, aquela de excluir a dimensão do *real*. Não é demais lembrar que é neste momento do ensino de Lacan que o registro do real ganhará cada vez mais destaque, em um movimento análogo àquele observado nos anos de 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.

Por fim, ao comentar os ritos de iniciação e práticas de aborígenes australianos, a argumentação Lacan (1971, p. 157) não apenas ignora a via da antropologia, como criticará a tendência de “repelir [tudo que podemos ter vontade] para a pré-história”. Esta afirmação nos convida a iniciar nosso percurso pela história da masculinidade que – conforme será defendido – deverá nos servir como modelo alternativo de leitura das fórmulas da sexuação.

Mas antes que muito rapidamente passemos às nossas pontuações históricas, uma ressalva precisa ser feita. 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. Com a história não seria diferente: defender a “história”, o “materialismo histórico”, o “materialismo dialético” é muito pouco para que se saiba exatamente do que se trata. 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 estas concepções que a teoria do sujeito lacaniana 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 de Lacan no materialismo histórico não nos parece ligado à antropologia marxista, 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, parece-nos 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 (LACAN, 1968/1969, 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).

Deste modo, é defensável 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. Sem, de forma alguma, estender esta aproximação a outras discussões, parece-nos que Foucault e Lacan têm críticas sérias ao sujeito do conhecimento (DUNKER, 2012) que tanto em Descartes como na fenomenologia (e até mesmo na psicologia) subjaz, silencioso, na ideia de *homem*.

Em razão da relevância no campo e da 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 Sexualidade seria tanto convidativa como bem-vinda. No entanto, ao visitar o texto foucaultiano tendo em vista nossa análise, 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 experienciava na Grécia seria mais próximo da Sodomia como prática, descolada seja de uma essência, seja de duas naturezas distintas de desejos ou pulsões (FOUCAULT, 1984, p. 205). Portanto, pensar a virilidade grega com base na 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 das 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. Deste modo, às descrições do uso dos corpos gregos seguirá uma espécie de comparação ou leitura possível do mesmo fenômeno em nosso tempo. Em nossa compreensão, este recurso visaria a discriminar o que diz respeito à maneira pela qual nossa episteme concebe o passado e o que desse passado a ela escaparia. Marcamos que esta 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 caminho 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 apoiar-se-ão 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 baseada na coletânea em três tomos da *História da Virilidade*, de Corbin, Courtine e Vigarello. Este trio, aliás, afirmará que esta coletânea seria uma espécie de continuação da *História do Corpo*, importante publicação na área que, de acordo com Pinheiro Lima, Silva e Marconi:

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. (PINHEIRO LIMA; SILVA; MARCONI, 2009).

Ainda que cientes dos limites e das aproximações, provavelmente, demasiado rápidas entre concepções distintas de histórias, 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 do tipo de abordagem historiográfica que melhor serviria aos propósitos lacanianos entre 1967 e 1973. Assim sendo, é tempo de iniciar este percurso.

3.2 | A virilidade dos Gregos aos Francos

“O discurso grego sobre a virilidade, ou seja o conjunto de traços e comportamentos próprios a um homem, mostra mais uma construção ideológica do que a observação antropológica” (SARTRE, 2011, p. 19). 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.

A transmissão de tal modelo pode ser melhor localizada baseada na noção grega de *andreia* – e sua correspondente latina *vir* – que vieram 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 como “gênero”, não é nada ligado ao sexo corporal, mas antes a comportamentos e virtudes: Heródoto, por exemplo, não temia classificar Artemísia de Halicarnasso como viril, em razão de 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 modo não sarcástico (SARTRE, 2011).

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. Neste contexto, a formação do homem era guiada pelo desenvolvimento intelectual e físico no indivíduo – em que pese, evidentemente, as 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 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 legais definidos.

Durante certo período, os rapazes deveriam comportar-se inversamente ao que se esperava deles como cidadãos. Assim, antes de uma integração no grupo dos homens, era necessário 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. Nomeada por Badinter como *pedagogia homossexual* (1993), este dispositivo de masculinização era marcado por diversas recomendações entre as quais uma diferença de idade sensível, mas não muito grande, entre parceiros, a hierarquia marcada entre o erasta e o erômeno, e a não disparidade entre as classes sociais.

Diferentemente do que irá constituir-se como a repulsa e medo de uma espécie de contaminação degenerescente da feminidade entre os homens – com base na homossexualidade – no século XIX, a culpabilização no contexto grego era ligada à *fixação* neste modelo, não à sua *existência*. Assim, um erasta de mais de quarenta anos, um erômeno com mais de 19, ou a inversão na dominação esperada do primeiro em relação ao segundo, delataria uma falta de maestria dos próprios desejos em um contexto em que 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 do destino das paixões, antes de tudo construída por meios feminizantes e possível 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 glandes descobertas (SARTRE, 2011, p. 43). Daí, que tais representações sejam tão comuns junto aos sátiros nas comédias e 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 sobre a virilidade nas representações e costumes gregos, ele raramente é afirmativamente positivado. Os textos que consagram a superioridade masculina, em geral, fazem-no muito mais denegrindo o feminino do que exaltando o masculino. Certamente, a representação dos sexos constitui-se baseada em 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 sim, tratava-se de uma sociedade igualmente

machista, 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 olhos romanos, transitaram de vizinhos a invasores e, por fim, estabeleceram raízes por quase toda a Europa.

Do ponto de vista da “história geral”, as invasões bárbaras constituíram o movimento ora violento, ora de assimilação que se seguiu à desintegração do império romano, tendo como resultado quase um milênio de obscurantismo, 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 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 em contraposição àquela do bárbaro por volta do século XVIII (CASTRO, 2004, p. 51).

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 pode demonstrar. O que estava em jogo era algo muito mais ambíguo, 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 Sigismer 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 a imagem seja de uma falta de urbanidade, seja a de uma 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 a nossos olhos a sociedade romana era rica em práticas poligâmicas, adultérios, orgias e amores tumultuosos, os próprios romanos viam-nas com extrema ressalva, já que nestes excessos, ceder em demasia aos charmes femininos era também feminizar-se. Os bárbaros eram assim mais viris que os romanos por serem mais *castos*, tendo a reputação de nem praticar, nem tolerar o adultério (DUMÉZIL, 2011). 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 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 cultura.

Neste quadro, se os bárbaros eram tomados na qualidade de uma referência da virilidade, ela tendia a ser ponderada baseada em 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, neste momento, definidos com base nos domínios territoriais e poderes bélicos.

Mesmo às voltas com o crepúsculo do império e, conseqüentemente, 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 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, tanto os desvios como 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. Em uma sociedade em que o pacto conjugal constitui a base da paz entre famílias rivais e todo atentado às regras do casamento é proscrito” (DUMÉZIL, 2011, p. 126).

Esta compreensão é de tal forma presente na sociedade, que o modelo de excelência de virtudes soberanas foi mais reconhecido em Childeberto I, do que em seu pai, Clóvis. Se este aproximara-se de seus súditos ao ser o primeiro rei a converter-se ao catolicismo e consolidar o império Franco, seu filho fora reconhecido como mais virtuoso, em razão da 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). Deste modo, se a proibição à poligamia, que incidia até mesmo sobre o soberano, parecia claramente instaurada, haveria algum modelo mítico que a ela fizesse referência?

Presente no *Monumenta Germaniae Historica*, mais conhecido apanhado de fontes primárias da história Alemã, escritas 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 do lenda cretã 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), tendo como resultado o nascimento de Meroveu.

Por enquanto, notemos que se o mito assemelha-se à construção freudiana de Totem e Tabu no que diz respeito à violência e à toda potência 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 toda poderosa criatura mítica mas, antes, no fruto do estupro, o rei Meroveu. Aqui, a virilidade não está em um genitor potente, mas é o produto de uma potência irrefreada não humana com uma 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 da 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 governância 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 maridos. Pela visão desse numeroso exército pelos Vândalos, teria sido garantida a vitória dos Winnili, que passaram a chamar-se 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 como às rainhas “transcender seu sexo”, para garantir o status de sua família, com a condição de renunciar a todo comportamento feminino. Quanto ao *Morgengabe*, uma espécie de dote cuja tradução literal é “presente 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, como lembra Dumézil (2011, p. 128), a esposa deveria sempre ser consultada quanto a seu gasto, motivo pelo qual é pouco comum que os maridos se comportassem como tiranos em casa.

Em contraste à espécie de patriarcado extenso por meio do qual 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 como as filhas e, até mesmo, os filhos ilegítimos poderiam reivindicar parte do patrimônio (DUMÉZIL, 2011). Por esse motivo, a linhagem masculina não é a espinha dorsal da parentalidade. 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, com a 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 defuntos e, no caso de um atentado à honra familiar, a elas cabia fazer a ligação narrativa com os ataques anteriores e antigos do prestígio familiar.

No entanto, a dinastia carolíngia 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, assim, o estado só poderia ser dirigido por um homem. Se a família merovíngia apresentava-se tradicionalmente como um clã, no qual 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 neste contexto que assistimos, junto às elites, a criação da figura do cavaleiro, que tem como resultado a expulsão de qualquer possibilidade de virilidade feminina, por um lado, e a destituição da virilidade dos clérigos – que, então, começaram a ser representados graficamente como figuras roliças sem barba – por outro. 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, à 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; este 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).

Entretanto, a figura do cavaleiro para nós despertará maior interesse com base em sua retomada nostálgica, já no período clássico. Queremos crer que tal “salto temporal” seja possível, já que nossa análise de algum modo pretende fazer um arrazoado de toda a história da virilidade, visto que nosso foco privilegiado deverá, cada vez mais, voltar-se aos quadros explicativos por meio dos quais a virilidade pôde ser compreendida, vivida, proposta ou imaginada por homens de épocas distintas, homens inseridos em seu tempo: nos interessará mais o discurso sobre a virilidade do que uma pretensa localização exata de sua operatividade.

3.3 | O distanciamento da virilidade na era clássica

Os séculos XVI e XVII parecem ter testemunhado um afastamento gradual 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, 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).

Desta forma, assistiremos a um movimento duplo, pois, junto às classes dominantes, há 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 o processos descivilizadores como parte de uma dinâmica interna da modernidade” (FORTH, 2008, p. 41).

No entanto, a partir daqui, gostaríamos de demonstrar que o resultado dessa luta não é apenas a civilização em si, mas igualmente a imagem que ela constrói de seu avesso.

E a este processo, a masculinidade está intrinsecamente ligada. Retomemos à 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 Drévilhon (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 onde 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 constituído, que localiza a virilidade no *passado*³². 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 – foi sempre constituída em relação e tensão entre uma positividade e uma negatividade. Para os gregos, a virilidade era, antes, uma condição e um conjunto de comportamentos de excelência guerreira ou sofisticada³³, mas, quase sempre lidos negativamente com base na 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 refreamento sexual. Na baixa Idade Média, um conhecido provérbio dizia que mulheres e clérigos eram uma coisa só³⁴. (Le GALL, 2011).

Neste sentido, Montaigne dará elementos para um passo a mais na construção deste imaginário da virilidade. Para Vigarello (2011), 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’ à nosso ‘gosto corrompido’” (VIGARELLO, 2011, p. 408).

³² Para um detalhamento referente à constituição desse ideal de virilidade na cavalaria, ver Dumézil. L'univers barbare: métissage et transformation de la virilité. In: COURBIN, 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.

³³ Inseridos e constitutivos, portanto, da própria cultura grega.

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

Mais do que isso, o autor renascentista 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. Este 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 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) 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” (p. 195).

Fortemente baseado em uma observação ou não, é fato que o pensamento do século XVI permitiu que a virilidade fosse localizada alhures, mas 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. Esta modificação em relação à visão renascentista estará sobretudo 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 com base em 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, onde a explosão e a força do golpe eram decisivos – ainda que justificados por escolha divina e não por uma “realidade corporal” –, no duelo predominará o golpe de *estoque*, e não mais o corte. Dessa forma, a

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.

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

vitória, como muitas outras questões – deixa de ser expressão 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 onde 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 com base no *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 como pela relação com a fantasia, nos cabe 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 inferidas³⁷.

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” (DRÉVILLON, 2011, p. 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). O triunfo do homem é o triunfo do controle de sua razão.

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 elevar) a mulher em sua inocência e ignorância, para melhor a controlar”.

Marcamos que a importância de Descartes não foi inaugurar esta compreensão do estatuto da mulher, mas foi tomá-lo contra o quadro formal de um pensamento clássico que se propõe “como 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 Pantagrue, a representará como insaciável, incapaz de se dominar, instável. Nas palavras

³⁷ Foucault considera o cartesianismo como a grande referência na episteme clássica (Castro, 2004, p. 202), ainda que proponha uma substancial alteração no *cogito* com base em Kant e no nascimento da episteme moderna.

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 baseada no 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 condição de que a passagem fosse sempre do feminino para o masculino, já que a natureza tenderia ao mais perfeito³⁸.

Hoje parece-nos evidente a distinção entre os órgãos sexuais e 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, esta ideia é relativamente recente. Antes disto, 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, este 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 contra um pano de fundo em quel haja a possibilidade de uma primazia explicativa do que hoje pode ser compreendido como gênero sobre o “corpo biológico”. É evidente que, ao contrário do horizonte buscado pelas lutas políticas atualmente, esta 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 estes não basearem suas observações na dissecação e por não registrarem com exatidão suas descobertas.

Neste ponto, temos 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.

³⁸ Bem entendido, há relatos em que passagens inversas acontecem. Mas, cabe-nos sublinhar qual era o discurso que imperava ocasião.

Neste 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. Neste quadro, os relatos de mulheres que se transformavam em homens denotava para o renascentista “o paradoxo da feminidade, sua insuficiência em fornecer um *modelo pleno*” (KRITZMAN, 2011, p.193, grifo nosso).

3.4 | 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, no mínimo, dos últimos três séculos, Forth dá uma contribuição ao campo que nos parece extremamente relevante, que pode ser resumida da seguinte forma: “Se há um ‘grau zero’ do processo civilizador – ou seja, um estado de absoluta selvageria – ele é certamente imaginado; *ainda sim mesmo as fantasias sobre a selvageria cumprem um papel neste processo*” (FORTH, 2008, p. 23, grifo nosso). Em outras palavras, a emergência e a recorrência, na história da masculinidade, desta “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 com base em quatro eixos de tensões fundamentais: Maneiras e Disciplina, onde se observa a criação de práticas nobres pela sua “domesticação”, e a elegância e a graça do nobre visava 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 cavalheiro como podem efeminizá-lo e, finalmente; a tensão entre sedentarismo e nomadismo pavimenta a consolidação 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 com base nas descobertas

no novo mundo se autonomizará da figura do selvagem que, para Vigarello (2011, p. 418) perderá o estatuto de símbolo de potência e se empobrece no contexto de “uma sociedade que inventa a noção de progresso na segunda metade do século XVIII”. Portanto, com base na 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, em 1807, 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, instalação e fronteiras antigas, nesse período, assistiremos a uma multiplicação de discursos que visam a justificar a força da pátria com base em seus antepassados. Em geral, as ameaças à “virilidade” das nações em geral são transmitidas por meio da denúncia da adoção de práticas estrangeiras, vistas como demasiado efeminadas e moles.

Algo digno de nota aqui é que o polo de que emana esta 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” (FROTH, 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 esta ideia.

Para que tenhamos a ideia dessa espécie de “arco” por meio do qual a virilidade é localizada no nativo, misturada ao mito do bom selvagem e a um ideal medieval, 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 e honrado índio Peri e a ingênua “donzela” Ceci, filha de portugueses. Representante do romantismo moderno, a história apresenta-se, em especial no seu final, como uma alegoria da formação do povo brasileiro. Para Pereira Neto (2013) “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 da cavalaria instalou-se de forma bastante intensa na Inglaterra, que continua a exportar tal imagem para o resto do mundo, apoiada na retomada e construção do mito do Rei Arthur. Já na cultura alemã, muito 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 – como na insistência de exercícios físicos para despertar os poderes adormecidos que jaziam em cada alemão (THIELECKE, 2009).

Este 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. 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). Neste 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 assenhoreia 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 ruma 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). O que se produz, no entanto, são homens à moda de Sísifo: astuciosos, enganam a morte e prolongam a vida³⁹. Mas, a saúde e o progresso nestes 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 (2007, 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 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 como da eminência da queda no abismo formado por esta mesma construção.

Nesta 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 os próprios desejos aparecem cada vez mais misteriosos aos filhos e filhas. “Enquanto que no século 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).

Se apenas muito recentemente iniciou-se uma discussão sobre o papel paterno e seus direitos, 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). Este 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 Willian 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 que as figuras de pais

³⁹ Para alguns, Sísifo é considerado como pai de Ulisses, cujo caráter astuto é sublinhado por Adorno e Horkheimer em *A Dialética do Esclarecimento*.

enfraquecidos são extremamente comuns nos casos de histeria relatados por Freud (DUNKER, 2013). Nesta esteira, denunciada tanto por Lacan como 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 dessa 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, no qual sua superioridade moral será tomada pautada em um realismo que, por fim, triunfará ao redor da figura paterna, como provedora material da família (MATOS, 1997, p. 74). Ao evocar o autor frankurtiano, somos conduzidos ao tema da virilidade no contexto nazista, que abordaremos em breve. Antes, 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 com base em 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 a 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 de 1940, juntar-se-á 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 de que formas ideais gestadas 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* (MARITAZ, 2005). É nele que localizamos uma mítica de fundação do corpo social com elementos que nos parecem começar a soar familiares.

No início, homens viviam como animais, em uma horda primitiva, encolhidos pelo medo de urso e tigres. Ao entender a 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, “liberou-os 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)⁴⁰.

A mítica de Valois parece resumir de forma bastante clara a forma pela qual o mito viril virá a se configurar 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, como pela rigidez moral.

No entanto, é só com base em um olhar etnográfico evolucionista que considerará o selvagem como *primitivo*, como menos civilizado, que a ficção descolar-se-á do selvagem como exemplo vivo desse passado verdadeiramente masculino, tornando-o cada vez mais inalcançável, mas não por isso menos presente. Vale notar que, na virada do século XIX para o século seguinte, a teoria da degenerescência domina tanto debates acadêmicos como 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 no campo da medicina sobre a homossexualidade em inglês 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 na biografia de Ellis (BROME, 1979, p. 212).

Pois bem, se negava – ao contrário de seus contemporâneos –, a compreensão da 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

⁴⁰ Por se tratar de uma edição de poucos exemplares, não foi possível ter acesso ao texto original.

masculinizadas e dominantes que suas contrapartidas enfraquecidas. Isto 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 esta 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 esta 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” (CHAPOUTOT, 2011, p. 286).

No entanto, propomos que um outro modo de lidar com a aporia entre o passado selvagem e a virilidade perfeita será 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 o (1) estágio selvagem e atrasado da humanidade, (2) seu momento exato de passagem, (3) a instauração de um líder todo poderoso, (4) temido pelos demais, (5) mas cuja submissão é desejada e que, finalmente, (6) inaugura o modo civilizado de gestão do todo social. Não menos importante, esta 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 Totem 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 de nossa pesquisa é delimitado aos elementos que Lacan destacará do texto freudiano. E, quanto a estes, alguns comentários pedem espaço.

À 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 com base na 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 desse recorte da história das representações da masculinidade no Ocidente: a repressão do sexual. Se centramos nosso esforço 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 com o modelo teórico do discurso da repressividade que melhor dialoga com nossas propostas.

Foucault não nega que o sexo não 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). Retomando nosso recorte temporal, 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).

Em suma, 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, com aquela do bárbaro cuja representação de virilidade seria encontrada junto à castidade e que nem mesmo estaria ligada a um ordenamento familiar ou social ligado tão marcadamente ao patriarcado.

No entanto, esperamos ter demonstrado não apenas que a representação da virilidade no contexto em que se localiza Totem e Tabu difere de representações anteriores, mas o modo pelo qual tal diferença foi construída. Sublinhamos assim que os elementos que sustentariam o campo com base no qual as fórmulas da sexuação podem

ser propostas foram lenta e gradativamente gestadas 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 da 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 ligada 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 em relação a modelos lógicos ou racionalidades que a sustentariam. Dito de outra forma, em relação ao homem não acreditamos que a “aparição” formal de um regime de gozo ou de posicionamento frente à totalidade fundada por uma contradição possibilite desdobramentos históricos correlatos, a título de exemplos. Ao dar peso à história, em detrimento do mito de Totem e Tabu, podemos afirmar que, pelo menos no que diz respeito ao lado homem, as fórmulas da sexuação parecem-nos a *formalização de uma representação de masculinidade específica*, da qual se ocupou o presente capítulo.

No entanto, essa possibilidade não implica que as aporias da formalização de Totem e Tabu apontadas no capítulo anterior sejam resolvidas. É preciso demonstrar de que maneira isto ocorre.

4 | A EXCEÇÃO QUE FUNDA A REGRA

do pai primevo ao mito viril

My only weakness is a listed crime.
The Smiths

A plenitude não basta.
Anaïs Nin

BUSCAREMOS A PARTIR DAQUI utilizar alguns elementos selecionados, visando a propor uma leitura das fórmulas da sexualização apoiados na história da masculinidade no Ocidente. Em outras palavras, nossos esforços deverão ser focados na defesa de uma interpretação das fórmulas da sexualização, 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 de masculinidade. Adicionalmente, serão sugeridos caminhos para um exercício semelhante junto ao dêitico mulher.

Cabe agora revisitarmos as fórmulas da sexualização sob a perspectiva de enxergar suas formalizações contra o pano de fundo dos pontos ressaltados no capítulo anterior como centrais em uma leitura histórica das representações de masculinidade.

Começemos pela universal afirmativa, $\forall x.\Phi x$ *Todo homem está inscrito na função fálica*. Em primeiro lugar, a leitura mais clara 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, sem dúvida, parte integrante do discurso sobre a sexualidade em nosso recorte histórico. Seja em sociedades nas quais 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 sobretudo com base no que ela propiciará, considerando toda a série de produções culturais. Em especial, apoiada na 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.

Neste sentido, a afirmação de que todos os homens estariam submetidos à castração, à medida que há a possibilidade de atravessar o Édipo ou entrar na linguagem baseada no recalque, pode encontrar evidências de certa operatividade em contextos históricos bastante distintos. De maneira alguma, trata-se aqui de garantir a existência do complexo de Édipo, da castração ou mesmo do inconsciente em diferentes sociedades, momentos históricos ou epístemes distintas. Grande é o risco de encontrar paralelos ao ler indícios do passado com uma lente do presente. No entanto, será possível localizar de modo constante uma função, se compreendida de forma ampla, comum a todos os homens, ainda que ela se altere de sociedade para sociedade.

Como exemplo, observamos 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 em razão de 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 pela fronteira, campo de construção e conquista de sua *andreira* – 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 os tipos 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 retoma-o baseado na questão do usufruto. “É exatamente esta a essência do direito: repartir, distribuir e retribuir o que diz respeito ao gozo” (LACAN, 1972/1973, p. 11).

Mesmo junto àqueles que poderiam ser considerados como “foras da lei”, os bárbaros eram pelos romanos vistos com base em 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, onde se localizavam não o caos, mas uma virilidade relativamente restrita, como aquela germânica ligada à monogamia, é possível localizar um horizonte comum a todos os homens e entender que, baseado em uma lei, o conjunto todos os homens seja pensável.

No entanto, pensando exclusivamente pautado nessa análise, seríamos erroneamente levados a concluir que as fórmulas da sexuação 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

dêitico homem das fórmulas da sexuação a universalidade pode ser concebida sem contradição. É aqui fundamental lembrarmo-nos que esta universalidade só é possível porque *algum homem não está inscrito na função fálica*.

4.1 | A Exceção do Mito Viril

A partir do momento em que a função fálica é pensada com base na subversão da lógica aristotélica, tal como proposta por Lacan, devemos ter em mente que a particular, $\exists x$, em sua leitura máxima deverá propiciar uma contradição e uma indecidibilidade necessárias em relação à universal, $\forall x$. Mais do que isto, é esta 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, sobretudo, por ser em si já uma formalização.

No entanto, parece-nos que a história pode fornecer um modelo cuja formalização parece mais próxima daquela proposta por Lacan. Em vista do apresentado, é defensável que o quantificador existencial máximo $\exists x. \neg \Phi x$ refere-se mais precisamente não ao pai da horda primeva, mas à ideia de *uma virilidade ideal, localizada no passado e perdida*. 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 com base em 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 estes elementos concentraram-se em algo que pode ser denominado como *mito viril*.⁴¹

Cabe agora apresentar uma diferença no modo pelo qual utilizaremos a distinção entre masculinidade e virilidade mais afim a nossos propósitos. A virilidade será aqui utilizada como sinônimo das representações que circundam o pretense passado sem leis em que um homem todo-poderoso teria possibilidade de existência. É neste sentido que dedicaremos este capítulo a demonstrar de que forma o mito viril corresponderia a algum homem que não está submetido, $\exists x. \neg \Phi x$. Por outro lado, a masculinidade referir-se-á daqui em diante ao conjunto de representações, vivências e discursos que o *todo homem* ocidental teria no que diz respeito a 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 como assombrada pela virilidade, $\exists x. \neg \Phi x$, que a sustenta, ao mesmo tempo que, ao se afirmar como função operante para o conjunto *homem*, fundará esse mito viril.

Talvez por concentrar seus esforços em apresentar sua leitura da masculinidade especificamente a partir do século XVIII, Forth não discutirá de modo específico seu contexto de emergência. Tal hipótese pôde ser por nós desenhada com base nos artigos reunidos no 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.

Esta bipartição, aliás, pôde ser construída especificamente como a concebemos hoje, de acordo com Laqueur (1992), em um momento histórico próximo da emergência desta mítica da virilidade. De toda forma, a esta maneira de compreender a diferença sexual, vem somar-se nesse contexto a figura paterna como distante, toda poderosa e violenta. Ao contrário de uma invariante universal⁴², esta assimetria de funções da parentalidade é também uma emergência localizável temporalmente. Retomando

⁴¹ Não deve o leitor supor que o que está em jogo é uma essencialização ingênua das fórmulas da sexuação. Trata-se mais especificamente de apontar de que forma uma tensão formalizada por Lacan entre regra a exceção é operativamente semelhante àquela que propomos entre mito viril e masculinidade. Algumas breves reflexões a esse respeito serão encontradas em nossas considerações finais.

⁴² É claro que a autoridade paterna não é uma invenção moderna, tal como atesta a conhecida figura do *Pater Familias*. No entanto, foi apenas com base nesse momento que sua figura pôde ser compreendida como produtora de identificações – positivas ou negativas –, pois nela residia uma referência proibitiva de educação. Junto às famílias gregas ou romanas, por exemplo, a função do pai não era garantir a *andria* ou a *virilitas* dos filhos homens: cabia ao Estado tal função.

Badinter (1993), trata-se inclusive de um dos resultados da nova divisão do trabalho que a economia industrial impõe à organização familiar.

Com base nisso, 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 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 baseada na história e no 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, sobretudo, 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 Laqueur (1992) e Forth (2008), 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” (p. 41).

No entanto, a possibilidade de leitura da fundamentação das fórmulas da sexuação na história 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 único⁴³, essencial para o tipo de crítica que as fórmulas da sexuação propõem-se a fazer a respeito da unidade que o princípio da não contradição aristotélica postula. Para além da justificativa metodológica e conceitual, poderia a história da masculinidade no Ocidente oferecer um modelo alternativo ao pai primevo, já que se

⁴³ Ainda que junto à matemática este quantificador seja chamado de quantificador de unicidade (*Uniqueness Quantifier*), Le Gaufey denomina essa possibilidade como “singular”. Optamos pela denominação matemática.

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 como o social não estariam submetidos a regras, sendo esta 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 e de sua carência de substancialidade. Esta característica deve ser pensada igualmente junto ao esforço de Lacan para recolocar a questão da diferença sexual fora do regime da essência, discutindo, em lugar disso, as possibilidades de sua existência. A este critério a representação da virilidade perdida responde bastante bem. No início do século XX, mesmo os selvagens estudados pela antropologia já não poderiam ocupar esta função visto que, por um lado, o evolucionismo e a eugenia acabaram por desvirilizar os povos nativos e, por outro, a antropologia busca demonstrar que suas práticas e regulações sociais não são anômicas, mas reguladas por princípios próximos àqueles concebíveis e em operação no homem ocidental.⁴⁴

No entanto, esta substancialidade, 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* baseada em uma construção positiva, o corpo do homem assombrado por este mito viril, deve ser treinado e forçado apoiado nas práticas que visariam a *resgatar* um ideal, cuja ilusão de concretude funcionaria apenas na medida 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, no entanto, não apenas está submetido, mas cria ativamente discursos sobre a representação ausente de sua virilidade, cujo ameaça é, justamente, o excesso de civilização.⁴⁵

⁴⁴ É nesse contexto, por exemplo, que tem espaço a crítica de “pesquisas de gabinete”, como aquela de Bronisław Malinowski

⁴⁵ Não poderíamos aproximar a problemática dos efeitos iatrogênicos da civilização apontada por Freud com base na segunda teoria das pulsões e a consideração da França como polo emanador, tanto de civilização como de feminização?

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 (LACAN, 1971/1972b), tanto como a regra confirmaria a exceção. Pautados em nosso percurso, foi possível entender como o discurso sobre a invenção da ausência de lei parece ser muito posterior à própria lei. Essa interpenetrância dinâmica entre o homem potente do passado e o 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 como 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 as exigências sublinhadas por Le Gaufey 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 (Le GAUFEY, 2007, p. 182).

No entanto, estas 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. O núcleo de nossa argumentação se precisa agora ao redor da problemática da existencial máxima que não seria solucionada pelo pai primevo, em razão do caráter de exclusividade por ele representado. Assim, levando a cabo a precisão da existencial afirmativa máxima como *limite*, apresentada anteriormente em *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 $1/x$.

Deste modo, em lugar do pai primevo localizado como exceção 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 dessa propriedade de fortalecer cada vez mais a função quanto mais nos aproximamos de $\exists x. \neg \Phi x$, este *algum que não*. O exercício dinâmico da noção de limite não nos parece pensável com base no pai primevo, já que a instauração radical de sua exceção singular forma duas categorias que se relacionam unidimensionalmente. Por outro lado, pautado na 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 desta busca contraditória irá gerar é bem expressa na seguinte passagem:

Uma das ironias do discurso de gênero da civilização⁴⁶ 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, grifo do autor).

Em nosso entender, aqui há um retrato de uma economia de afetos bastante afim do modo freudiano de conceber os impasses pulsionais gerados pela sociedade.

⁴⁶ No original, lê-se *gendered discourse of civilization*.

Diferentemente das guerras 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 pautada no determinado momento precisará revigorar-se, com frequência, por meio 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 tornar-se 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).

É com base nessa 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 sexualização. Conforme apresentado, a lógica da fantasia irá se estruturar na subversão do cogito cartesiano, baseada na aplicação da chamada “operação ômega.”⁴⁷ O próprio Lacan dedicará a parte final do seminário para demonstrar de que forma este mesmo princípio seria aplicado a 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). Se a relação entre a particular e a universal para todo homem é pensada com base na fantasia, é lícito supor na esteira de nossa análise que a escolha forçada alienante *ou não penso ou não sou* pode ser em alguma medida relacionada à história da masculinidade. Neste 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 civilização com base em uma concepção cartesiana – onde tanto o pensar-se a si era vetado como o pensar no sentido intransitivo. Ser homem é estar fora da possibilidade de pensamento, ou em

⁴⁷ Trata-se de uma operação em lógica proposicional com base na 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”.

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 esse prisma proporcionará crítica semelhante àquela feita ao sujeito soberano de si 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 com base no controle –, esta coexistência será impossível⁴⁸.

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 referente aos duelos, como representativa: “Quanto mais o conceito de masculinidade áspera estava em perigo de ser confiscado⁴⁹ de parte de sua validade ao longo do século dezoito, mais necessário tal teste parecia tornar-se” (FREVERT, 1995, p. 27).

Com base nesse quadro, é possível propor que a relação entre particular e universal possa 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 sexualização. Trata-se, mais precisamente, de uma produção dinâmica que a um só tempo tanto refina, constrói e fortalece a lei fálica como 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 neste 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*” (LACAN, 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

⁴⁸ Mais especificamente, será possível com base na subversão da particular máxima visando a garantir, justamente, a contradição.

⁴⁹ Do original *forfeiting*. Uma tradução alternativa seria “multado”.

função. É com base em 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 como maior for a inapreensibilidade da virilidade imaginada.

4.2 | Pontuações sobre o lado mulher

Ao contrastar com o exercício mais detido que empreendemos ao longo deste trabalho, cabe aqui algumas remarques sobre a inexistência da mulher, pautada na ideia de aproximação entre a história e as fórmulas da sexuação. Não nos ocuparemos demasiado sobre o que ocorre do lado mulher, não apenas porque uma análise dessa natureza escaparia de nosso propósito inicial, mas sobretudo 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.

No lado mulher das fórmulas, não existe 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 desta 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 e civilização não permite fantasiar um passado onde o gozo não fosse interdito à mulher. Aqui é possível remetermo-nos ao grande debate de uma das vertentes do feminismo ligada à história, que é o estudo do patriarcado. A expressão que hoje é de uso bastante comum e, em geral, está ligada ao 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 com base na análise da analogia entre trabalho e sexualidade: se para o homem o trabalho é

aquilo que mais o pertence e o constitui e lhe é alienado, para as mulheres, seria a sexualidade (SCOTT, 1991, p. 9).

Do mesmo modo 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 às 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, esta ideia mostra-se bastante problemática, seja do ponto de vista histórico, teórico e mesmo político. Ainda em 1974, Bamberg 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” (BAMBERG, 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 pautado na 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 com base na lógica da quantificação, podemos inferir que o matriarcado é uma tentativa de redescrição do feminino sob uma lógica masculina⁵⁰. Gostaríamos de marcar a importância de uma crítica de tal possibilidade de não submissão à Φx ser embasada e contundentemente feita apoiada em 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. Conforme mencionado em nosso primeiro capítulo, esta inversão realizada por Lacan abrirá caminhos para discussões sobre uma lógica – por que não dizê-lo – para além do falo, de implicações não aristotélicas, de crítica a uma racionalidade que pensa pautada na inclusão e exclusão de conjuntos e que, em última instância, dialogaram suficientemente bem com correntes teóricas afins a uma crítica epistemológica de inspiração feminista.

⁵⁰ No sentido que tal lógica pôde ser pensada com base em Lacan.

Apoiado na 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 o homem, ao redor do campo gravitacional *mito viril*, sem nunca chocar-se com este. A analogia copernicana aqui representa a 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 como necessariamente destruiria qualquer possibilidade de trajetória. No entanto, ela falha ao substancializar esta virilidade que nosso esforço pôde demonstrar ser um resto, uma produção, uma invenção da própria modernidade. Ainda sim, é possível responder ao que quer o homem com base nessa exceção.

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 em uma crítica à pretensa consistência ontológica presente no dêitico homem. Ante tal proposição, voltemo-nos agora ao exame de uma possível contrapartida calcada na história que pudesse dialogar com essa montagem.

Em sua resenha intitulada *Sur les femmes*, 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 remanesceriam verdadeiras selvagens por dentro, além de pouco sistemáticas. Farge (2011) 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, destinatário privilegiado, apesar de tudo, do amor e do prazer. (...) o campo feminino é diluído no informe, no maleável, na não-existência ontológica (FARGE, 2011, p. 427).

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

No entanto, esta afirmação é feita apoiada em um profundo estudo da virilidade popular e suas representações femininas do século XVIII e não em 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 pautados na enorme desigualdade econômico-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 do tema, não realizando uma defesa justificada tal como fizemos na fundamentação do lado homem, permitiremo-nos localizar outros pontos de ancoragem por onde uma análise semelhante possa ser feita.

Ainda que apontada apenas a partir de sua estátua, Santa Teresa D’Ávila parece representar ao caráter místico ao qual Lacan refere-se quando de seus desenvolvimentos sobre o gozo Outro, com Hadewijch e João da Cruz. Sobre o sexo deste último, Lacan (1972/1973, 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, na qual 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 como 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” (BRÜSEKE, 2000, p. 11).

Para Schwartz, a mística medieval tem um contexto muito específico de emergência, no qual deve-se considerar que, na passagem do século XII para o século seguinte, a Europa apresentava-se como cada vez menos fragmentada e havia 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 como 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 sobre as matrizes nas quais o gozo Outro assenta-se, para além de sua contrapartida formal. Já podemos notar, no entanto, que esta representação feminina em jogo – ao contrário daquela observada na virilidade – parece anterior às categorias ontológicas possíveis com base no iluminismo e na modernidade.

Não obstante, deve-se recordar 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 como mulheres, parece-nos lícito supor que, por estar no lado masculino, este falo responde aos critérios de contradição, exceção, e universalidade anteriormente apresentados como pautados por uma emergência histórica. A pergunta que se arma nesse 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 passam a ser dedutíveis pela binariedade e relação entre incluído e excluído – ainda que dialética ou com propriedade moebianas –, o que não é pensável ao lidar com o gozo feminino. Com base nisso, haveria alguma trilha histórica que permitisse pensar esta 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 ou do vitalismo trabalhado por Lacan na maior parte do tempo nos seminários que escolhemos, 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. Neste sentido, “O orgasmo feminino, o sinal do corpo para uma geração de sucesso, foi banido para as fronteiras da fisiologia, *um significante sem significado*” (LAQUEUR, 1992, p. 190, grifo nosso).

Guardadas as grandes e devidas diferenças conceituais, não deixará de ser impressionante a semelhança dessa passagem 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 , nos 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 (LACAN, 1972/1973, 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 homem e 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 baseadas em 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, neste 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 (LAQUEUR, 1992, p. 192).

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*.

Com base na formalização da mulher nas fórmulas da sexuação, 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 Outro, localizado por Lacan com os 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 apoiado no *êxtase*, em uma relação não mediada com a divindade.

Por outro lado, as fórmulas da sexuação dão também à mulher a possibilidade do gozo fálico, ligado ao lado homem do diagrama. Este 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 como o acesso a um leque de gozo de direitos antes facultados apenas aos homens.⁵¹ É neste sentido que podemos compreender a inexistência da mulher também como o resultado de um processo em que duas modalidades distintas de representação da mulher parecem coexistir, mas, sem uma redutibilidade que as sintetize.

Dito de forma mais contundente e um tanto além do que a breve análise inferida aqui permite: 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 com base em 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 mesma matriz ontológica entre Teresa de Ávila e as Sufragistas do início do século XX. Não obstante, é também com base na história que pode ser localizado o traço comum da dominação e assimetria em relação aos homens, o que nos remete por fim de volta a nosso objeto privilegiado de análise para um último apontamento.

⁵¹ 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”.

Assim, diferentemente do que pode ser inferido do dêitico 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. Com base em um problema específico, mas fundamental, da referência ao pai da horda primeva de Totem e Tabu, como representante da particular máxima, foi possível utilizarmos 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. Um, já apresentado, é aquele que defende que apenas o materialismo histórico poderia garantir a tensão necessária entre necessidade e contingência necessárias à psicanálise (LACAN, 1968/1969). 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 (1971/1972a), dirá Lacan que, pelo fato da relação sexual não cessar de não se escrever “a aparente necessidade da função fálica se descobre ser apenas contingência” (1972/1973, p. 127), o que abrirá caminho para que este polo seja retomado na última sessão do seminário XX, com base nas modulações entre o *cessar* e o *escrever*, de forma que “O deslocamento da negação do *para de não se escrever* ao *não para de se escrever*, da contingência à necessidade, é aí que está o ponto de suspensão a que se agarra todo o amor” (LACAN, 1972/1973, p. 199). E, por este motivo, reiteramos uma última vez que nosso esforço em localizar na história a tensão entre necessidade e contingência é coerentemente assentado tanto nos pressupostos lógicos internos às fórmulas como no lastro específico que a relação entre virilidade e masculinidade no Ocidente mantém com a noção de homem em Lacan.

5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 (Wesen) é a monstruosidade (Unwesen); mas a sua aparência, a mentira, é, em virtude da sua persistência, o lugar da verdade.

Theodor W. Adorno

DA APARENTEMENTE INGÊNUA pergunta – o que é o homem? –, nosso trabalho foi conduzido a ocupar-se das possibilidades de enunciação de sua resposta, dentro de um momento específico do ensino de Jacques Lacan, com base na proposição original da leitura das fórmulas da sexuação junto à história da masculinidade. Cabe, por fim, apresentar duas modalidades de limite relacionadas às nossas contribuições.

5.1 | Possíveis Limites

Um primeiro ponto a se sublinhar diz respeito à discussão sobre os possíveis limites aos quais as fórmulas da sexuação estariam submetidas. Mais especificamente, para qualquer reflexão, desenvolvimento ou uso – clínico, teórico ou político – das fórmulas, parece preciso não ignorar que elas apoiam-se em algum lugar. Antes mesmo das discussões a

respeito 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 neste e apenas neste 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 série 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, passado pelo esforço lacaniano de apoiar o complexo em uma linguística estrutural e antropológica, até os desenvolvimentos recentes de Van Haute (2012) sobre a discussão de uma “psicanálise sem Édipo”.

Baseando-se neste princípio é que nossa proposta de utilização da história da masculinidade no Ocidente como possível lastro das fórmulas da sexuação terá alguma função. Para além da postulação de um compromisso epistêmico potencialmente válido, gostaríamos de marcar seu uso junto a debates que localizariam e limitariam a operatividade das fórmulas, visando, basicamente, a balizar as modulações de aplicação das fórmulas.

Um espectro de modulações diz respeito à extensão temporal de aplicações das fórmulas. Para nossos propósitos, o leitor pôde perceber que nos utilizamos de um percurso histórico que em seus propósitos não requereu avanços para além dos primeiros anos do século XX. Este limite, portanto, pode incidir novamente no modelo lacaniano da sexuação com diferentes intensidades. Não cabe a nós por um deles optar, mas antes sublinhar a abertura que limites desse tipo proporcionam.

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

Será que, com base em tal quadro, poderemos afirmar que a masculinidade seria ainda definida apoiada na busca de uma virilidade perdida? Ou, ainda que seja, que pode ser *totalmente* explicada por esse tipo de relação? Atualmente, de que forma afinal operar-se-ia esta possibilidade lógica de sujeito, cujo horizonte pudesse de fato ser pensado baseado em uma universalidade formada por uma exclusão localizada no passado? Defendendo, assim, uma aproximação forte entre a história e a lógica da sexuação, a pergunta deixa de ser até que ponto as fórmulas explicam determinado fenômeno, realidade ou tempo e passam 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? Assim, são tão distantes as discussões sobre normalidade ou doença não mais sobre a figura médica do invertido, mas sobre aquela do transexual, ou a alteração da universalização não mais da constituição bissexual, mas alterações nas constituições que permitam agora o casamento universal, *para todos*?

O central é sublinhar que seja qual for a extensão que se dê à continuidade ou ruptura, a discussão do modelo lacaniano não será mais pensada exclusivamente em cima

de sua inovação lógica, analisada interna e concatenadamente. Neste sentido, a abertura de caminhos 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 na tentativa de apresentar a possibilidade de tal exercício do que 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 histórica por Lacan, possível é também uma leitura que dê baixíssimo peso ao que foi apresentado aqui como um caminho para se pensar a anterioridade da determinação histórica às 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 baseada em uma modalidade específica de exclusão e universalidade.

Neste caso, cujas perspectivas históricas fossem apenas uma espécie de demonstração da variação de racionalidades, ainda, sim, defenderíamos a validade de nosso esforço, por exemplo, ao mostrar como diferentemente de uma fundamentação antropológica, estaríamos prontos a rebater críticas como as 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 – que seria potencialmente tratado como um bloco – ao comprometer-se com tais análises históricas, passa a qualificar-se e desenhar-se de forma suficientemente específica para ser debatido em fronteira com outras ciências humanas.⁵²

Os possíveis limites às fórmulas da sexuação que uma leitura dessa natureza convidaria são, não obstante, sensivelmente menores do que aqueles intrínsecos à nossa pesquisa. Ainda que prenhe deles, devemos neste momento sublinhar apenas alguns dos limites que o fim de nosso percurso permitiu constatar.

⁵² Notemos que nosso debate foi levado a circunscrever-se em um campo específico dos estudos de gênero ligados à história e não, como poder-se-ia supor, a debates ontológico-filosóficos de crítica à identidade sexual, por exemplo.

5.2 | Limites Possíveis

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? Poder-se-ia alegar que os modelos, assim como o ideal de civilização historicamente emanam da Europa, de forma que discutir as contradições que de lá advêm, são próximos a um exercício dessa natureza que pudesse ser feito, por exemplo, no Brasil. No entanto, isto seria ignorar, por exemplo, toda uma esteira de estudos coloniais⁵³ – inclusive de debates bastante próximos 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 ao contexto universitário brasileiro.⁵⁴

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 o modelo de sujeito. Não por outro motivo, argumentariam alguns, a dedução das fórmulas da sexuação só pode basear-se nele: 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, uma 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. E é neste tipo de análise que teria espaço perguntas do tipo “o que Lacan considera como homem em 1968 é o mesmo que será nomeado como

⁵³ Como os já clássicos trabalhos de Fanon ou Said.

⁵⁴ Em que pese a ausência de ecos acadêmicos, oriundos do esquecimento ou ridicularização, de empreitadas como aquela do “Congresso das Bananas”, realizado pelo Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 1985.

homem em 1973?” Ao optarmos por uma análise de ruptura teórica, foi necessário manter a noção de homem como norte fixo, com base no qual foram analisados deslocamentos, troca de autores de referência e visitas a localidades distintas de campos de conhecimento próximos. Por esse motivo, fica vetada 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 melhor traduzido pelo que Lacan designara como mestre/senhor – já que era este o oposto incomensurável em relação à mulher ao final do seminário XVI. Ao desconsiderar uma leitura mais aberta e dinâmica, pois menos preocupada em provar rupturas, peca-se por confiar demasiado 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 modo mais preciso com base no *O Aturdido*, não nos parece prudente – ao fim de nosso percurso – 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*. Neste sentido, esperamos que tal limitação de nossos esforços possa converter-se em discussões mais apuradas nesse sentido no futuro, já que se localiza aí um ponto nevrálgico do tipo de aplicabilidade que qualquer lastro às fórmulas da sexuação deve responder.

Um ponto que, ao final de nosso percurso, nos parece igualmente pouco explorado, tendo em vista a importância que ele veio a assumir em nosso desenvolvimento, 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 a 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 amparar 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 discussão.

Atrélada a esta 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 do trabalho, refere-se à apresentação da história como um movimento, seja de ruptura ou continuidade, no qual os acontecimentos⁵⁵ – 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 razão de 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 retornem, pela porta dos fundos, pautando-se na 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 em nosso contexto mas que mereceria cuidados teóricos mais contundentes diz respeito não a precisões sobre a espécie de fundamentação das fórmulas da sexualização, 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 às fórmulas da sexualização? Afinal, se este 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, porque haveria um *metamodelo*?⁵⁶

⁵⁵ Em nosso caso, as representações da masculinidade.

⁵⁶ 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

Neste sentido, do mesmo modo que desenvolvimentos referentes, por exemplo, à noção de significante dentro da economia conceitual lacaniana gozam de uma liberdade de uso em diferentes níveis justamente pelo seu caráter de desvinculação ao referente, porque as fórmulas da sexuação não poderiam desmistificar-se e operar de forma semelhante? Lembremos que o significante – mesmo que advindo da linguística – 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 e basear-se no tipo de negação que se estabelece com um significante, o 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 de Lacan 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 naquela. 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.

Neste 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, baseada na 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 baseada nesta poderosa ferramenta de crítica que são

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 emancipam-se do referente, e passam a valer como 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, com base no 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.

as fórmulas? Ou ainda, poder-se-ia 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: em lugar de compreender a inexistência da relação sexual apenas no registro fracasso do encontro entre um homem e uma mulher, trata-se de reestabelecer a relação sexual como aquela que, por excelência, matriza todos os outros tipos de relação, em que vale retomar, 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, podemos vislumbrar a defesa de um horizonte onde as fórmulas da sexuação formem parte não apenas do arsenal conceitual das identidades sexuais, mas das formas de desejar, formas de sofrer, modalidades de sintomas e toda uma série de noções e manejos clínicos que pareçam muito facilmente descritos apoiados em outros modelos, mas que teriam muito a ganhar com uma leitura das fórmulas desvinculadas de sua interpretação clássica.

É neste horizonte que, talvez, um trabalho como o nosso possa ter verdadeiras contribuições. Ainda que possa ser tomado como pouco funcional, já que busca fundamentar e trazer referentes aparentemente concretos para um modelo teórico que tem 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: reconhecemos sua importância estruturante não por uma pretensa unidade ou verdade última, mas justamente pelo 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 de onde decorreriam diferentes sortes de problemas, sejam teóricos, políticos ou clínicos. Tratou-se de 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 dia virá, na história ou no arsenal conceitual analítico, que superaremos a necessidade da pergunta *o que é o homem?* ou que compreenderemos sua

enunciação como já sintomática. Até lá, esperamos que nossos esforços tenham servido, pelo menos, para entender de que modo pôde estruturar-se historicamente a fantasia que a sustenta.

REFERÊNCIAS

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

AMBRA, P. E. S. 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. E. S. A noção de “Homem” em Lacan: entre discurso e lógica. In: AMBRA, P. E. S.; SILVA Jr., N. (Org.) *Histeria e Gênero*. São Paulo: nVersos, 2013. No prelo.

AMBRA, P. E. S.; SILVA JR., N. Genre, liberté et souveraineté de soi: ponctuations à partir d'Honneth. *Brazilian Cultural Studies*, v.1, n.3, 2012.

AYOUC, 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.; LAMPHIER, R. & L. (Org.) *Women, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, 1974.

BADINTER, E. *XY: a identidade masculina*. 3ª ed. Porto: Edições Asa, 1997, originalmente publicado em 1992.

BIET, C. Équivocité des genres et expérience théâtrale. In: COURBIN, 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.

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

BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. 5^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

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

BRUNSCHWIG, J. La proposition particulière et les preuves de non-concluance 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.

CARTA CAPITAL. *A era do pós-gênero*. São Paulo, setembro de 2011.

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

CHAPOUTOT, J. Virilité fasciste. In: COURBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. *Histoire de la virilité* Tome III: La virilité en crise? XXe-XXIe siècle. 1^a ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

CONNELL, R.W. *Masculinities*. 10^a ed. Cambridge: Polity Press, 2011, originalmente publicado em 1995.

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

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

CORBIN, A. Introduction. In: COURBIN, A.; COURTINE, J-J.; VIGARELLO, G. *Histoire de la virilité* Tome II: Le triomphe de la virilité. Le XIXe siècle. 1^a ed. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

DESCARTES, R. *Les passions de l'âme*. 1649. Disponível em http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/descartes_passions.pdf. Acessado em 17 de junho de 2013.

DIDEROT, D. *Sur les femmes*. Paris: León Pichon, 1919. Originalmente publicado em 1772.

DOR, J. *Introdução à leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artmed, 1995.

DRÉVILLON, H. Du guerrier au militaire. In: COURBIN, 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.

DUMÉZIL, B. L'univers barbare: métissage et transformation de la virilité. In: COURBIN, 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.

DUNKER, C. I. L. *Estrutura da demanda*. Seminário Aberto Sobre a Obra de Jacques Lacan. Originalmente empreendido em 2011 e editado para circulação interna em 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, 2013. No prelo.

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

FINK, B. *O sujeito lacaniano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FOUCAULT, M. Entrevista com Michel Foucault. In: *Ditos & Escritos* – v. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, originalmente empreendida em 1969.

FOUCAULT, M. *A vontade de saber* – História da sexualidade v. I. Rio de Janeiro: Graal, 2007. originalmente publicado em 1976.

FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres* – História da sexualidade – v. II. Rio de Janeiro: Graal, 2001, originalmente publicado em 1984.

FOUCAULT, M. *O cuidado de si* – História da sexualidade – v. III. Rio de Janeiro: Graal, 2001., originalmente publicado em 1984

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

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

FREUD, S. Os instintos e seus destinos. In: FREUD, S. *Obras completas* v. 12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, originalmente publicado em 1915.

FREUD, S. Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos. In: FREUD, S. *Obras completas* v. 16. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, originalmente publicado em 1925.

FREUD, S. Analisis terminable e interminable. In: FREUD, S. *Obras completas* – Tomo III. 4^a ed. Madri: Editorial Biblioteca Nueva, 1981, originalmente publicado em 1937.

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

HAYWOOD, C.; MAC AN GHAILL, M. *Men and masculinities: theory, research and social practice*. 1^a ed. Buckingham: Open University Press, 2003.

KANT, I. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. 1^a ed. Lisboa: Edições 70, originalmente publicado em 1764.

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

LE GALL, J.-M. La virilité des clercs. In: COURBIN, 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. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2007.

LACAN, J. A significação do falo. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, originalmente publicado em 1958.

LACAN, J. *O seminário*, livro 5: as formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. Seminário empreendido em 1957 e 1958.

LACAN, J. *A lógica do fantasma*. Recife: Centre de Estudos Freudianos do Recife, 2008. Seminário empreendido em 1966 e 1967.

LACAN, J. *O ato psicanalítico*. Recife: Centre de Estudos Freudianos do Recife, 2008. Seminário empreendido em 1967 e 1968.

LACAN, J. *O Seminário*, livro 16: de um Outro ao outro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008. Seminário empreendido em 1968 e 1969.

LACAN, J. *O Seminário*, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. Seminário empreendido em 1969 e 1970.

LACAN, J. *O Seminário*, livro 18: de um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. Seminário empreendido em 1971.

LACAN, J. *...ou pior* Seminário XIX. Salvador: Espaço Moebius Psicanálise, 2003. Seminário empreendido em 1971 e 1972 (1971/1972a).

LACAN, J. *O saber do psicanalista*. Salvador: Recife: Centre de Estudos Freudianos do Recife, 2008. Seminário empreendido em 1971 e 1972 (1971/1972b).

LACAN, J. *O seminário*, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. Seminário empreendido em 1972 e 1973.

LACAN, J. O aturdido In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, originalmente publicado em 1973.

LACAN, J. *Les non-dupes errent*. Paris: AFI, 2000. Seminário empreendido em 1973 e 1974.

LACAN, J. Conférence donnée au Centre Culturel Français. In: *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan: La Salamandra, 1978. Conferência proferida em 1974.

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 17 de junho de 2013.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, originalmente publicado em 1998.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LÉRY, J. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Originalmente publicado em 1578. Disponível em <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k580169/f1.image.langPT>. Acessado em 17 de junho de 2013.

MATOS, O. *História viajante. Notações filosóficas de Olgária Matos*. 1ª ed. São Paulo: Livro Estúdio Nobel Ltda, 1997.

MARITAZ, G. *Georges Valois, un "cas à part" dans la politique française*. Disponível em http://www.voxnr.com/cc/d_france/EEkZAApyEFzgjVKYTv.shtml. Acessado em 17 de junho de 2013.

MERCADER, P.; TAIN, L. *L'éternel masculin*. Lyon: PUL, 2010.

METZGER, C.; SILVA JUNIOR, N. Sublimação e pulsão de morte: a des fusão pulsional. *Psicol. USP*, São Paulo, v. 21, n. 3, Sept. 2010 .

MUSZCAT, 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-encerramento-Jornadas-2012.pdf>. Acessado em 17 de junho de 2013.

PEREIRA NETO, S. *O mito do bom selvagem no romance O Guarani*. Arquivos da Universidade Católica de Goiás. Disponível em <http://www.cpgls.ucg.br/7mostra/Artigos/HUMANAS%20E%20LINGUISTICA/O%20MITO%20DO%20BOM%20SELVAGEM%20NO%20ROMANCE%20O%20GUARANI.pdf>. Acessado em 17 de junho de 2013.

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.

RABELAIS, F. *Ouvres de Rabelais*. Paris: La librairie Illustrée. 1652, originalmente publicado em 1546.

RODA-VIVA, Entrevista com Laerte Coutinho, TV Cultura, exibida em 20/02/2012.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de Psicanálise*. São Paulo: Jorge Zahar Editor Ltda, 1998.

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

SARTRE, M. Virilités grecques In: COURBIN, 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.

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'Arabī*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Juiz de Fora, março de 2005.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil para a análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n° 2, jul/dez, 1995.

SOLER, C. *O que Lacan dizia das mulheres*. 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.gymmedia.com/ag/history/GutsMuths_vita2009.pdf. Acessado em 17 de junho de 2013.

THUILLIER, J-P. Virilités romaines: vir, virilitas, virtus. In: COURBIN, 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.

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: COURBIN, 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.