

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Vinícius Moreira Lima

HOMENS EM ANÁLISE:
destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana

Belo Horizonte

2022

Vinícius Moreira Lima

HOMENS EM ANÁLISE:
destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise; Investigação no Campo Clínico e Cultural

Orientador: Prof. Dr. Gilson de Paulo Moreira Iannini

Belo Horizonte

2022

150
L732h
2022

Lima, Vinícius Moreira.
Homens em análise [manuscrito] : destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana / Vinícius Moreira Lima. - 2022.
190 f.
Orientador: Gilson de Paulo Moreira Iannini.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses. 2. Masculinidade - Teses. 3. Pênis – Teses. 4. Castração - Teses. 5. Psicanálise lacaniana.
I. Iannini, Gilson. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE VINÍCIUS MOREIRA LIMA

Realizou-se, no dia 24 de junho de 2022, às 13:00 horas, Online, na Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Homens em análise: destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana*, apresentada por VINÍCIUS MOREIRA LIMA, número de registro 2020685978, graduado no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Gilson de Paulo Moreira Iannini - Orientador (UFMG), Prof(a). Jésus Santiago (UFMG), Prof(a). Marcus André Vieira (PUC/RJ), Prof(a). Guilherme Massara Rocha (UFMG).

A Comissão considerou a dissertação:

) Aprovada

) Reprovada

Finalizados os trabalhos, a presente ata, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Gilson de Paulo Moreira Iannini, Professor do Magistério Superior**, em 28/06/2022, às 23:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Massara Rocha, Professor do Magistério Superior**, em 06/07/2022, às 08:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jesus Santiago, Usuário Externo**, em 12/07/2022, às 19:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcus Andre Vieira, Usuário Externo**, em 15/07/2022, às 00:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador 1525807 e o código CRC EE825A23.

*O menino quer se acreditar um macho
ou um portador de falo,
quando só o é pela metade.*

Jacques Lacan, *O Seminário, livro 4:
a relação de objeto*

*Mas admitimos, de boa vontade,
que a maioria dos homens também está
muito aquém do ideal masculino.*

Sigmund Freud, “Algumas consequências psíquicas
da distinção anatômica entre os sexos”

Não há virilidade que a castração não consagre.

Jacques Lacan, “Diretrizes para um congresso
sobre a sexualidade feminina”

*Mas o homem para onde irá?
Percebe-se nele constantemente algo de inábil
toda vez que atinge [seus] objetivos.
Ele ama o ato de alcançar, mas,
alcançar de fato, nem sempre.
E isto, está claro, é ridículo ao extremo.
Numa palavra, o homem está arranjado de modo cômico [...].
Fiódor Dostoiévski, *Memórias do subsolo**

AGRADECIMENTOS

À Helô, pela partilha carinhosa da vida, pelo cuidado, pelo amor que me convida a avançar. Obrigado por estar comigo em tantos passos dessa caminhada!

Aos meus pais, Antonio e Margaret, por todo o amor, apoio e carinho que me transmitiram desde o começo. Nesse momento de concluir, não tenho palavras suficientes para a importância da presença de vocês!

À Silvinha e ao Lúcio, que se tornaram verdadeiros companheiros de percurso nessa jornada! Ao Gilson Iannini, orientador e amigo, pela parceria tão gentil e pela aposta na minha produção, sustentando uma postura aberta e jovial, mas não menos atenta e rigorosa, diante das minhas inquietações analíticas. Que ainda tenhamos muitos frutos a colher disso!

Ao Gui Massara, pelos anos de parceria de trabalho que se tornaram também uma boa amizade. Que os tempos por vir nos permitam novos encontros!

Ao Jésus Santiago, pela generosidade e riqueza com que transmite o que recolheu de sua própria experiência analítica, transmissão que foi fundamental para as construções desenvolvidas aqui.

Ao Marcus André, pelo aceite do convite para conversar comigo neste trabalho, bem como pela inspiração constante em sua posição ética e política como psicanalista, em sua leveza e abertura ao contemporâneo.

Aos professores da UFMG que marcaram minha formação: à Ângela Vorcaro, que me introduziu à leitura de Lacan e bancou, com seu nome próprio, meu desejo de pesquisa em psicanálise; à Andréa Guerra, pelo carinho e pela gentileza que lhe são tão característicos e que acompanham nossas conversas; à Márcia Rosa, pelos generosos convites com os quais me convoca a poder ocupar um lugar na psicanálise; ao Antônio Teixeira, pela potência de sua transmissão do discurso analítico, que muito reverbera em meu percurso; e ao Fábio Belo, pelas boas trocas e pela cuidadosa acolhida em seu grupo de pesquisa.

À Inácia, pela delicadeza da sua escuta, no espaço aberto mais além do objeto olhar.

Ao Sérgio de Campos, pela alegre partilha da supervisão.

Às amigas que me foram trazidas pela psicanálise, que são muitas, de forma que eu não poderia nomear cada uma delas; mas menciono aqui aquelas que puderam acompanhar um pouco mais de perto, mesmo que em momentos diversos, o processo de construção do mestrado: Matheus Abade, Mateus Mourão, Hugo Bento, Luísa Costa, Ana Paula Menezes, Gabriela Sales, Júlia Damas, Aruã Siman, Drielly Lopes, Maíra Moreira, Flávia Coutinho, Júlia Dainez, Kaio Fidélis, Marcela Normand, Rafaela Coelho e Virgínia Carvalho.

Aos queridos Matheus Barreto, Vinicius Fernandes, Rodrigo Rodrigues, Gustavo Lovisi, Pedro Gomes, Raphael Lima e Henrique Tonucci, por uma amizade que perdura.

Aos colegas do grupo de orientação, cujas leituras e contribuições foram essenciais para o aprimoramento deste trabalho.

Às pessoas que comigo compartilharam vivamente os minicursos e as disciplinas ministradas na UFMG durante os anos de mestrado.

Ao CNPq, cujo suporte financeiro se mostrou decisivo para a realização desta pesquisa, contemporânea aos árduos anos de pandemia.

RESUMO

Lima, V. M. (2022). *Homens em análise: destinos do falo e travessias da virilidade na psicanálise lacaniana*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

Neste trabalho, tecido sobre o pano de fundo de uma interface da psicanálise lacaniana com os saberes contemporâneos sobre gênero, raça e sexualidade, buscamos discutir alguns dos destinos que uma experiência de análise oferece ao falo e à virilidade por meio do estudo de casos clínicos e relatos de passe de homens que atravessaram essa experiência. Como ponto de partida, formulamos a noção de uma virilidade cômica, isto é, um modo específico de dar corpo à masculinidade pautada por uma ostentação viril que nega sua própria castração e recusa a feminilidade, fazendo um semblante da posse do falo ali onde um sujeito, no fundo, sabe que não o detém. Buscando localizar as coordenadas subjetivas que subjazem a essa posição do “macho”, desdobramos o lugar da degradação do objeto na vida amorosa dos homens, bem como a (não-)relação entre falo e pênis, que aqui propusemos nomear como uma *discordância indexada*. Ao longo do percurso, utilizamos passagens de casos freudianos relidos por Lacan – o pequeno Hans, o Homem dos Ratos, o Homem dos Lobos –, assim como casos clínicos produzidos pela literatura lacaniana – o paciente de Ella Sharpe, o paciente impotente de Lacan, os relatos de passe de Jésus Santiago e de Bernardino Horne, entre outros –, a fim de recolher elementos que nos permitam pensar as masculinidades na clínica psicanalítica. Ao final, investigamos a formulação de Jacques-Alain Miller segundo a qual a virilidade tem uma estrutura de fantasia, articulando a construção da fantasia à lógica da sexuação. Como saldo desse percurso, orientados por duas concepções de final de análise fornecidas pela obra de Jacques Lacan (a desidentificação ao falo e a travessia da fantasia), pudemos situar da seguinte forma alguns dos efeitos de uma análise sobre a experiência da masculinidade. Da perspectiva da desidentificação ao falo, o percurso de uma análise permitiria a um sujeito fazer o luto de ser o falo que completa o Outro, consentindo com a barra que marca a incompletude – ou mesmo a inexistência – desse Outro e se autorizando a assumir a dimensão esburacada do desejo, sem precisar subscrever aos imperativos da virilidade ou aos roteiros da cis-heteronormatividade. Da perspectiva da travessia da fantasia, por sua vez, a operação de uma análise conduziria um ser falante a acessar o modo como interpretou seu lugar como objeto diante do Outro e a forma como respondeu a isso em sua empreitada de tornar-se sujeito, franqueando um processo de dessubjetivação mediante o esvaziamento da consistência imaginária do objeto. Ao fazê-lo, uma análise permitiria a um analisante parar de aspirar à virilidade, abrindo caminho para autorizar-se do feminino que o atravessa à sua maneira. Nesse sentido, a travessia da fantasia pode ser considerada como uma operação de desmontagem do engodo viril, uma vez que, por meio dessa travessia, um sujeito é levado a reconhecer a estrutura de semblante da própria virilidade, franqueando-lhe a possibilidade de consentir com a sua castração e, eventualmente, abrir-se a um Outro gozo mais além do falo, que se permite ser atravessado por algo do furo.

Palavras-chave: masculinidade; virilidade; falo; castração; feminilidade.

ABSTRACT

Lima, V. M. (2022). *Men in analysis: destinies of the phallus and traversals of virility in Lacanian psychoanalysis*. Master's Dissertation. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG.

In this work, written upon the background of an interface between Lacanian psychoanalysis and contemporary knowledge about gender, race and sexuality, we seek to discuss some of the destinations that an analytical experience can offer to the phallus and virility through the study of clinical cases and the testimonies of the pass of men who went through this experience. As a starting point, we formulate the notion of a comic virility, that is, a specific way of embodying masculinity guided by a virile ostentation that denies its own castration and refuses femininity, making a semblance of the possession of the phallus while the subject, deep down, knows he doesn't have it. Seeking to locate the subjective coordinates that underlie the position of the "male", we investigate the place of the degradation of the object in the love life of men, as well as the (non-)relationship between the phallus and the penis, which we propose to name here as an indexed disagreement. Along the way, we use passages from Freudian cases reread by Lacan – Little Hans, the Rat Man, the Wolf Man – as well as clinical cases produced by Lacanian literature – Ella Sharpe's patient, Lacan's impotent patient, the testimonies of the pass by Jésus Santiago and Bernardino Horne, among others – in order to gather elements that allow us to think about masculinities in the psychoanalytic clinic. Finally, we investigate Jacques-Alain Miller's formulation according to which virility has a fantasy structure, linking the construction of fantasy to the logic of sexualization. As a result, guided by two conceptions of the end of analysis provided by the work of Jacques Lacan (the disidentification to the phallus and the traversal of the fantasy), we were able to place some of the effects of an analysis on the experience of masculinity in the following way. From the perspective of disidentification to the phallus, the course of an analysis would allow a subject to mourn being the phallus that completes the Other, consenting to the bar that marks the incompleteness - or even the non-existence - of this Other and authorizing himself to assume the potholed dimension of desire, without having to subscribe to the imperatives of virility or to the scripts of cis-heteronormativity. From the perspective of the traversal of the fantasy, the operation of an analysis would lead a speaking being to access the way in which he interpreted his place as an object before the Other and the way in which he responded to this in his endeavor to become a subject, opening up a process of desubjectivation through the emptying of the object's imaginary consistency. In doing so, an analysis would allow an analysant to stop aspiring to virility and to be able to say yes to femininity, that is, to authorize himself of the feminine that traverses him in its own way. In this sense, the traversal of the fantasy can be considered as an operation that dismantles the virile decoy, since, through this traversing, a subject is led to recognize the structure of semblance of virility itself, giving him the possibility to consent to castration and, eventually, to access an Other *jouissance* beyond the phallus, by allowing himself to be traversed by something of the hole.

Keywords: masculinity; virility; phallus; castration; femininity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. A lógica do desdobramento na vida amorosa.....	50
Figura 2. A lógica da clivagem na vida amorosa.....	56
Figura 3. A falta da mediação.....	109
Figura 4. Nó borromeano planejado.....	116
Figura 5. Tábua da sexuação.....	120
Figura 6. Tábua da sexuação.....	132
Figura 7. A extração corporal do falo no gozo masculino.....	140
Figura 8. O gozo dito feminino e sua abertura ao infinito.....	141
Figura 9. Esquema da virilidade-fantasia.....	149
Figura 10. <i>O Êxtase de Santa Teresa</i>	173

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1. A virilidade cômica na psicanálise lacaniana.....	27
1.1. Falo e pênis: a cômica (não-)relação entre significante e órgão.....	30
1.2. O falo como significante da falta e a comédia da heterossexualidade.....	33
1.3. A virilidade cômica e a angústia de castração: um macho ameaçado.....	37
1.4. Para além do trágico: o cômico na releitura lacaniana do falo.....	41
1.5. Virilidade e degradação do objeto: a significação do falo na vida amorosa dos homens.....	46
1.5.1. <i>Desdobramento do objeto: entre a “santa” e a “puta”</i>	50
1.5.2. <i>Clivagem do objeto: o amor se endereça à castração</i>	55
2. Fazer o luto de ser o falo: a desidentificação ao falo na direção do tratamento.....	60
2.1. O paciente de Ella Sharpe: ser o falo para proteger o Outro da castração.....	62
2.1.1. <i>Da evidência do falo imaginário à pergunta pelo falo simbólico</i>	64
2.1.2. <i>Da onipotência fálica à recusa da castração do Outro</i>	66
2.1.3. <i>Da insuficiência do pênis à enurese como acting out</i>	71
2.2. O paciente impotente de Lacan: ser o falo para não correr o risco de tê-lo.....	75
2.2.1. <i>“Será que tenho um falo suficientemente grande?”</i>	76
2.2.2. <i>Da impotência do falo imaginário à falta no Outro</i>	79
2.2.3. <i>Uma pergunta pelo falo: o outro homem na neurose obsessiva</i>	84
2.3. A desidentificação ao falo na direção de tratamento dos homens na neurose obsessiva.....	89
2.3.1. <i>Fazer o luto de ser o falo: o passe de Leonardo Gorostiza</i>	89
2.3.2. <i>Consentir com a castração do Outro: o caso Christian</i>	92
2.3.3. <i>Assumir a dimensão esburacada do desejo: a travessia de Guillaume Gallienne</i>	94
3. Do falo como órgão e suas contingências: o casamento com o falo na construção da virilidade.....	99
3.1. O falocentrismo danificado pelo objeto <i>a</i>	100
3.2. A detumescência do falo.....	106
3.2.1. <i>O falo como trapinho: o menos-phi para além da detumescência</i>	107
3.2.2. <i>A potência fálica como sonho neurótico e as contingências do órgão</i>	110

3.3. O inferno da ereção e a angústia do pequeno Hans.....	114
3.4. O fantasma da detumescência no Homem dos Ratos.....	119
4. Atravessar o fantasma, autorizar-se do feminino: da virilidade cômica na sexuação à travessia da fantasia.....	125
4.1. A travessia da fantasia à luz da lógica da sexuação.....	127
4.1.1. <i>A função fálica e a sexuação: dois modos de aparelhar o corpo para o gozo.....</i>	<i>129</i>
4.1.2. <i>A virilidade cômica na sexuação: a finitização do gozo fálico.....</i>	<i>138</i>
4.1.3. <i>A construção do engodo viril na sexuação masculina.....</i>	<i>143</i>
4.2. Parar de aspirar à virilidade, dizer sim à feminilidade: a travessia da fantasia como uma desmontagem do engodo viril.....	148
4.3. Bernardino Horne: o pintinho esmagado que abre para o feminino.....	156
4.4. Jésus Santiago: a plasticidade do feminino para além da rigidez fálica.....	162
Considerações finais.....	171
Referências.....	177

INTRODUÇÃO

Já há algum tempo, tem-se constatado uma relativa escassez de produções sobre masculinidade na psicanálise (cf. Ambra, 2013), contrabalançada por uma proliferação de trabalhos sobre o feminino, que seria resultado da naturalização de uma perspectiva masculina (ou masculinista) implícita em nosso campo. Tal como na tradição ocidental, também na psicanálise tenderíamos a manter os homens protegidos no lugar de sujeitos que produzem conhecimento, mas que não se dobram a ser objetos de estudo (Bispo, Peixoto & Scaramussa, 2021). Entretanto, isso não significa que não haveria, na literatura psicanalítica, uma série de potenciais contribuições sobre essa temática.¹ Para dar apenas um breve exemplo, frequentemente parece passar despercebido que quatro das cinco grandes psicanálises na obra de Freud são casos de homens (o Pequeno Hans, o Homem dos Ratos, Schreber e o Homem dos Lobos), dos quais podemos extrair pontos fundamentais para pensar as masculinidades na clínica psicanalítica, tais como a ameaça de castração, a divisão do objeto amoroso e a recusa da feminilidade. Diante disso, nosso contexto talvez nos convide a nomear como particularidades da subjetivação dos homens aspectos que, antes, passariam como elementos de um sujeito universal abstrato que seria estudado pela psicanálise.

Nesse sentido, nossa escolha temática pelos homens e as masculinidades neste trabalho parte de pelo menos três pontos. Em primeiro lugar, de uma dimensão transferencial ligada a nossas próprias questões subjetivas, extraídas da análise pessoal, bem como às questões trazidas cotidianamente por nossos analisantes. Em segundo lugar, de uma lacuna bibliográfica dentro da psicanálise lacaniana, na medida em que não encontramos, em nosso percurso, trabalhos que sustentassem uma investigação em profundidade quanto aos homens em análise, assumindo a dimensão clínica como eixo central de estudo.² Em terceiro lugar, pareceu-nos ainda relevante, diante do nosso contexto político (que exporemos na próxima seção, “Contexto de produção

¹ A socióloga australiana Raewyn Connell (1995/2005), importante referência no campo dos estudos sobre masculinidades, inclusive sublinha o pioneirismo da obra de Freud na desnaturalização da masculinidade, desvelada como uma construção complexa, múltipla e precária, em contraponto à sua naturalização pela medicina do século XIX. Ela aponta a ameaça de castração, a posição passiva diante do pai no complexo de Édipo e a constituição do supereu como ferramentas importantes para o debate.

² Para mencionar os três trabalhos de maior fôlego com os quais deparamos até então dentro da psicanálise lacaniana, cabe referir as produções de Ambra (2013), Oliveira (2020) e Bonfim (2021). Ambra apresenta uma releitura da lógica da sexuação masculina à luz da história da masculinidade no Ocidente; Oliveira realiza um rico percurso sobre a masculinidade em Freud e Lacan à luz de sua experiência clínica com homens penectomizados em contexto hospitalar; enquanto Bonfim promove um debate sobre a inexistência d’O homem à luz das contribuições contemporâneas sobre as masculinidades que podem ser extraídas para a psicanálise a partir da história e dos estudos de gênero.

desta pesquisa”), investigar esses sujeitos que se encontram no coração da norma e, longe de reificá-los, perguntar quais modificações uma análise pode introduzir em sua relação com o falo e com a virilidade.

Mas o que é mesmo um homem? Formulada dessa maneira, a pergunta convida a fornecer bem mais que uma única resposta. Da infinidade de caminhos que aí se abrem, podemos localizar no mínimo duas direções de entendimento dos pressupostos dessa pergunta. Uma dessas direções seria entender um homem como exemplo particular de um modelo universal de homem previamente estabelecido, de modo que o indivíduo refletiria, em si mesmo, todas as propriedades da classe a que pertence: um homem particular refletiria, então, as propriedades universais d’O homem. Vale observar que é essa a operação discursiva de constituição do masculino que encontramos na tradição ocidental, situando os homens (em especial, os homens europeus, cisgêneros, brancos, heterossexuais, cristãos, de classe média alta e sem deficiência) no lugar de uma universalidade abstrata e descorporificada, pela invisibilização dos privilégios que lhes permitem assumir uma posição de neutralidade no discurso, sem se perceberem como marcados por um corpo e um lugar de fala (cf. Butler, 1990/2015; Ribeiro, 2019; Haraway, 1988/1995).

A partir dos anos 1990, por sua vez, com a aparição dos estudos sobre masculinidades que foram possibilitados pelo pensamento feminista e pelos estudos de gênero, tem-se tornado cada vez mais evidente o fato de que não há um modelo universal d’O homem (Bonfim, 2021). Antes, o que há são múltiplas masculinidades, atravessadas corporalmente pelos marcadores sociais da diferença (gênero, sexualidade, raça, classe, regionalidade, deficiência, idade, religião etc.), suas hierarquias e seus diferenciais de poder (Connell, 1995/2005; Kimmel, 1998; Caetano & Silva, 2018; Restier & Souza, 2019). A ilusão de que os homens seriam “todos iguais” – e, portanto, igualmente não marcados por uma construção sócio-histórica de gênero – já seria uma operação performativa do discurso que busca ocultar as instabilidades e as tensões internas que caracterizam as inúmeras disputas por hegemonia no campo das masculinidades.

Nessa perspectiva, ser um “homem” – construção que parte da atribuição de uma série de expectativas sobre o vir a ser de um sujeito em função da presença corporal de um pênis no momento de nascimento do bebê – é ser marcado por atravessamentos particulares de categorias interseccionais (a exemplo de gênero, sexualidade, raça, entre tantas outras) que operam na distribuição diferencial de lugares para os homens e as masculinidades na cultura. Isso significa que não é a mesma coisa ser lido como um homem cisgênero ou um homem transgênero, um

homem branco ou um homem negro, um homem heterossexual ou um homem gay, devido aos diferentes efeitos subjetivos que serão gerados pela posição que se ocupará no laço social, pelo modo como cada um será tomado pelo Outro em suas possibilidades de circulação pela cultura.

Na psicanálise, sabemos também que esses predicados não são suficientes para estabilizar o ser de um sujeito, que é, pelo contrário, marcado pela falta-a-ser e por um corpo que goza de modo opaco, fora de sentido. Nessa perspectiva, um homem gay, por exemplo, não é igual a outros homens gays – e tampouco é igual a si mesmo, se levamos em conta a dimensão lacaniana do sujeito barrado [§], sem essência, substância ou identidade, uma vez atravessado pelo inconsciente e pela estrutura da linguagem. É por esse motivo que, com a psicanálise, abre-se mais uma direção que não exclui as perspectivas sociais, mas talvez acrescente outras camadas à pergunta sobre o que é ser um homem. Aqui, *um* homem não pode se reduzir a um exemplar perfeito de um suposto universal dado e preexistente (d’O homem), mas também não se esgota pela descrição dos atravessamentos interseccionais que distribuem as particularidades da classe dos homens entre os diferentes modelos de masculinidade.

Cabe-nos, então, levar em conta estas duas dimensões: por um lado, que os marcadores sociais da diferença são decisivos nos processos de subjetivação, condicionando muitas vezes os possíveis e os impossíveis no trajeto de cada um, mesmo que sem determiná-los completamente; e, por outro lado, que em uma experiência de análise recolhemos o modo singular pelo qual um sujeito se verá afetado pela opacidade do seu inconsciente, bem como pelo seu programa de gozo, o que não se dá sem os atravessamentos interseccionais de sua história (que vão compor sua constelação simbólica e imaginária), mas os faz depender da maneira como cada sujeito os inclui – ou não os inclui – em sua narrativa de si mesmo, a qual pressupõe a interpretação que esse sujeito fez de seu lugar diante do Outro e a resposta que deu a isso, tanto no âmbito familiar quanto no social.

Assim, em uma psicanálise, entra em cena a dimensão da singularidade, isto é, do modo como *um* sujeito se constituiu em resposta ao *seu* Outro, à versão do Outro que encontrou em sua trajetória – incluindo aí o Outro no campo social.³ Enfatizamos, nesse ponto, a importância de sustentarmos uma concepção de singularidade que não seja despolitizante, ou seja, que

³ “Ser homem ou mulher [ou algo diferente disso] é ser este homem, esta mulher [ou este sujeito, conforme sua nomeação], pautado na maneira como a virilidade e a feminilidade se apresentaram em uma existência. Essas colorações do ser surgiram de encontros íntimos com outros homens e outras mulheres, [bem como com pessoas dissidentes de gênero e sexualidade] e dão forma à história de um sujeito” (Leguil, 2016, p. 175, interpolações entre colchetes nossas).

busque localizar aquilo que há de mais particular em um sujeito levando em conta também os atravessamentos desse mesmo sujeito pelo coletivo que o (con)forma, desde que aí introduzindo a dimensão da contingência que envolverá os destinos que cada um dará a isso. Nesse sentido, o que singulariza a psicanálise seria o fato de entrar “no detalhe da vida de um sujeito”, visando o ponto em que seu corpo foi marcado pelo significante produzindo efeitos de um gozo opaco, fora de sentido, em relação ao qual os estereótipos das normas sociais não têm muito a dizer (Leguil, 2016, p. 29).

Na experiência analítica, constatamos o fato de que cada sujeito porta algo que não lhe permite integrar-se completamente em uma classe predeterminada, qualquer que seja ela – o que levou Milner (2006) a formular a ideia das “classes paradoxais”. Isso porque o universal de uma classe nunca está totalmente presente em um indivíduo, de modo que há, a cada vez, uma lacuna, “um déficit da instância da classe num indivíduo e é justamente por causa desse traço que o indivíduo pode ser sujeito, por nunca poder ser exemplar perfeito” (Miller, s. d., p. 7). Assim, “há sujeito toda vez que o indivíduo se afasta seja da espécie, do gênero, do geral ou do universal”. Como consequência, ser *um* homem – isto é, ser designado e/ou fazer-se reconhecer como *um* homem no laço social – não é jamais algo inteiramente capturado pelas normas que determinam essa posição, mas faz parte de uma negociação contingente entre seu lugar na cultura (com os marcadores identitários que o organizam), seu modo de ali se servir do significante “homem” e a versão de Outro à qual esse sujeito responde, inconscientemente, com sua montagem fantasmática própria.

Vale enfatizar que, em psicanálise, “homem” é um significante, ou seja, um elemento de linguagem marcado por uma negatividade (o significante só produz diferença, não produz identidade), descolado de todo significado prévio, no sentido de que não possui nenhuma definição ou significação *a priori* – ainda que cada sujeito vá construir para esse significante sua própria significação, a partir de seus encontros com o Outro. Nessa direção, “homem” não designa necessariamente um sujeito que nasce com pênis, que tem barba ou que se apresenta de forma viril (que já seriam formas imaginárias de dar sentido a esse significante). Antes, partindo da negatividade introduzida pela linguagem, trata-se de dar lugar ao uso que um ser falante pode fazer desse significante (“homem”) como representante de sua posição como sujeito diante do Outro no discurso – seja por ter recebido esse significante do seu Outro, seja por reivindicá-lo para si, exercendo uma função de orientação para seu lugar no laço social.

Se levamos em conta essa singularidade radical que buscamos encontrar no caso a caso, então a formalização teórica em psicanálise só pode se dar de maneira incompleta, ou seja, conservando o ponto de furo na teoria que abre para o ineditismo de cada caso, sem almejar uma descrição exaustiva dos sujeitos que se reuniram sob a classe dos homens ou das masculinidades – tarefa que seria impossível por estrutura. Nesse ponto, o que nos orienta é a transmissão pela via do paradigma, que parte da ideia de que um caso singular nos transmite algo sobre a estrutura à qual está referido, mesmo sem se constituir como exemplar perfeito de uma classe qualquer (Teixeira, 2019, p. 87). Assim, a transmissão pelo paradigma – que nos orienta neste trabalho⁴ – é, a cada vez, furada, incompleta, não exaustiva, convidando a dar lugar ao que há de singular em cada caso, a aprender com aquilo que cada caso nos ensina de próprio.

Ao contrário de se aplicar prontamente como um modelo para outros casos, “o recurso ao exemplo nos auxilia a pensar a condução clínica como uma prática guiada pela consideração de elementos que se apresentam concretamente na história e no saber construído pelo próprio paciente” (Teixeira, 2019, p. 88), funcionando como um “chamado para fazer algo diferentemente igual, no sentido em que uma situação clínica pode ser tomada como paradigmática para se pensar o que cada caso comporta de absolutamente inédito” (p. 88). É nesse sentido que nos serviremos aqui de formulações teóricas e casos clínicos encontrados na literatura psicanalítica, avisados da impossibilidade de abarcar a totalidade (se é que ela existe) de configurações subjetivas que compõem as masculinidades. Trata-se de considerar que essas formulações não necessariamente dão conta das masculinidades não hegemônicas, marcadas, por exemplo, pela negritude ou pelas dissidências de gênero e sexualidade, mas tampouco se aplicam a *todos* os homens brancos, cisgêneros, heterossexuais etc., uma vez que a contingência implicada na singularidade do caso implode a necessária generalização teórica (Vorcaro, 2010).

Nossa orientação será, portanto, buscar recolher o modo singular como os diversos sujeitos que dão corpo a esta dissertação puderam se haver, cada um em seu percurso de análise, com a desidentificação ao falo e/ou com a travessia da fantasia, tendo consequências sobre sua forma de experimentar sua própria posição como homens e abrindo-os a um mais além da virilidade. Nossa aposta é a de que, ao contrário de permanecer numa idealização religiosa da

⁴ Não se trata, aqui, de seguirmos passo a passo o método paradigmático desenvolvido por Giorgio Agamben, mas sim de nos orientarmos metodologicamente pela apropriação dessa discussão do filósofo feita por Teixeira (2019) a fim de pensar o paradigma na psicanálise como ferramenta que permite uma articulação entre a dimensão da estrutura e a dimensão do singular na abordagem de um caso clínico.

comédia normativa do falo e de seus fracassos cômicos, como sugerido pela filósofa Judith Butler (1990/2015), uma análise pode oferecer outros destinos⁵ para a relação de um homem ao falo e à virilidade que não apenas uma submissão à norma cis-heterossexual e ao engodo viril. Assim, buscaremos explorar algumas das formas pelas quais o cômico em Lacan se coloca como uma tentativa de dar novos encaminhamentos aos impasses do trágico freudiano (Miller, 1991/1997), em particular pelas mutações produzidas, ao longo de uma análise,⁶ na relação de um homem ao falo.

Dessa forma, ao contrário de tomar o falo como elemento rígido ou imutável nas subjetivações masculinas, como também indicado por Butler, sustentamos que uma psicanálise visa aí introduzir novos destinos que permitam a um sujeito se desembaraçar dos impasses engendrados pelo engodo viril ou, ainda, pelo falocentrismo da cultura, que visa equacionar falo, pênis e poder. Desmontando a virilidade como engodo, o cômico pode operar como uma bússola ética que nos convocará a pensar as modificações que uma análise introduz na relação de um homem ao falo. Nessa perspectiva, ao evidenciar que a norma jamais funciona plenamente em suas expectativas de unificação e conformação da subjetividade, parece-nos que o cômico tem consequências éticas para a psicanálise que se imprimem sobre a direção do tratamento, as quais buscaremos desdobrar ao longo dos próximos capítulos a partir da desidentificação ao falo e da travessia da fantasia na experiência de análise dos homens, em particular na neurose obsessiva, produzindo uma espécie de desmontagem do engodo viril.

Nessa esteira, o cômico já não opera como um elemento religioso de conformação às normas sociais, e sim como uma bússola ética que nos convida a zombar da pretensão das normas em produzir sujeitos inteiramente adaptados aos ideais de coerência e unidade da cis-heterossexualidade, destituindo algo de sua força e de sua seriedade trágicas por meio do

⁵ Ao pensarmos os destinos do falo e da virilidade numa análise, procuramos fazer um uso do termo “destino” que ressalte os encaminhamentos singulares e imprevisíveis que serão dados por cada analisante às questões que o atravessam – um uso que difere do caráter trágico e incontornável do destino em seu sentido grego. O que está em jogo aqui é um destino sem *télos*, sem uma finalidade ou uma teleologia, ao modo do uso freudiano do termo no texto “As pulsões e seus destinos” – isto é, destinos contingentes, marcados pela inexistência de uma norma *a priori* que indique à pulsão caminhos naturais ou adequados para sua vinculação a um objeto, o que ressoa, no contexto do final de análise, nas invenções que um sujeito pode fazer fora do roteiro pré-determinado por seu programa de gozo.

⁶ O próprio testemunho de passe, que visa transmitir a experiência daqueles que concluíram suas análises, se propõe a evidenciar precisamente essa transformação da tragédia em comédia (Miller, 1991/1997, p. 426). No entanto, gostaríamos de enfatizar que o cômico não anula o trágico, mas, tendo-o como seu próprio pano de fundo, permite fazer alguma coisa com ele ou para além dele, sem se entregar ao gozo infinito do *páthos* trágico. Numa análise, trata-se, com o cômico, de inventar novos destinos para aquilo que se apresenta como trágico em uma trajetória, permitindo bem-dizer o desejo e sustentar os pontos de singularidade do próprio gozo, naquilo que cada um porta de estranho à norma.

consentimento com a estranheza do gozo que atravessa cada um de nós à sua maneira, esburacando nossos semblantes identitários. Nesse ponto, o cômico como direção ética permite situar um psicanalista do lado do resto, do objeto *a*, e não do lado dos ideais, de modo que, se tomada em sua radicalidade, a operação analítica não se coloca a serviço da ordem social (ou da cis-heteronormatividade), pois visa ao reconhecimento desse estranho resíduo que nos constitui e que atesta a falha das normas em regular completamente a subjetividade, apontando para a abertura de um mais além do falo no campo da singularidade do gozo.

Desse modo, o cômico permite evidenciar que a virilidade não passa de semblante, isto é, alguma coisa que se exhibe a fim de ocultar que, ali, por trás, não há nada (Miller, 1991-92/2002). Diante disso, se o lugar do analista reveza com o cômico (Lacan, 1974/2003), essas formulações nos ajudam a constatar que uma análise opera desvelando a estrutura de semblante da virilidade e permitindo a um homem não precisar permanecer a serviço do engodo viril. Ainda que a noção de virilidade seja algo multiforme e historicamente variável, assumindo diferentes significações de acordo com cada cultura, suas relações de poder e formas de subjetivação, tomaremos aqui uma perspectiva estrutural, a partir de uma direção aberta por Miller (2011), que nos permite situar a virilidade na psicanálise como sendo, antes de tudo, uma aspiração. Não tanto algo que se tem, mas algo que se busca: aspira-se à virilidade, seja por não se sentir homem o suficiente, seja por temer a feminilidade, seja por buscar na negação da própria castração uma garantia para sua masculinidade.

Mesmo que a virilidade na psicanálise não seja propriedade dos homens (uma vez que, longe de estar restrita a eles, constitui uma aspiração do próprio ser falante na neurose), o recorte deste trabalho será orientado pelas particularidades que marcam sua forma de subjetivação, em especial a partir da figura do “macho”. Ao longo do ensino de Lacan, é bastante comum encontrarmos o uso dessa alcunha – o “macho” – para definir a posição masculina tal como orientada pela virilidade, referindo-se, de maneira geral, à forma de subjetivação dos homens portadores de pênis que elevam esse órgão a um lugar de exceção em relação ao conjunto do corpo, como organizador central de seu erotismo e frequentemente acompanhado da degradação de seus objetos sexuais, bem como da tentativa de ocultação de qualquer tipo de fratura que possa afetá-lo.

Assim, talvez seja justamente quando encarnada na figura do “macho” – modo de nomear os homens que dão corpo a uma masculinidade enfatizada, frequentemente atrelada à branquitude, à cisgeneridade e à heterossexualidade – que a virilidade assume, por excelência,

o seu estatuto cômico, o qual nos interessa desdobrar neste trabalho. Dessa forma, tomaremos aqui a virilidade como um modo particular de dar corpo à masculinidade, já que nem toda masculinidade é viril – embora a virilidade esteja estruturalmente articulada à masculinidade, qualquer que seja o corpo que lhe dê suporte.⁷ Entendida desde a Grécia antiga como uma virtude que um indivíduo poderia buscar alcançar, a virilidade seria a forma mais perfeita, mais elevada de masculinidade, estando tradicionalmente ligada a um ideal de força física, coragem, vigor, dominação social e sexual, bem como expressão limitada de sentimentos e afetos (Bonfim, 2020; Corbin, Courtine & Vigarello, 2013).⁸

Mesmo que possa ser idealizada como uma virtude na cultura greco-romana ou que tenha se tornado um ideal para a modernidade ocidental, a virilidade, a partir da psicanálise, é enfatizada em seu aspecto cômico, pois, mesmo tentando ocultar a castração, sempre podemos entrever a falta fálica nas frestas da ostentação viril; esta tenta negar ou dissimular algo – a castração – que a todo instante transparece, evidenciando o fracasso da empreitada da virilidade em se fazer um corpo íntegro e sem furos, isto é, dotado de falo e não marcado pela falta, tampouco pela alteridade. Diante da ameaça de castração, que opera como elemento pivô na assunção da masculinidade, a virilidade se caracteriza pela tentativa de responder a essa ameaça pela via do desafio ao limite, a exemplo da exibição viril que, negando sua castração, desafia a suposta ameaça do Outro de lhe tomar sua posse ou de castrar seu gozo.

Nesse caso, se a masculinidade é configurada por uma relação íntima com o limite dado pela medida fálica, produzindo sujeitos zelosos de suas posses por se verem ameaçados pela castração (como discutiremos na seção 1.3), a virilidade, por sua vez, implica sustentar o ideal de transposição ou de ultrapassamento de um limite, expresso pela demonstração de bravura, coragem, força física ou intelectual, proezas etc., indicando a assunção do risco – muitas vezes, mortífero – de desafiar o limite fálico, mas permanecendo a ele inteiramente referido. Assim, diante da castração como operação simbólica de limitação ao gozo, que franqueia ao sujeito apenas um gozo castrado, limitado pelo significante, a virilidade aspiraria a um gozo em

⁷ Trata-se aqui do fato de que a masculinidade (bem como a virilidade) não é exclusividade dos homens, podendo haver, portanto, aquilo que Jack Halberstam (1998/2018) nomeia como uma “masculinidade sem homens”, presente, por exemplo, na figura da *butch* ou da sapatão, em *drag kings* ou em pessoas não-binárias transmasculines. Inclusive, desde a perspectiva freudiana, sabemos que cada indivíduo é atravessado por masculinidade e por feminilidade em proporções diversas, sem que se possa considerar masculino ou feminino como propriedade de um gênero específico – como veremos na seção 4.1.1.

⁸ Nesse ponto, vale enfatizar que a virilidade não é sinônimo de heterossexualidade e tampouco necessariamente oposta à homossexualidade, sendo apenas em sua versão moderna, a partir dos séculos XVIII e XIX, que o ideal viril se torna orquestrado, na cultura ocidental, pela cis-heterossexualidade normativa tal como a conhecemos.

exceção à castração, um gozo que não seria limitado pela castração – aos moldes do pai vivo e gozador do mito de *Totem e tabu* (como veremos na seção 4.1.3).

Nesse sentido, a estrutura da virilidade poderia ser definida, ao menos provisoriamente, por dois elementos: a negação da castração e a recusa da feminilidade – elementos que, embora sejam distintos, podem eventualmente se atravessar. Afinal, é ao equacionar feminino e castração – a partir de uma interpretação dos corpos e seus modos de gozo por uma lente fálica, a saber, a fantasia masculina – que a posição do “macho” se estabelece sobre uma recusa da feminilidade, tal como entendida a partir da lógica fálica. Trata-se do fato de que a ameaça de castração é experimentada pelo neurótico como uma ameaça de feminização, de modo que, não à toa, o imperativo “seja homem”, em nossa cultura, é frequentemente acompanhado por outras injunções que definem essa posição pela negação da feminilidade e da homossexualidade.⁹ Isto é, ser um homem envolveria não amar outros homens, mas também não ser uma mulher – o que passa a significar, para um homem capturado nessa lógica, a própria castração, da qual ele tem horror em função de seu apego fantasmático ao falo. Estar ameaçado de castração implicaria, portanto, estar ameaçado de tornar-se uma mulher – possibilidade que seria preciso recusar terminantemente para assumir um lugar no conjunto dos homens.

Dessa forma, a virilidade poderia também ser definida como uma forma de se armar um corpo pautada pela tentativa de negação da própria castração $[(-\phi)]$, uma negação do *menosphi* ou da falta fálica que afeta todo ser falante. Por esse mesmo motivo, a virilidade é, por excelência, cômica, pois, mesmo que sua empreitada busque ocultar a castração, esta sempre reaparece, lembrando o sujeito dos fracassos do engodo viril, da identificação com o ideal de ter o falo¹⁰. Nesse cenário, a virilidade se desenha como a posição precária que um sujeito pode encontrar para desconhecer a própria falta fálica – posição cuja contrapartida é a angústia de

⁹ Fazemos essa construção a partir da incidência da leitura de Butler sobre a obra de Freud, ao propor a noção de “melancolia de gênero”, isto é, a hipótese de que nossas identificações de gênero se assentam, em parte, sobre a perda preventiva de escolhas de objeto homossexuais que são cristalizadas melancolicamente no Eu sob a forma de uma identificação. Nessa perspectiva, um homem torna-se o homem que ele nunca pôde amar, bem como se entende como homem pelo fato de não ser uma mulher, na medida em que ser mulher seria desejar outros homens. Assim, a masculinidade normativa poderia se estabelecer por essa dupla recusa da homossexualidade e da feminilidade, que se tornam inclusive atreladas por essa operação: a própria homossexualidade masculina passa a ser lida como índice de feminilidade – comportando, dessa forma, o risco de feminização que precisa ser recusado a qualquer custo pelo sujeito para se sustentar como homem (Butler, 1990/2015, p. 110; Butler, 1993/2019, p. 178).

¹⁰ No capítulo 2, apresentaremos alguns embaraços dos homens em assumir uma posição fálica de ter devido a uma identificação inconsciente com o falo, que os mantém em um lugar de se dedicarem a sustentar uma relação com um Outro materno idealizado.

castração, já que a suposição ilusória da posse é a todo instante ameaçada de ser perdida –, mas também para não se haver com algo do feminino que, no entanto, igualmente o atravessa.

Vale observar que esse arranjo da negação da falta fálica é muito frequentemente suplementado, entre os homens, pela manobra de tomar o Outro como um objeto degradado da sua fantasia $[a]$, como forma de buscar assegurar sua posição de sujeito por meio de um rebaixamento do Outro. Diante disso, podemos desdobrar a formulação de Miller (2011) de que a virilidade é uma fantasia, ou ainda, de que a virilidade tem uma estrutura de fantasia – entendendo aqui a fantasia como o modo particular de conjunção e disjunção, de encontro e desencontro, entre um sujeito barrado e um objeto paradoxal que mobiliza seu desejo, sua angústia e seu gozo $[\$ \diamond a]$. Trata-se aí da expectativa de reivindicar-se como sujeito por meio da estratégia de distinguir-se da posição de objeto – com a qual, no entanto, cada ser falante veio ao mundo para um Outro e a qual compõe o núcleo da fantasia fundamental em cada um.

Nessa perspectiva, encontramos a virilidade – tomada aqui como uma entre várias formas possíveis de dar corpo à posição masculina na tábua da sexuação, já que estas (a virilidade e a posição masculina) não se confundem – marcada pelo acoplamento entre falo $[\Phi]$ e fantasia $[\$ \rightarrow a]$, de modo que ser sujeito equivaleria a diferenciar-se do lugar de objeto (que é assim relançado ao campo do Outro, do feminino), bem como a sustentar o semblante da posse do falo $[\Phi]$. Dizer que a virilidade tem uma estrutura de fantasia é implicar, então, que essa posição envolve não apenas negar a sua falta fálica $[(-\phi)]$, comum a todo ser falante, como também buscar reduzir o Outro a um objeto de seu gozo – e com isso tentar desconhecer o seu próprio lugar como objeto diante do Outro na fantasia fundamental. O resultado desse arranjo, que envolve tamponar o menos-phi com o objeto a , é a estruturação da virilidade, assentada sobre a ilusão da posse do falo $[\Phi]$.

Assim, na estrutura da virilidade, a interpretação fálica dos corpos – articulada ao registro da fantasia masculina – reduz o feminino a uma posição feminizada de objeto $[a]$ que o “macho” constrói e recusa, buscando se situar como sujeito $[\$]$ a partir da desautorização dessa posição. Em tal interpretação, que faz equivaler feminilidade e castração, o feminino se definiria como uma posição de objeto inferiorizada e degradante $[a]$, referida a uma menos-valia, desprovida de valor fálico $[(-\phi)]$. Se, da perspectiva da fantasia masculina, a posição feminina seria caracterizada por um déficit ou uma falta fálica, ao tomarmos o feminino pela lógica do não-todo, por sua vez, ele se torna marcado por uma positividade, pelo encontro contingente com um gozo suplementar situado mais além do engodo viril.

Nesse ponto, a fantasia passa a ser tomada como uma máquina de virilizar os seres falantes (Alberti, 2017), ainda que essa máquina apresente uma configuração paradoxal, já que a virilização vem, a cada vez, acompanhada de uma feminização, isto é, pela ameaça de ser feminizado, tomado pelo Outro como objeto de seu gozo, sendo esta a “ironia” da virilidade (Mattos, 1997; Lacan, 1969-70/1992, p. 170). É inclusive por esse motivo que a fantasia nem sempre é sinônimo de um sujeito viril, pois ela também pode ter efeitos que aferram um sujeito a uma posição de objeto diante do Outro, que é, no limite, o polo mais fundamental da fantasia, diante do qual a virilidade cômica busca se defender e se diferenciar – com maior ou menor sucesso em cada caso.¹¹

Assim, se a virilidade tem uma estrutura de fantasia, então a travessia da fantasia num percurso de análise deve ter efeitos sobre a experiência da virilidade. Partindo daí, formulamos a seguinte pergunta: quais destinos uma análise pode oferecer à relação de um homem ao falo e à virilidade? Tendo essa questão no horizonte, esta dissertação buscará desdobrar dois desses destinos situados a partir da desidentificação ao falo e da travessia da fantasia, que correspondem a duas concepções de final de análise formuladas por Lacan ao longo de sua obra. Nesse sentido, trata-se de investigar quais modificações essas operações (a desidentificação fálica e a travessia da fantasia) produzem sobre a relação de um homem ao falo – e quais são suas consequências para o engodo viril e para a experiência da masculinidade.

Da perspectiva da desidentificação ao falo, o percurso de uma análise permitiria a um sujeito fazer o luto de ser o falo que completa o Outro (um luto de sua identificação imaginária ao falo), consentindo com a barra que marca a incompletude – ou mesmo a inexistência – desse Outro e se autorizando a assumir a dimensão esburacada do desejo, sem precisar subscrever aos imperativos da virilidade ou aos roteiros da cis-heteronormatividade. Já da perspectiva da travessia da fantasia, a operação de uma análise conduziria um ser falante a acessar o modo como interpretou seu lugar como objeto diante do Outro e a forma como respondeu a isso em sua empreitada de tornar-se sujeito, franqueando um processo de dessubjetivação mediante o

¹¹ Nesse sentido, ainda que comumente falemos sobre a travessia da fantasia e seu efeito de abertura ao feminino para além do engodo viril, cabe salientar que, em diversas experiências de análise, também está em jogo a possibilidade de atravessar a fantasia para acessar algo da virilidade, particularmente em casos de sujeitos muito inibidos, assolados pela posição de objeto que ocupam diante do Outro. No entanto, esse acesso não se confunde com a alienação aos imperativos imaginários de uma virilidade normativa ou idealizada, mas se orienta, antes, pelo consentimento com o funcionamento esburacado do desejo e com a singularidade do seu modo de gozo. Essa direção da experiência analítica pode inclusive ser usada como outra chave de leitura para os diversos casos que discutimos no capítulo 2 desta dissertação sob a bússola da desidentificação fálica.

esvaziamento da consistência imaginária do objeto. Ao fazê-lo, uma análise permitiria a um analisante parar de aspirar à virilidade, abrindo caminho para autorizar-se do feminino que o atravessa à sua maneira. Nesse sentido, a travessia da fantasia pode ser considerada como uma operação de desmontagem do engodo viril, uma vez que, por meio dessa travessia, um sujeito é levado a reconhecer a estrutura de semblante da própria virilidade, franqueando-lhe a possibilidade de consentir com a sua castração e, eventualmente, abrir-se a um Outro gozo mais além do falo, que se permite ser atravessado por algo do furo.

Contexto de produção desta pesquisa

Ainda que este trabalho tenha sido escrito entre os anos de 2020 e 2022, o percurso de pesquisa que conduziu a ele teve início um bom tempo atrás. Seu ponto de partida pode ser considerado a divisão que nos assolava entre, por um lado, uma aposta na psicanálise – enquanto um campo que teria importantes contribuições para pensar a sexualidade mais além dos roteiros normativos da cultura – e, por outro lado, uma inquietação em nós produzida por diversos psicanalistas, e aí incluindo eventualmente até mesmo Freud e Lacan, que, em alguns momentos de seu fazer teórico-clínico, reiteravam uma série de normas sociais ligadas à cis-heteronormatividade, normas que muitas vezes atravessam esse campo do saber assim como qualquer outro. O encontro com a obra de Judith Butler ajudou a formalizar algo desse incômodo, pois essa autora, ao mesmo tempo que está convencida do valor da teoria psicanalítica para pensar questões de gênero e sexualidade, também coloca interrogações importantes quanto a eventuais (des)usos normativos da psicanálise nesse terreno.

Assim, aos poucos fomos nos acercando das contribuições da filósofa – bem como de diversas outras autoras e autores que com ela compartilham os estudos de gênero, os estudos *queer* e os estudos sobre masculinidades, assim como o transfeminismo, o feminismo negro e o pensamento decolonial – que apontavam a presença, na teoria e na prática analíticas, de uma cis-heterossexualidade presumida e compulsória para pensar o sujeito, frequentemente encarnada em patologizações ou em dificuldades de escuta das experiências subjetivas de dissidentes de gênero e de sexualidade, entre tantos outros problemas. Ao mesmo tempo, estávamos também cada vez mais interessados pelo caráter subversivo do sexual na psicanálise, o qual, por nunca se deixar capturar inteiramente pelas normas sociais, permitiria sustentar uma postura ético-política radicalmente não normativa diante das questões de gênero e sexualidade.

Essas questões não deixaram de atravessar nossa própria trajetória subjetiva, operando como ponto de causa que nos convocou a uma série de produções em meio a essa interface entre

psicanálise, Butler e os estudos *queer*. Ao longo desse percurso, nossos pontos de interesse, que estavam situados em torno de questões mais amplas ligadas à articulação da psicanálise com os debates de gênero e sexualidade, acabaram por se concentrar na temática do falo e das masculinidades, o que, por sua vez, teve também como efeito nossa aproximação mais direta às questões de raça e de colonialidade. Tal cenário levou à elaboração de um anteprojeto de pesquisa que, agora, materializa-se neste trabalho, dedicado aos homens em análise e à virilidade cômica.

Embora a obra de Butler e os estudos *queer* não sejam exatamente o centro desta pesquisa, eles ainda fornecem o contexto de sua produção, bem como seus eixos de interlocução. Afinal, foi a leitura de *Problemas de gênero* que chamou a nossa atenção para o caráter cômico do falo, isto é, para o fato de que, em Lacan, tal como lido por Butler, a tentativa de identificar-se completamente aos ideais de “homem” ou de “mulher” – representados pelas posições respectivas de “ter” ou de “ser” o falo na ordem simbólica – inevitavelmente irá fracassar, devido à complexidade do inconsciente e às instabilidades produzidas pelo sexual, que desafiam nossas pretensões de identidade (Butler, 1990/2015).

O que irá nos interessar aqui é o fato, sublinhado por Butler, de que essa tentativa não apenas fracassa, mas fracassa de forma específica, isto é, comicamente. Nós rimos diante do contraste entre o esforço empreendido por um sujeito para driblar a castração – por exemplo, ao buscar se afirmar como “homem” pela ostentação viril de sua força ou de sua posse fálica – e o modo como a vida constantemente o ultrapassa, mostrando que aquilo que ele tem para oferecer ao Outro (e que ele gostaria de fazer valer como falo) não é suficiente diante do encontro com o real e suas contingências: uma hora ou outra, o mar virá destruir o castelo de quem joga com areia. Trata-se aí da incidência simbólica da castração, que faz com que cada um de nós tenha de se haver com suas próprias limitações, isto é, com a margem que nos separa de uma realização completa do nosso desejo e ainda com a ausência de uma identificação estável ou definitiva com um significante que possa nos assegurar uma posição confortável no campo da linguagem e do sexual.

Para fornecer uma imagem do que está em jogo, pensemos aqui numa cena da *sitcom* estadunidense *Friends*, que foi ao ar de 1994 a 2004. Por meio da vida de três homens e três mulheres brancas/os, cisgêneras/os e heterossexuais de Nova Iorque, a série retrata os impasses de cada um/a nos campos do amor e da sexualidade, por vezes interrogando, por vezes

reforçando diversos estereótipos sexuais, raciais e de gênero, entre outros. Recortamos aqui uma cena que nos parece exemplar quanto à construção da virilidade cômica nos homens.

No quinto episódio da sexta temporada, um dos personagens – que é conhecido por sua reputação como péssimo ator, frequentemente desprovido de dinheiro e, ao mesmo tempo, como alguém sedutor e mulherengo – encontra, numa cafeteria, as chaves de um Porsche parado logo em frente ao estabelecimento. Ele considera entregar as chaves para o gerente do café (até que o dono as procurasse), mas decide se aproximar do carro e percebe o modo como algumas mulheres passam a se interessar por ele em virtude da posse fálica que supõem lhe corresponder. No decorrer do episódio, a chave é restituída ao verdadeiro dono e o personagem fica desprovido de sua posse fugaz. Para sustentar sua impostura, ele adota a manobra de empilhar várias caixas de papelão no formato de um carro esportivo, recobrando-as com um pano a fim de operarem como um Porsche velado, e passa a vestir uma série de apetrechos que exibem a marca do veículo: um boné, uma blusa, uma jaqueta, uma calça, uma pochete.

Curiosamente, o momento em que ele passa a ostentar da maneira mais caricata sua vinculação aos semblantes da potência fálica, expressos pelo excesso de insígnias em suas vestes ligadas à marca Porsche, é justamente o momento em que ele já não tem o carro, mas sustenta o semblante de sua posse. Ele tenta, então, novamente seduzir as mulheres que passam diante de sua cena, quando, subitamente, sua farsa é desvelada: um garoto jogando futebol americano na rua corre para buscar uma bola lançada no ar e, nesse movimento, cai sobre o suposto Porsche do personagem, desmontando seu arranjo e evidenciando que ali não havia nada além de um conjunto de caixas de papelão, destituídas de qualquer valor fálico sob o olhar do Outro. Diante disso, as mulheres que estavam em vias de se aproximar se decepcionam e vão embora, deixando-o aflito com a revelação de sua impostura.

Nesse arranjo, que pode operar como certo paradigma de uma virilidade cômica, vemos que, a despeito de sua identificação com o significante “homem” no laço social, o sujeito sabe que não tem o falo (isto é, sabe que é castrado simbolicamente), mas faz parecer que o tem e permanece escravo de sua ostentação viril, tentando se servir de um semblante fálico – que, no fundo, não lhe pertence – para seduzir o Outro. O aspecto cômico desse arranjo é escancarado no momento em que esse vazio (o vazio da própria castração, que opera de maneira estrutural para os seres falantes) é trazido à tona, desvelando a estrutura de semblante do falo $[(-\phi)]$. Ali, onde se esperava uma eminência, o cetro do poder ou o significante último do desejo $[\Phi]$, não

encontramos nada – ou melhor, só podemos encontrar uma coisinha de nada, de valor irrisório, que contrasta com o elemento grandioso que se esperava encontrar por trás do véu.

O efeito de riso é produzido, então, pelo encontro com um excedente pulsional – isto é, com a energia psíquica economizada pelo contraste entre a ação esperada e a ação efetiva – que funciona como um resto, um resíduo de algo que não se deixa apreender pela cadeia significativa e por isso nos faz rir de nossas tentativas de contornar inteiramente o real. Trata-se de uma espécie de lembrete desse sopro de vida – o objeto *a* – que desfaz nossas identificações e exhibe nossa divisão de sujeito [*Œ*], com as limitações e as contradições que compõem nossa subjetividade. O cômico nos permite, assim, evidenciar que a norma falha em suas pretensões de normatizar completamente um sujeito, pois este permanece afetado por alguma coisa do real – no limite, a estranheza do próprio gozo – que não se encaixa em seus ideais.

Em *Problemas de gênero*, Butler (1990/2015) lê esse arranjo – sem nele incluir a dimensão do objeto *a*, dialogando majoritariamente com Lacan dos anos 1950, que enfatizava a dimensão do falo como significante¹² – apontando que a constatação lacaniana do fracasso na realização de uma identidade levaria a uma “idealização religiosa” desse mesmo fracasso, como se a ordem simbólica funcionasse como uma espécie de destino trágico para o qual não haveria saída. O caráter cômico do falo teria, então, um pano de fundo rígido e inflexível, no sentido de que não seria possível produzir subversões críticas do arranjo normativo de gênero que se desenrola na comédia dos sexos: na psicanálise, os homens permaneceriam escravizados à obrigação de repetir a ilusão de “ter o falo”, mesmo sempre falhando em alcançá-lo, e as mulheres, à obrigação de fazer a mascarada feminina, de “ser o falo” para um Outro, portador de um desejo cis-heterossexual.

Ainda que possamos, hoje, propor outras formas de pensar o simbólico e a própria comédia dos sexos, reapresentando a psicanálise à luz das questões contemporâneas de gênero e sexualidade que nos atravessam, é preciso considerar a relevância – e a atualidade – das críticas de Butler em função dos inúmeros (des)usos normativos aos quais a noção de ordem

¹² Cabe salientar que a abordagem lacaniana do cômico sofre alterações sutis ao longo de seu ensino. Num primeiro momento, ao longo dos anos 1950, o falo ocupa o lugar paradoxal de ser, ao mesmo tempo, o significante-chave da ordem simbólica, com uma função de regulação do gozo em favor do desejo, e também o significante de uma “escapada” da vida frente às nossas tentativas de produzir barreiras (significantes) diante de suas contingências (Rubião, 2014, pp. 104-105). O falo nomeia tanto o elemento que mortifica o sujeito sob as amarras do significante (ocasionando uma perda de gozo) quanto o elemento da vida (isto é, de gozo) que escapa a essa mortificação. A partir dos anos 1960, essa parte de vida que escapa ao significante e que o sujeito busca resgatar será reformulada como o objeto *a*, que passa a assumir uma série de funções que antes eram delegadas ao falo no pensamento lacaniano.

simbólica já se prestou. Tal maneira de ler a psicanálise, na obra da filósofa, tem a ver com os encontros que ela teve com analistas que se dedicaram a pensar o social tomando “o simbólico” como uma categoria quase transcendental, abordando a diferença sexual – reabsorvida aqui na construção social de gênero repartida entre homens e mulheres – como condição *sine qua non* da cultura, com consequências normativas para o que podemos esperar da assunção de um gênero, do exercício da sexualidade, das parcerias amorosas e da parentalidade.

O que está na mira da crítica de Butler é a reprodução de arranjos normativos da cis-heterossexualidade no posicionamento e na escuta de psicanalistas que se servem da noção lacaniana de “ordem simbólica” ou de “diferença sexual” como argumento para defenderem posições conservadoras ou reacionárias quanto à diversidade sexual e de gênero no debate público. Foi esse o caso na França, país em que a perspectiva de legalização de uniões homoafetivas, em 1999, e de adoção homoparental, em 2013, produziu pânico em analistas que acreditavam estar implicado aí um suposto colapso da diferença sexual no par parental e, por extensão, um colapso da subjetivação da criança e mesmo da própria cultura, indicando que, de fato, há quem faça, em nome da psicanálise, um uso religioso do simbólico (ou da diferença sexual) em defesa da cis-heterossexualidade (cf. Pombo, 2019; Butler, 2003), ainda que isso seja contrário à dimensão mais subversiva da experiência analítica.

A relevância dessas questões está no fato de que, a partir das respostas que a elas forneceremos, está em jogo o futuro da própria psicanálise, isto é, se ela será ou não capaz de escutar e dar lugar, de maneiras não patologizantes, a experiências subjetivas situadas fora do campo normativo da cis-heterossexualidade – especialmente porque sabemos que a estranheza do sexual afeta cada ser falante à sua maneira. Nesse sentido, ainda que possamos elencar o trabalho de diversas/os analistas que têm buscado pensar uma psicanálise atenta à incidência das normas sociais, sem por isso abrir mão do rigor de sua teoria e de sua prática, essa postura não é a única existente no campo, o que torna necessário ainda hoje sustentar a atualidade das interpelações endereçadas por Butler desde os anos 1990-2000 – e que ressoam, agora, a partir da intervenção do filósofo Paul B. Preciado, convidado a falar em 2019 numa jornada da *École de la cause freudienne* em Paris, culminando na publicação, em 2020, do livro *Eu sou um monstro que vos fala: informe para uma academia de psicanalistas* (em tradução livre).¹³

¹³ Nesse livro, Preciado interroga a posição de enunciação política dos psicanalistas europeus, apontando sua cumplicidade com os dispositivos de poder hetero-patriarcal-colonial, fato que teria consequências patologizantes para os dissidentes de gênero e sexualidade que, como o filósofo, desafiam o estatuto

Mesmo que as formulações desses autores quanto à psicanálise possam ser teoricamente discutidas em diversos pontos (afinal, Butler e Preciado não são psicanalistas, tampouco especialistas da obra de Freud e Lacan), suas colocações conservam sua importância na medida em que continuam a ressoar sobre os eventuais (des)usos normativos da psicanálise em questões de gênero e sexualidade. Em 2021, esse debate se reacendeu com a publicação, em parte como resposta à fala de Preciado, do texto de Jacques-Alain Miller intitulado “Dócil ao trans”, cujas ressonâncias evidenciam a ainda atual resistência de muitos analistas diante das transformações no laço social mobilizadas pela incidência dos movimentos LGBTQIAP+ na cultura.

Nesse texto de Miller, o que encontramos parece ser, em grande medida, uma homogeneização reducionista das experiências transidentitárias, bem como de movimentos de insurreição política que são radicalmente heterogêneos entre si, inclusive repletos de dissidências e conflitos internos, simplificados a partir da fala de um personagem “trans” imaginário que resumiria a posição de uma suposta “teoria de gênero”. Tal operação desconsidera a complexidade desse debate e serve apenas à sua refutação apressada por parte do psicanalista – numa disputa que se passa, portanto, no plano imaginário da rivalidade e que tem mobilizado ânimos calorosos de psicanalistas “antigênero”, que enxergam nessa discussão uma estranha espécie de ameaça norte-americana à psicanálise (francesa ou afrancesada).

Entre tantos outros, o problema mais grave que esse tipo de posição implica é deixar de lado o que nos parece ser o ponto principal, que nos convidaria a uma importante aliança ética: isto é, que, para Butler e Preciado, bem como para muitos dos sujeitos que produzem conhecimento no campo dos estudos *queer*, dos estudos de gênero, do feminismo negro, do transfeminismo e do pensamento decolonial, o que está em jogo é a tentativa de situar e combater um modo de funcionamento do laço social que determina o que contará como uma vida digna de ser vivida, a partir dos ideais normativos da branquitude, da cisgeneridade, da heterossexualidade, entre outros, e segrega um espectro de vidas que não podem ser vividas como tais, tornando-as em alvos preferenciais da violência do Outro social, a exemplo das vidas negras, periféricas e/ou LGBTQIAP+.

Nesse caso, assumindo uma posição que recusa tanto a defesa apaixonada quanto a demonização de um autor, recorreremos aqui a uma passagem em que Miller responde, no ano de 1988, às inquietações de seu público quanto a um trecho do Seminário 5 em que Lacan

jurídico naturalizado da diferença sexual entendida em termos de “homens” e “mulheres” cisgêneros e heterossexuais.

parece patologizar a experiência da homossexualidade, dizendo que os homossexuais “não são curados, a despeito de serem absolutamente curáveis” (Lacan, 1957-58/1999, p. 214):

Não tenham medo em não concordarem com Lacan! Se essa expressão dita por Lacan uma vez nos anos cinquenta não lhe agrada, diga claramente que esses termos não lhe parecem adequados, pelo que você mesmo aprendeu com Lacan nos anos posteriores (Miller, 1988/2010, p. 30).

De nossa perspectiva, e em virtude da direção ética e política que encontramos em outros momentos da leitura milleriana de Lacan – localizada, por exemplo, em um texto como “A salvação pelos dejetos”, em que o autor insiste na subversão analítica do discurso do mestre em favor do reconhecimento do caráter abjeto do gozo em cada um de nós –, parece-nos interessante sustentar uma posição metodológica (e, por que não, transferencial?) que poderíamos nomear como “Miller contra Miller”, inspirados na metodologia que o próprio Miller utilizou para apresentar a obra lacaniana, por ele referida, em diversos pontos de seu percurso, como “Lacan contra Lacan”. Nesse sentido, as contribuições millerianas atravessarão este trabalho a despeito dos pontos de discordância que assumimos em relação a suas posições nos debates de gênero e sexualidade, até mesmo a fim de evidenciar, talvez à sua revelia, que suas próprias construções podem nos servir para pensar uma psicanálise mais aberta aos saberes e às subjetividades que a interpelam já há algum tempo, mas vêm à tona no contemporâneo.

Diante desse cenário, a melhor maneira de formular respostas (ou outras perguntas) às questões colocadas à psicanálise pelos saberes contemporâneos sobre gênero, raça e sexualidade talvez não seja buscando salvar Freud, Lacan ou mesmo Miller de suas críticas, mas, antes, mostrando de que forma as ferramentas teórico-clínicas por eles construídas podem nos ser úteis ainda hoje para cernir aquilo que da subjetividade escapa à norma cis-heterossexual, numa abordagem que nos permita pensar gênero, sexualidade e sexuação de maneiras não normativas e não prescritivas – ainda que não tenhamos jamais uma garantia de estarmos a salvo da reiteração de normas as mais diversas em nosso fazer teórico-clínico.

A nosso ver, é nesse sentido que os trabalhos de Butler, Preciado e tantos outros (ou melhor, de tantos Outros) nos convidam a fazer aparecer a radicalidade ético-política da psicanálise, e é por esse motivo – diante da impossibilidade de aqui englobar todos os eixos dessa complexa discussão – que tomaremos tais interpelações à psicanálise lacaniana como ponto de partida e motor de trabalho para interrogar quais destinos uma experiência de análise pode oferecer ao falo e quais são suas consequências para a virilidade, particularmente na trajetória analítica dos homens. Vejamos, então, o que esse caminho nos reserva.

1. A virilidade cômica na psicanálise lacaniana

Ao longo da história da psicanálise, Lacan ficou conhecido por sua formalização da noção de “Nome-do-Pai” nos anos 1950, assim como por sua ênfase na função da ordem simbólica na constituição subjetiva. Mesmo sem ser a pretensão do psicanalista, tais formulações serviram como justificativa para uma série de (des)usos da psicanálise lacaniana que historicamente a colocaram, em momentos diversos, a serviço das normas da cis-heterossexualidade e da masculinidade normativa. Em contraponto a esses (des)usos, gostaríamos de começar assinalando nosso encontro, ao longo da leitura dos seminários e escritos de Lacan, com uma série de posicionamentos depreciativos do autor francês quanto às figuras masculinistas do poder, que desmontam a hipótese de uma cumplicidade lacaniana com a norma paterna. Ao contrário de uma idealização religiosa da Lei, a posição de Lacan como psicanalista¹⁴ nos parece operar uma dessacralização do campo do masculino, ao abordar o falo a partir do cômico e ao se referir à própria “lei paterna”, em diversos pontos de seu ensino, com um tom de zombaria,¹⁵ gesto que nos permite entrever uma posição de distância crítica – e não de cumplicidade – em relação ao arranjo normativo que ele descreve.

Ao zombar das normas do Outro, denunciando a impostura cômica daquele que se quer o “verdadeiro macho”, a obra de Lacan indica que não devemos nos deter diante das insígnias fálicas que conferem um privilégio simbólico aos seus portadores. Pelo contrário, o cômico comparece como uma forma de denunciar o engodo da virilidade, uma vez que escancara o fato

¹⁴ O que não significa que o homem Lacan não se beneficie dos dividendos patriarcais, isto é, de sua posição enquanto homem cisgênero, heterossexual, branco, europeu, de origem católica, e tampouco que Lacan fosse algo como um profeminista. Longe de querer salvar ou idealizar o mestre colonial, trata-se aqui de recolher de sua obra elementos que possam nos interessar, hoje, em nosso contexto, para pensarmos a radicalidade ético-política da posição de um psicanalista na clínica e na cultura.

¹⁵ Encontramos uma depreciação do Nome-do-Pai em diversos momentos do ensino de Lacan, ao referir-se à lei paterna como “os princípios de papai”, sendo que “desde há algum tempo, papai não tem mais princípio” (Lacan, 1961-62/2003, p. 245); ou ainda ao tratar da “comédia edipiana”, da qual o psicanalista diz que podemos “começar a nos divertir – *Foi papai quem fez isso tudo*” (Lacan, 1962-63/2005, p. 220, grifos do original), num gesto que deprecia a lei paterna por meio de uma derrisão radical da sacralidade do Pai. Por sua vez, a anedota mítica da castração, segundo a qual o pai seria o agente castrador que ameaça o sujeito com a punição de cortar fora seu falo, não passaria de uma “história para boi dormir” (Lacan, 1967/2006, p. 51). A ponto de, mais tarde, Lacan afirmar uma posição ético-política fundamental: “Sobretudo, nada de pai educador; antes, que ele esteja aposentado de todos os magistérios” (Lacan, 1974-75, lição de 21 de janeiro de 1975, tradução nossa). É por esse mesmo motivo que ele chega a reformular o que seria a própria direção de uma análise: “a psicanálise, ao ser bem-sucedida, prova que podemos prescindir do Nome-do-Pai. Podemos sobretudo prescindir com a condição de nos servirmos dele” (Lacan, 1975-76/2007, p. 132).

de que o mestre é sempre “um babaca” (Lacan, 1968-69/2008, p. 371); ou que o personagem do pai, no fundo, “é um idiota”, “um pobre-diabo” e “um velho caquético” (Lacan, 1959-60/2008, p. 361); ou, ainda, que a figura do rei, esse “velho cretino” (p. 357), é marcado pela “cegueira” (Lacan, 1957/1998, p. 42, grifos do original) e pela “imbecilidade” (p. 42).

Nesse sentido, a psicanálise nos convida a tomar os homens no avesso de sua virilidade, na medida em que a experiência analítica nos dá acesso à sua divisão subjetiva, isto é, ao ponto em que o ideal de “ter o falo” que caracteriza o engodo viril já não é suficiente para responder pela posição de um sujeito. Assim, um pênis nunca está à altura de sua função discursiva como o grande falo que ali se pode supor: não por acaso, também deparamos com uma série de afirmações jocosas de Lacan com relação a esse órgão, por ele referido como “algo de miserável” (Lacan, 1956-57/1995, p. 232), “uma porcaria, algo de repugnante” (p. 315), um “trapinho” (Lacan, 1962-63/2005, p. 288), um “pedacinho de pau” (Lacan, 1975-76/2007, p. 16), assinalando “o caráter reduzido, infame, ridiculamente insuficiente do órgão em questão” (Lacan, 1956-57/1995, p. 315).

Nossa aposta é que tal maneira de falar do pênis e das figuras masculinistas do poder, como encontramos ao longo da obra de Lacan, não é algo fortuito, mas sim uma estratégia que se conecta com o cerne mesmo da ética da psicanálise, na medida em que ela exige de um analista colocar-se a serviço da causa do desejo mais além da norma paterna (Lima, 2019). Assim, de certa forma, é a própria posição de Lacan (1958-59/2016, p. 516), ao nos convidar a interrogar as normas sociais a partir da experiência analítica, que nos conduz a extrair do cômico uma orientação ética para nossa clínica e nossa política. Afinal, se consentirmos com o fato de que o Outro é barrado [S(A)] – e que, por isso, suas determinações normativas são incompletas –, o cômico enquanto direção ética na psicanálise nos abre a possibilidade de uma rearticulação crítica ou subversiva das normas simbólicas que nos orientam, tendo como consequência uma série de transformações na relação de um sujeito ao falo durante um processo de análise.

Nessa perspectiva, gostaríamos de sugerir que, ao constatar a incompletude do Outro, pela impossibilidade de o simbólico determinar inteiramente o sujeito, o cômico em Lacan deflagra a possibilidade de ir além dessas determinações simbólicas (e não tanto de reificá-las, como sugere Butler) por meio de uma dessacralização da norma fálica, no avesso de sua idealização religiosa. Zombar da seriedade trágica das normas seria, então, um modo de indicar que o simbólico não é o destino, abrindo a um sujeito a possibilidade de operar com seu desejo e seu gozo mais além dos ideais normativos de gênero e sexualidade.

É nesse sentido que podemos encontrar também comentários depreciativos de Lacan no tocante ao engodo da virilidade: “Na medida em que é viril, um homem é sempre mais ou menos sua própria metáfora.¹⁶ É isso, aliás, que coloca sobre o termo virilidade a sombra de ridículo que, enfim, convém destacar” (Lacan, 1957-58/1999, p. 201). Trata-se do fato de que, para ser reconhecido como viril, o sujeito precisa receber do Outro um título que certifique a legitimidade de sua posição como homem, de modo que esta não lhe é dada, mas apenas prometida e jamais plenamente assegurada. A virilidade só se apresenta ao sujeito a partir de sua crença em uma promissória paterna (“um dia, no futuro, você será um homem como seu pai e terá uma mulher como sua mãe”), a qual se revela, no entanto, como uma promessa furada, uma vez que o Outro, em sua incompletude [S(A)], não é capaz de garantir a um sujeito sua masculinidade, tornando-a frágil e precária por estrutura (Rosa, 2008; Lima, 2020).

Nessa esteira, a despeito dos privilégios simbólicos concretamente ligados ao falo e seus portadores, isto é, a despeito dos semblantes da virilidade e da estrutura social patriarcal e falocêntrica que os protege, o segredo dos homens é que eles também são castrados: como todos os seres falantes, os homens são também afetados pela castração simbólica, isto é, são divididos, limitados em seu gozo e submetidos ao jugo da linguagem. Dessa forma, ainda que, na cultura ocidental, os homens estejam muito frequentemente ligados a posições de poder e autoridade, que lhes franqueiam a ilusão de uma identidade estável e coerente, “não há virilidade que a castração não consagre” (Lacan, 1958/1998c, p. 742). O tensionamento em jogo é, então, o de que os homens são castrados simbolicamente, mas são convocados a funcionar discursivamente como se não o estivessem (Gómez, 2007). Por isso, ao sustentarem o semblante da posse fálica enquanto sabemos que, no fundo, ninguém tem o falo, os homens são lançados na virilidade cômica que encontramos na comédia dos sexos, tal como discutiremos adiante nas seções 1.2 e 1.3. Para chegar lá, cabe-nos reconstruir alguns elementos da releitura lacaniana do falo como um significante, salientando a dimensão cômica que resulta de sua (não-)relação com o pênis.

*

¹⁶ No contexto do retorno a Freud, amparado pela linguística estrutural, Lacan se serve da noção de metáfora enquanto uma operação de substituição entre significantes, na qual um significante vem no lugar de outro, produzindo um efeito de sentido. Na passagem em questão, o psicanalista sugere que, ali, onde não há uma significação *a priori* que defina a masculinidade, “ser viril” substitui-se ao “ser homem”, dando sentido a este e fornecendo a ilusão de que esse buraco (a ausência de uma significação estável e definitiva para a “masculinidade”) teria sido tamponado. O ridículo aludido por Lacan se deve ao fato de que o buraco permanece lá, a despeito das tentativas de fechamento fálico da virilidade.

1.1. Falo e pênis: a cômica (não-)relação entre significante e órgão

Na psicanálise, como sabemos, o falo não é apenas sinônimo do órgão dito masculino, pois sua incidência como um elemento da linguagem desnatura nossa relação ao sexo, ao implicar também um ordenamento discursivo que atribui um lugar simbólico à presença ou ausência do pênis no imaginário do corpo e determina uma lógica de funcionamento para quem se insere sob seu domínio – sem se reduzir a uma mera expressão da dominação masculina. Na experiência analítica, o falo, por um lado, está separado de sua pretensa significação biológica, enquanto elemento que asseguraria naturalmente a virilidade do “macho”, mas, por outro lado, ele também não pode ser exclusivamente transcrito como um signo cultural do poder masculino – ainda que esse seu emprego seja bastante comum nas sociedades ocidentais.

Diferentemente, o que está em jogo é reconhecer ao falo seu estatuto de significante, que implica assumir que ele se constitui como um elemento de linguagem, simbolicamente destacado de uma parte específica do corpo. Ao mesmo tempo, como um significante, o falo se descola de uma coincidência completa com o pênis, uma vez que inaugura uma lógica de funcionamento simbólico que só ganha valor a partir do momento em que esse órgão é suscetível de vir a faltar – seja pela ausência de pênis no corpo da mãe, seja pela ameaça de castração no corpo do menino, como veremos adiante. Trata-se aí do elemento de negatividade que caracteriza a própria linguagem, fazendo com que um significante jamais corresponda inteiramente a qualquer elemento empírico ou positivo da “realidade” – entendida aqui como uma materialidade bruta que seria dada e acessível de maneira pré-discursiva.

Ainda que os psicanalistas sejam frequentemente ágeis em diferenciar o falo do pênis, negando os resquícios do segundo no primeiro, essa separação, como coloca a professora de inglês e literatura comparada estadunidense Jane Gallop (1981/2001), jamais pode ser feita de maneira definitiva. Em nosso percurso, tal como no da autora, a afirmação de que “o falo não é o pênis” serviu muito mais para afastar a complexidade do debate do que para fazê-lo avançar. Diante disso, consideraremos aqui que o falo não é capaz de ser inteiramente desvinculado do pênis – pois ele não o é nem mesmo na obra lacaniana –, ao mesmo tempo que esses dois termos (falo e pênis) também jamais coincidem plenamente, isto é, um nunca recobre o outro de modo completo: o pênis sempre deixa a desejar diante daquilo que esperamos do falo, ao passo que o falo em sua dimensão simbólica não vai sem sua articulação com uma suposição neurótica construída em torno do órgão dito masculino.

Nesse sentido, gostaríamos de nos servir, aqui, de uma piada construída por Gallop (1981/2001), a qual, mesmo não tendo sido desdobrada teoricamente pela autora, parece-nos colocar em evidência essa (não-)relação entre falo e pênis:

Anna Freud atingia a maturidade e começava a mostrar interesse no trabalho de seu pai, e assim Freud lhe deu alguns de seus escritos para ler. Mais ou menos um mês mais tarde perguntou a ela se tinha alguma pergunta sobre o que tinha lido. “Só uma”, respondeu ela, “o que é um falo?” Como homem de ciência, Freud desabotoou a braguilha e mostrou a ela. “Oh”, exclamou Anna, esclarecida, “é como um pênis, só que menor!” — Uma piada (Gallop, 1981/2001, p. 277).

O efeito de chiste produzido pela piada assinala tanto o ponto em que falo e pênis se conectam (“é como um pênis”, isto é, o falo tem alguma coisa a ver com o pênis) quanto o ponto em que se desconectam (“só que menor”, ou seja, o pênis não é igual ao falo). Está em jogo o fato de que a operação de significantização (a transformação de algo em um significante) anula a coisa simbolizada, gerando uma negatividade a partir da qual um significante e seu pretense referente jamais coincidirão inteiramente. No entanto, no caso particular do significante fálico em relação ao pênis, há um resíduo original dessa conexão que permanece, dando margem a um efeito cômico a cada vez que se busca reunir novamente falo e órgão.

É nesse sentido que Lacan irá fazer sua formalização do falo como significante, marcado pela negatividade de seu funcionamento simbólico, articulando-o aos efeitos cômicos produzidos pela reaparição do pênis como objeto parcial – indicando o que poderíamos considerar como uma (não-)relação entre significante e órgão: “o cômico não se dá sem o saber da não-relação que está na jogada, na jogada do sexo” (Lacan, 1974/2003, p. 513). Diante disso, propomos nomear aqui essa (não-)relação entre falo e pênis como uma discordância indexada, ou mesmo como uma indexação disjuntiva, para enfatizar o fato de que esses termos se recobrem em alguns pontos, mas não em outros; ora são intercambiáveis, ora não.

No procedimento de enfraquecer a articulação do falo com a positividade e a concretude imaginária do pênis, mas sem negar seus pontos de contato com essa dimensão anatômica, Lacan irá valorizar o caráter decisivo da descoberta da castração materna pela criança freudiana, extraída do texto de 1927 sobre o “Fetichismo”. Se, nos textos de 1923 a 1925 (nomeadamente, “A organização genital infantil”, de 1923, “O declínio do complexo de Édipo”, de 1924, e “Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos”, de 1925), Freud se preocupava, do lado do menino, com as consequências psíquicas da visão do genital feminino, que faz objeção à teoria sexual infantil do primado universal do falo nos humanos, em 1927, por sua vez, o fundador da psicanálise irá indicar que o que está em questão é, mais especialmente, o “falo da mulher (da mãe)” (Freud, 1927/2017, p. 316).

O gesto de leitura de Lacan é o de levar a sério o parêntese freudiano, buscando extrair consequências desse detalhe do texto de Freud. A partir daí, é “na falta do pênis da mãe” que se revela para Lacan (1965/1998) “a natureza do falo” (p. 892), na medida em que o falo não é símbolo do pênis, mas, antes, do lugar em que ele falta (Lacan, 1966/1998). Dessa maneira, com o falo, não se trata de um pênis qualquer; o que está inicialmente em questão é a ausência do pênis materno, em cuja existência a criança havia acreditado. Assim, trata-se aqui da fé, da crença infantil em “um pênis que não existe”, operação que, por si só, convoca a distingui-lo do mero órgão biológico (Miller, 1989/2010, p. 45, tradução nossa).

Pelo contrário, o falo se articula ao valor psíquico que o órgão assume, ao valor narcísico pelo qual ele fissa o sujeito (Miller, 1989/2010, p. 61) diante da descoberta da castração do Outro (da mãe), pois é somente em função dessa descoberta que o menino se verá como ameaçado de castração (ao menos na ficção neurótica). Após a descoberta da castração materna, o pênis tido como ameaçado será, então, marcado com um menos (-), negativizado, para se tornar um objeto simbólico, uma “ausência funcionando como tal” (Lacan, 1956-57/1995, p. 154). Nessa concepção, o falo não é nada além “desse ponto de falta que ele indica no sujeito” (Lacan, 1965/1998, p. 892), na medida em que o próprio menino, supostamente dotado do órgão fálico, será doravante castrado simbolicamente, a partir da subjetivação do pênis como faltoso ou suscetível de vir a faltar $[(-\phi)]$. O falo vem, assim, menos coroar a posse do órgão do que cancelar sua assunção como um significante da falta: o pênis, como um órgão ameaçado de castração, nunca está exatamente à altura do que se espera do falo.

Nessa esteira, o cômico vem desmascarar a impostura viril, na medida em que denuncia a insuficiência de toda tentativa de redução do significante fálico ao órgão dito masculino ou aos semblantes imaginários da potência. Todo exercício concreto do poder masculinista se torna marcado, então, por uma impostura, dada a discordância estrutural entre falo, pênis e poder. Desse modo, enquanto Freud enfatizava o caráter trágico do primado do falo na constituição subjetiva e elidia a aparição do órgão em sua abordagem do cômico (cf. Freud, 1905/2017), Lacan irá sustentar, ao mesmo tempo, a sua teoria do falo como significante ordenador do simbólico e a dimensão cômica do órgão dito masculino. Esse gesto lacaniano sugere que há algo de risível nas empreitadas da virilidade, uma vez que a ostentação viril não é capaz de ocultar por completo a castração masculina. Pelo contrário, a ostentação viril de um homem é a cada vez assombrada pela possibilidade de reparição da própria castração que ele busca dissimular, e esses pontos de fracasso da impostura viril são frequentemente o que lhe concede o seu caráter cômico.

Paralelamente, a abordagem do falo como significante da falta, drenado de toda eminência imaginária, também nos permitirá reconhecer sua função simbólica enquanto operador lógico da posição do sujeito diante do desejo. Enquanto, na definição lacaniana, o signo é aquilo que representa alguma coisa para alguém (de modo que o falo, por exemplo, ao operar como signo, representaria a virilidade para os homens ou o poder patriarcal para as mulheres), o significante é aquilo que representa um sujeito para outro significante (Lacan, 1965/1998). No caso do significante fálico, mais especificamente, o falo se torna o representante da posição do sujeito diante do desejo (o seu e, mais fundamentalmente, o do Outro), a partir da forma como cada um responderá ao modo como foi desejado (ou não desejado) pelo Outro que o antecedeu.

Dessa forma, somos convocados a investigar os modos como a anatomia é subjetivada a partir da lógica fálica, de uma maneira que inclui, mas também excede o pênis como órgão corporal – chave que nos permite situar logicamente de que forma um sujeito se posiciona em suas identificações e em suas escolhas de objeto na vida amorosa, como veremos nas próximas seções. Nessa perspectiva, quando tratamos do falo como um significante, o que está em jogo é o modo como cada um irá agenciar sua posição sexuada no campo das identificações e das escolhas de objeto, levando em conta a incidência do Outro em seu percurso, mas sem se restringir às designações que lhe foram feitas a partir de sua anatomia.

*

1.2. O falo como significante da falta e a comédia da heterossexualidade

Ainda que o falo como um significante seja, no registro simbólico, o indicador de uma falta, ele também se articula à comédia dos sexos no registro imaginário, sendo a posição do sujeito nesse terreno agenciada por essa dupla articulação (entre simbólico e imaginário). Indo além da mera coincidência com o pênis, o falo com Lacan se torna um significante do desejo, isto é, um semblante (um parecer que vela um nada) responsável por orientar as máscaras que presidirão ao funcionamento do desejo. Distribuindo-se entre as identificações e as escolhas de objeto na lógica da vida amorosa, o significante fálico é o que permite a um sujeito posicionar-se como quem *tem* e/ou *não tem* o elemento que supõe interessar ao Outro, como quem busca *ser* esse elemento valioso para o Outro, como quem repete seu fracasso em *ter* ou em *ser* esse elemento ideal, como alguém que busca um Outro que *seja*, que *tenha* e/ou que *não tenha* esse elemento precioso, entre outras tantas combinações possíveis que se organizam das mais

diversas maneiras, em torno de um ponto de impasse fundamental na sexualidade designado pelo próprio falo e colocado a seu modo para cada ser falante.

Assim, a comédia dos sexos tem a ver com o fato de que o falo como significante da falta, no registro simbólico, demarca um ponto de negatividade radical em nossa relação ao desejo – ou seja, ninguém é ou tem o falo último que nos completaria ou completaria o Outro, nenhum objeto empírico (positivo) é suficiente para saturar o campo do desejo –, mas, ao mesmo tempo, o falo é também o que libera, no registro imaginário, as suplências cômicas diante dessa negatividade. Isso significa que a lógica inaugurada pelo falo orienta o funcionamento das máscaras que envelopam esse ponto de falta e o contornam com um brilho fálico, a exemplo da promessa de ser o falo na mascarada feminina ou de tê-lo na ostentação viril, que, a despeito de seus fracassos cômicos, é um recurso que nos permite circular no laço social e ainda jogar com o Outro na vida amorosa – dentro e fora da cis-heterossexualidade.

Em 1958, Lacan (1958/1998b) apresenta as saídas normativas para homens e mulheres diante da castração simbólica a partir da identificação (cômica) de cada um aos “tipos ideais do seu sexo” – que Butler (1993/2019) apontará como referidos aos ideais normativos do gênero. Na comédia cis-heterossexual, de um lado, os homens acreditam resolver o perigo da castração ao se identificarem com aquele que supostamente tem as insígnias do falo, “que tem toda a aparência de haver escapado ao perigo, ou seja, o pai” (Lacan, 1957-58/1999, p. 363). Como resultado, um homem só é viril por uma “série infinita de procurações” advindas da tradição, mas que nunca se realizam efetivamente no sujeito (por isso a sombra de ridículo e a dimensão cômica que Lacan atribui à virilidade). Por esse mesmo motivo, a ostentação viril gera um efeito feminizante (Lacan, 1958/1998b), na medida em que essa ostentação se revela uma máscara que busca proteger seu pequeno ter e, no limite, ocultar a ausência do falo no corpo do macho, meramente dotado de um pênis. Trata-se, então, de parecer ter o significante fálico.¹⁷

No entanto, também entra em jogo aí uma equivocidade que faz com que, mesmo que os homens não sejam o falo e tampouco o tenham, sua posição produz um engodo pela presença do pênis no corpo, com o resultado de que “*ele não é sem tê-lo [Il n’est pas sans l’avoir]*” (Lacan, 1958-59/2016, p. 235). Isto é, além de um homem não ser o falo da mãe, ele tampouco o tem, mas sua posição produz um equívoco entre o não tê-lo e o não deixar de tê-lo (pelo

¹⁷ “Os homens se tornam homens pela aproximação do ‘*ter do falo*’, o que implica dizer que são obrigados a aproximar-se de uma ‘posição’ que é, em si mesma, o resultado de uma sinédoque na qual a ‘parte’ representa a masculinidade e, como corolário, uma idealização dessa sinédoque como o símbolo de governo da ordem simbólica” (Butler, 1993/2019, p. 236, grifos do original).

engodo do pênis), sinalizando que o macho é marcado, no fundo, por uma “impostura” (Lacan, 1962-63/2005, p. 210). Para se colocar na posição do “macho”, um homem precisa dissimular sua própria castração, tal como as normas do discurso o convocam a fazer por meio da assunção dos semblantes da potência fálica. A posição do “macho” depende, assim, do consentimento do sujeito com bancar a impostura viril, fazendo um semblante do “ter” ali onde a castração, no entanto, não deixa de afetá-lo. A partir da incidência da linguagem, todos os homens são castrados, mas são também convocados a atuar como se não o fossem (Gómez, 2007, p. 84).

De outro lado, o ideal da mascarada feminina convoca cada mulher a parecer *ser* o significante fálico, uma vez que “ela é sem tê-lo” – o que, sublinha Lacan (1958-59/2016), já é diferente de afirmar meramente que ela não teria o falo. Enquanto o “não tenho” implicaria uma subjetivação marcada, a princípio, pela “inferioridade”, pela diferença de valor atribuída discursivamente aos genitais ditos masculinos e femininos, essa subjetivação encontraria uma saída pela via de “ser em vez de não ter” (Miller, 1991-92/2002, p. 154, tradução nossa) – um “parecer ser” que conferiria valor fálico ao corpo dito feminino. Privada da possibilidade de se deixar enganar, como os homens o fazem, pela presença do pênis como elemento que lhes daria um lugar na ordem simbólica, cada mulher precisaria falicizar seu corpo numa mascarada para “se exibir e se propor como objeto do desejo”, situando-se como falo desejado, significante do desejo do Outro (Lacan, 1957-58/1999, p. 363).

No entanto, a mascarada “só pode decepcionar” (Lacan, 1957-58/1999, p. 466): por trás do véu que a máscara erige, não se encontra o falo, mas apenas uma ausência. É por isso que Lacan (1957-58/1999, p. 392) recortará, no comentário de um sonho de uma paciente de Freud, a seguinte afirmação: “Não vale a pena”. Pois ali, onde um sujeito buscaria encontrar o falo no corpo de uma mulher, por trás de seu corpete, é onde ele não estará. Assim, enquanto o encontro com essa ausência imprime um efeito trágico na relação com o sexo, o jogo com os semblantes fálicos – que virão justamente mascarar tal ausência – produz a dimensão de riso que permite colocar um acento cômico sobre a cena de sedução.¹⁸

O resultado desse arranjo na cis-heterossexualidade é o que Lacan (1958/1998b) chamou de comédia dos sexos: um homem faz parecer que tem o que não tem e uma mulher

¹⁸ Nesse sentido, a tragédia do desejo (isto é, o fato de que não há nada por trás do véu) é retomada pela obra lacanianiana em seu aspecto cômico, por situar a um só tempo o engodo e também o caráter operativo do véu fálico a que recorreremos para velar o nada e circular no laço social e na partilha sexual.

faz parecer que é o que não é¹⁹. Ambas essas soluções, que se configuram como saídas normativas (e, por isso, cômicas) para o sujeito diante da castração, buscam remediar o irremediável, ou seja, a ausência de uma posição segura no encontro com o sexo, o que confere ao falo seu estatuto derrisório. É por isso que Butler (1993/1996, p. 114) irá considerar a heterossexualidade como um modo “bastante engraçado” de estar no mundo, devido à “tenuidade” de sua composição, que exige a repetição performativa de seus rituais para se estabilizar como norma, de modo a transformar um “ser polímorfo ou, no mínimo, bissexual” – a criança freudiana – em alguém exclusivamente orientado – ou assim se supõe – para uma atividade genital com o sexo oposto.

E, no entanto, Butler (1993/1996, p. 114) nos lembra também que não apenas a heterossexualidade, mas “toda posição sexuada é fundamentalmente cômica”, ou seja, que essa dimensão cômica dos fracassos no gênero e na sexualidade não se restringe à comédia cis-heterossexual. Uma vez que a circulação do falo no terreno das identificações e das escolhas de objeto excede sua disposição normativa, podendo atravessar também subjetivações dissidentes de gênero e sexualidade à sua maneira, o que está em jogo nesse funcionamento do falo é o fato de que um sujeito está sempre se aproximando (e falhando em se aproximar) dos ideais ou das identificações que o governam (Butler, 1993/2019), ligados a ser um determinado tipo de homem ou de mulher, enquadrar-se em determinado estilo de masculinidade ou de feminilidade – o que afeta também formas de subjetivação marcadas pelas homossexualidades, pelas transidentidades etc.

Nesse ponto, cabe enfatizar que, ainda que a singularidade valorizada pela psicanálise faça cair os roteiros normativos da cultura, nosso hábito de nos referirmos à comédia dos sexos tendo como ponto de partida as formas de subjetivação hegemônicas (a exemplo de homens ou mulheres que se alinham aos semblantes da branquitude, da cisgeneridade e da heterossexualidade) acaba por nos distanciar da urgência de darmos lugar a outras subjetivações, como dissidentes de gênero e sexualidade ou pessoas racializadas, que poderiam deslocar nossa perspectiva e nos ensinar sobre outros modos de acesso ao falo, à ordem simbólica, à diferença sexual etc. É a esse movimento que Butler (1993/2019) nos convida,

¹⁹ No entanto, esse arranjo dos semblantes entre o ser e o ter na comédia heterossexual só oculta o fato de que ninguém é ou tem ou o falo – e que na verdade tanto os homens quanto as mulheres estão às voltas justamente com isso, na medida em que, na histeria, sempre há uma Outra mulher que não o próprio sujeito (a verdadeira mulher não é o sujeito, mas uma Outra) e, na neurose obsessiva, o seu falo nunca é o falo absoluto; há sempre um outro que teria um maior ou mais verdadeiro – fato que permite a um sujeito permanecer aderido à posição de falo materno, que não suporta consentir com a castração do Outro, como veremos mais adiante no capítulo 2.

quando toma a bicha feminizada e a sapatão falicizada como paradigmas da homossexualidade abjeta para interrogar o simbólico lacaniano (cf. Lima, 2021).

*

1.3. A virilidade cômica e a angústia de castração: um macho ameaçado

Ao falar em uma comédia dos sexos, Lacan (1958/1998b) salienta, então, o engodo presente no funcionamento do falo, pois ele só pode operar como uma promessa velada, que nunca se cumpre efetivamente. Na leitura lacaniana, a significação do falo se torna, então, a própria significação da comédia, uma vez que a tentativa de ancoragem do sujeito a um Ideal (seja ele de ter ou de ser o falo) sempre culmina em uma queda da significação fálica, queda que presentifica a dimensão cômica inerente a seu jogo (Rabinovich, 2005). Por isso, frequentemente encontramos um efeito de derrisão provocado pelas tentativas de exibição ou ostentação fálica nos humanos: “Uma mulher muito sedutora ou um homem muito sedutor sempre têm um ponto de ridículo” (Rabinovich, 2005, p. 59).

O desvelamento desse ponto de ridículo, ali mesmo onde se jogava com a promessa velada do falo (a exemplo dos semblantes de ser ou ter na comédia dos sexos), faz com que se revele a significação oculta do falo como menos-phi $[(-\phi)]$. Tal desvelamento produz efeitos cômicos como resultado do extravasamento de um excedente pulsional concernente ao gasto psíquico que foi economizado pela diferença entre a expectativa de uma ação e a sua realização discordante. Mas vale observar que o cômico só se estabelece como tal quando há uma distância de fundo entre o personagem que atravessa uma situação derrisória e o espectador que assiste a essa cena, franqueando ao segundo a possibilidade de rir do primeiro como forma de expressar uma espécie de alívio psíquico diante da sua não participação (explícita) na cena que ali se desenrola (enquanto se vê por ela concernido de maneira inconsciente).

Por sua vez, se há identificação do sujeito ao drama que se passa na cena, se o sujeito participa internamente das questões ali em jogo, temos o efeito trágico que resulta dessa identificação ao *páthos* do herói. A estratégia da comédia é, então, a de substituir a paixão infinita do trágico por um objeto trivial, uma “coisinha de nada”, que lhe confere seu aspecto cômico (Zupančič, 2008, pp. 209-210). Dessa forma, o cômico nos apresenta a significação do falo como menos-phi $[(-\phi)]$, isto é, como um órgão reduzido a seu estatuto derrisório, desmascarando as pretensões de mestria de seu portador. A comédia joga, assim, com o desferimento de um golpe sobre a estrutura de semblante do falo, desvelando-o como um

menos-phi no ponto em que ele buscava se erigir como um falo positivado, na tentativa de fazer coincidir ϕ (falo imaginário) e Φ (falo simbólico).

Dessa maneira, no que concerne ao falo, entre o trágico e o cômico, basta uma questão de perspectiva: se o efeito cômico diante do órgão se articula à distância assumida pelo sujeito em relação à cena de derrisão (isto é, se a derrisão cômica acomete a um outro que não o sujeito e é por esse motivo que ele pode rir dessa cena), interrogaremos também, nos capítulos 3 e 4, os efeitos que se produzem sobre o sujeito mediante a aparição do menos-phi $[(-\phi)]$ em seu próprio corpo – efeitos que acreditamos poder articular à angústia de castração tal como relida pela obra de Lacan, mas também ao seu atravessamento em um processo de análise, que, quem sabe, permitiria a um sujeito ir além do engodo viril que o faz tomar seu pênis pelo falo e por isso se ver como ameaçado de castração. Nesta seção, por sua vez, desdobraremos antes os modos de subjetivação do falo a partir de sua incidência na tradição discursiva ocidental, sublinhando aí seus pontos de articulação corporal com a presença e a ausência do pênis.

Afinal, ao contrário de supor que o falo não teria nenhuma articulação com o pênis, sabemos que a função fálica concerne, primeiro, a um órgão, uma parte do corpo, cuja significação para o sujeito não é dada de antemão, isto é, ela deve passar por um processo de subjetivação (Miller, 1991-92/2002, pp. 151-153). A partir da interpretação da anatomia de uma criança como sendo dotada ou não dotada de um pênis – maneira tradicional de repartir os corpos no Ocidente por meio da distribuição binária do órgão dito masculino e sua ausência –, trata-se de perguntar de que maneira se subjetiva a presença ou a ausência dessa parte do corpo tal como recortada pelo discurso do Outro. Assim, com o falo, o que está em jogo é a pergunta sobre qual valor, qual significação é dada à presença e/ou à ausência do pênis no corpo de um sujeito, isto é, como se subjetiva a existência ou a inexistência do pênis.

A esse respeito, podemos nos lembrar da passagem de Lacan (1957-58/1999) segundo a qual o falo, “o infeliz [o homem] o tem, e é justamente saber que sua mãe não o tem que o traumatiza” (p. 363, comentário nosso). Por isso o falo é cômico, na medida em que “um não tem e o outro não sabe o que fazer” (Lacan, 1969-70/1992, p. 79). Na comédia dos sexos, um é nostálgico de algo que não existe, e o outro se supõe ameaçado de perder algo que no fundo não tem. E mesmo naquilo que Lacan (1957-58/1999, p. 340) considera o desfecho “mais feliz”, o homem permanece “infeliz” – porque se vê ameaçado em seu “gozo de proprietário” (Miller, 2010, p. 11). Afinal, a ficção do “tenho”, que dá ao proprietário “um sentimento de superioridade”, “é um bem que implica também o medo de ser roubado” (p. 10).

Vale observar que, na tradição discursiva ocidental, o elemento corporal que assume esse lugar destacado é, em particular, o pênis, que funciona por sua marcação como um “mais” ou um “menos” – o que não impede que um sujeito acentue outra parte do corpo, a exemplo dos seios (Miller, 1991-92/2002, p. 145). Pode ocorrer que um sujeito considere, ao contrário da média, do discurso comum, que são os homens que estão privados (dos seios, para seguir o exemplo). Se a maioria das pessoas – isto é, se a força do discurso – tomasse as coisas dessa maneira, certamente a subjetivação do sexo – e do gênero – seria diferente do que é hoje. Em nossa organização social, a falta de seios certamente não possui o mesmo grau de incidência que a falta de pênis,²⁰ mas esse exemplo nos permite, ainda assim, constatar a contingência da eleição do falo como elemento distribuidor dos corpos em nossa cultura, bem como enfatizar a abertura para significações diversas – e, por vezes, bastante singulares – do que contará como valor fálico no percurso de um sujeito, operação que nem sempre segue as normas do discurso.

É nesse mesmo sentido que Jane Gallop (1982) nos convida a considerar que não é possível responder à pergunta sobre a razão para o privilégio do falo de maneira conciliadora, isto é, a eleição do falo como elemento ordenador da subjetividade não encontra nenhum porquê capaz de apaziguar a interrogação sobre sua centralidade – não apenas na psicanálise como também na cultura. Segundo a autora, não somos capazes de apresentar nenhum motivo suficientemente convincente para ter sido o falo, e não qualquer outra parte do corpo, o elemento escolhido para operar como significante do desejo, e isso é um reflexo da própria arbitrariedade de sua incidência – com a qual, no entanto, cada um terá de se haver em seu percurso, pois apenas a denúncia de tal arbitrariedade, como mostra Gallop, não nos dispensa de seus efeitos na subjetividade.

Seja como for, o que Freud recolhe da experiência analítica a partir das investigações sexuais infantis é que a subjetivação do falo se dá, inicialmente, a partir de um ter ou não ter: “A subjetivação do pênis significa que ele assume uma significação, e este fato faz dele o falo” (Miller, 1991-92/2002, p. 153, tradução nossa). É nessa medida que substituímos o nome do órgão pelo falo, que já não nomeia apenas o órgão, mas destaca também seu valor como significante, a propósito do qual sempre podemos perguntar qual significação ele engendra.²¹

²⁰ Expondo a estrutura de ficção dessa versão da masculinidade, Lacan ainda observa que o pênis por si só não é mais ameaçado do que um braço ou uma perna; o que o torna relevante é a função que ele assume num discurso, convocado a desempenhar o papel de significante da falta (Lacan, 1957-58/1999, p. 495).

²¹ Foi justamente esse o ponto que interessou à antropóloga estadunidense Gayle Rubin (1975/2017) em seu ensaio “Tráfico de mulheres: notas para uma economia política do sexo”. Fazendo um entrelaçamento entre os trabalhos de Freud, Lacan e Lévi-Strauss, Rubin buscou entender a reprodução

Ainda hoje, encontramos em nossa cultura um “tenho” particular, especial, que recai sobre o pênis. Esse “tenho”, característico da subjetivação masculina do órgão, inscreve-se por meio de uma pretensa superioridade em comparação com o “não tenho” (Miller, 1991-92/2002, p. 154). É uma superioridade de proprietário, que, por estar permanentemente ameaçado de ser desprovido de seus bens, tem sempre algo de medroso.

Ao se comparar, o proprietário começa por constatar que há aquelas que “têm menos que ele”, que “não têm nada”,²² mas também existe aquele “que tem mais”, o “proprietário supremo a quem chamamos pai”, o que faz do sujeito um proprietário “humilde e zeloso” (Miller, 1991-92/2002, p. 154, tradução nossa). Trata-se, aí, de um modo de subjetivação do falo marcado por uma “superioridade ameaçada”: a posse é assombrada pelo risco de ser perdida. A angústia de castração comparece, portanto, como contrapartida dos privilégios simbólicos que a presença do órgão fálico confere a um homem no laço social, pela sensação de estar ameaçado de perder o seu pequeno ter – o qual, no entanto, não é lá grande coisa.

É nesse sentido que podemos conceber a dimensão cômica da virilidade nos homens, frequentemente construída em torno da ocultação de sua castração, da negação de sua falta fálica²³ – que se torna, de uma perspectiva masculina, atribuída ao feminino. Se o pano de fundo trágico da relação do sujeito ao sexo assinala que a castração ou a falta fálica [(-φ)] afeta qualquer um que se inscreva na linguagem, a virilidade, por sua vez, parece se construir em torno da negação do menos-phi, ostentando um semblante de quem desafia a ameaça de castração que no entanto o assola. A virilidade seria, assim, uma tentativa de negar ou ocultar a presença do menos-phi por meio da sustentação de um semblante da potência que desconheceria a castração. No entanto, o cômico indica que essa tentativa sempre apresenta

do “sistema sexo/gênero” a partir da noção lacaniana de falo, que permitiria situar as diferenças de valor atribuídas a meninos e meninas a partir da leitura simbólica de seus genitais pela cultura, que as/os convoca a ocuparem lugares específicos e diferenciados nas trocas sociais a partir do eixo falo-castração.

²² Somando-se às inúmeras críticas feministas a essa perspectiva herdada da obra de Freud, como as que encontramos em Simone de Beauvoir e em Karen Horney, o percurso de Lacan também permitiu relativizar a lógica fálica de leitura dos corpos que os distribuía entre a posse masculina e a falta feminina. É isso que está em jogo na afirmação do psicanalista de que “não falta nada na mulher” (Lacan, 1962-63/2005, p. 200), bem como em sua formulação do não-todo, que convida a pensar o feminino como uma positividade, um gozo suplementar ao falo, e não como um déficit em relação ao masculino.

²³ Podemos encontrar antecedentes dessa perspectiva no livro *Male subjectivity at the margins*, de Kaja Silverman (1992), historiadora da arte e teórica *queer* estadunidense que, debruçando-se sobre textos de Freud e Lacan, considera que a masculinidade normativa – aqui referida por nós como virilidade – seria constituída pela negação da castração masculina. Em outro trabalho, buscamos explorar um caminho semelhante, por meio da hipótese de que as estruturas normativas da cis-heterossexualidade operam no sentido de ocultar a castração dos homens, ao sustentarem arranjos de gênero e sexualidade pautados por um ideal de virilidade que nunca se realiza plenamente em um sujeito (Lima, 2020).

suas falhas, pois eventualmente o sujeito deixará aparecer, nas brechas de sua ostentação fálica, o menos-phi da castração, tornando risíveis as pretensões de mestria da virilidade.

Assim, diante das ressonâncias trágicas do furo estrutural que se apresenta no núcleo da sexualidade (como discutiremos na seção 1.4), as saídas fálicas que encontramos – a exemplo das identificações de gênero na comédia dos sexos – sempre guardarão um aspecto cômico, que consiste justamente na encenação de formas possíveis de driblar os impasses do real. Mas, se essas saídas fálicas são motivo de riso, é porque, a um só tempo, elas tanto contornam quanto falham em contornar os impasses da sexualidade, pois o uso dos semblantes no jogo fálico permite a um sujeito evitar, em princípio, o encontro com o furo no real, mas não impede esse furo de insistir e retornar aqui e ali, apontando para os limites dessa evitação. É em virtude disso que a angústia de castração se apresenta nos homens por meio da suposição neurótica de que seu órgão estaria ameaçado de ser castrado pelo Outro, suposição em função da qual seria preciso desafiar essa ameaça por meio da ostentação dos semblantes da virilidade.

Se o cômico se apresenta pelo desvelamento da estrutura de semblante do falo, revelando o menos-phi no avesso da ostentação fálica, a virilidade se torna cômica porque, mesmo buscando negar a castração, ela sempre acaba por deixar aparecer, em algum ponto, a falta fálica que a fundamenta. Mas o enredo da virilidade, no qual transparece o $(-\phi)$, é cômico para quem lhe assiste com distância; para um homem identificado com esse drama, a ameaça de castração é vivida em sua dimensão trágica, pela recusa do menos-phi que orienta a construção de sua masculinidade. Nesse ponto, uma análise pode permitir modificar a relação de um sujeito com o menos-phi, dissolvendo a angústia de castração por meio da assunção de sua falta fálica, que pode inclusive lhe franquear, de maneira contingente, o acesso a um Outro gozo, mais além do falo e de seu engodo viril, como veremos no capítulo 4.

*

1.4. Para além do trágico: o cômico na releitura lacaniana do falo

A psicanálise freudiana ficou conhecida por destacar o estatuto trágico do corpo, a partir da afirmação de que “a anatomia é o destino” (Freud, 1924/2018, p. 252). Ainda que seja preciso considerar que essa afirmação constitui, já em Freud, a paródia de uma frase de Napoleão Bonaparte, segundo a qual “a política é o destino”²⁴, as consequências psíquicas da distinção

²⁴ Ao retomar essa afirmação de Napoleão, que indicava que “a política ocupa para o homem moderno o lugar que a tragédia ocupava para o homem antigo” (Iannini & Tavares, 2018, p. 256), a colocação de Freud nos permitiria evidenciar a articulação entre a dimensão trágica e a dimensão política implicadas

anatômica, para o fundador da psicanálise, parecem se inscrever de maneira bastante duradoura no psiquismo, a partir desse acidente de percurso constituído pelo encontro com a diferença no corpo do outro. Tal diferença daria o material para a construção das teorias sexuais infantis – o menino ameaçado e a menina invejosa –, as quais se refletiriam no apego fálico que demarca os limites da análise freudiana: por um lado, a recusa da posição passiva nos homens e, por outro, o *Penisneid* nas mulheres (Freud, 1937/2017).

Diante do trágico rochedo da castração em que teriam encalhado os neuróticos de Freud, Lacan (1957-58/1999) propõe retornar ao problema do falo a partir do cômico, em busca de um modo de ir além do rochedo freudiano. Não à toa, o *Seminário 5*, em que se formaliza o lugar do falo como significante na metáfora paterna, é inaugurado com uma ampla discussão em torno do chiste (*Witz*). Ao conceber a ameaça e a nostalgia da falta-a-ter – componentes da trágica historinha freudiana, que discutiremos adiante – como duas formas cômicas ligadas ao engodo do falo, o psicanalista francês sugere, em seu escrito “A significação do falo”, que o verdadeiro trágico nessa história não é ter ou não ter o pênis, mas sim o impasse estrutural da sexualidade a partir do encontro faltoso com o sexo: ao afirmar que haveria um “desconcerto não contingente, porém essencial” na sexualidade humana, a assunção do sexo se torna assombrada por uma “antinomia interna” (Lacan, 1958/1998b, p. 692), de modo que não há harmonia possível no terreno do sexo.

Não por acaso, Lacan inicia seu escrito de 1958 recapitulando a querela dos anos 1920 que envolveu, entre outros, Ernest Jones, Karen Horney e Hélène Deutsch, os quais recusavam, cada um à sua maneira, algum aspecto da teoria freudiana do falo em função da dimensão masculinista a ela atribuída (Costa & Bonfim, 2014). Contrapondo-se à esperança desses autores, bem como de alguns pós-freudianos como Michael Balint, de deixar de lado o falo e o complexo de castração em favor do ideal de um amor genital e heterossexual, Lacan resgata o falo como um ponto antidesenvolvimentista no coração da subjetividade. Para além do engodo imaginário correlativo ao órgão masculino, o que está em jogo no falo é o que o psicanalista abordaria, mais tarde, como a demarcação de um “impasse sexual”, que secreta as ficções – a exemplo de ter ou não ter o órgão – que virão racionalizar o impossível – a falha na sexualidade – de onde esse impasse provém (Lacan, 1974/2003).

na consideração do corpo e da anatomia, sugerida, mas não desdobrada na paródia freudiana. Não à toa, “o trágico retorna no político, assim como o político retorna no sexual”.

Assim, tomando o falo como significante de uma falta, estabeleçamos, portanto, que o falocentrismo, enquanto dispositivo cultural que visa equacionar falo, pênis e poder, só pode ser o nome de uma fraude, uma falácia ou um engodo que organiza de modo mais ou menos geral nossas partilhas sexuadas no Ocidente. O próprio Lacan, em sua obra mais tardia, afirmaria que o falo é um semblante (Lacan, 1971/2009), isto é, uma aparência, um parecer, que vela um nada; ou ainda um logro, uma isca que fiska o sujeito (Lacan, 1972/2003), introduzindo-o nesse erro comum do discurso que consiste em (con)fundir falo e pênis (Lacan, 1971-72/2011). O que não significa que tal articulação seja uma prescrição da psicanálise, mas sim que a encontramos no cotidiano de nossa prática: “me parece, realmente, grotesco imaginar, esse falo, no órgão macho! Entretanto, é exatamente assim que, no fato que revela a experiência analítica, ele é imaginado” (Lacan, 1973-74/2016, p. 255). Assim enunciada, a articulação entre falo e pênis não passa de uma operação grotesca do neurótico.

Vale observar que muitas vezes é parte da operação de uma análise *produzir* essa separação, esse descolamento entre falo e pênis, permitindo a um sujeito aceder ao fato de que, enquanto o pênis é um órgão imaginário, condensador de gozo, o falo diz respeito à posição subjetiva que cada um assume com seu corpo em relação aos modos de satisfação pulsional: entre o ter e o ser o falo no campo das identificações, mas também entre o gozo fálico e o gozo não-todo fálico no campo das posições sexuadas, que não dependem da presença ou da ausência do pênis para se estabelecerem – embora frequentemente se articulem a ele em nossa cultura.

É por meio dessa perspectiva que podemos hoje retornar às teorias sexuais infantis descritas por Freud (1925/2018) tal como recolhidas de sua experiência clínica. Guiados pela incidência da leitura lacaniana, podemos considerar que o pano de fundo para a construção das teorias sexuais da criança é o fato de esta não dispor de uma programação simbólica ou biológica *a priori* que lhe diga o que é ter um corpo, que ligue naturalmente um sexo a outro ou que inscreva a diferença sexual no inconsciente. No lugar desse vazio, cada criança introduz suas teorias sexuais infantis, das quais Freud (1925/2018) recolhe pelo menos duas versões paradigmáticas. Essas duas versões – a ameaça de castração do lado do menino e a inveja do pênis do lado da menina – serão por nós consideradas como duas ficções, dois modos de engano da criança freudiana relativos à incidência simbólica da castração e suas ressonâncias no imaginário corporal.

Ao abordar essa constelação psíquica de elementos heterogêneos e conflitantes que constituem a sexualidade infantil, Freud (1925/2018) destaca o papel da distinção anatômica a

partir do pressuposto de que o genital masculino entra num regime de visibilidade próprio às teorias sexuais infantis. Afinal, além dos atributos de gênero que recobrem os corpos, a presença ou ausência do genital masculino é uma das principais qualidades visíveis que permitem distinguir um corpo dito de menino de um corpo dito de menina, principalmente nos primeiros meses de vida, já que, na infância, os corpos não são ainda marcados nem mesmo pelos caracteres sexuais ditos “secundários”, como os seios ou a barba. Em certo sentido, não há nada mais parecido com um corpo de menina do que um corpo de menino, exceto por uma “pequena diferença”, essa “mínima diferença” anatômica – “ter ou não ter um pênis de um centímetro e meio no momento do nascimento” (Preciado, 2008/2018, p. 77) – que fundamenta o falocentrismo da cultura e, nela, o lugar decisivo que é atribuído ao significante fálico enquanto chave de repartição binária dos corpos.

Dessa forma, nas ficções do menino freudiano, encontraríamos a crença de que todos os seres animados têm um pênis, isto é, a suposição de que todos esses seres teriam um corpo como o dele próprio, sob a rubrica do “primado universal do falo”. Isso significa que não existe no inconsciente uma inscrição natural de que haveria corpos com pênis e corpos com vaginas, tampouco a inscrição de que haveria corpos com anatomias que não cabem nesse binário normativo. Diante do encontro com a diferença encarnada para ele pelo genital feminino, o menino se sente, então, ameaçado de perder seu pequeno pênis após constatar a possibilidade da ausência de falo em um corpo humano (Freud, 1925/2018). Quando percebe que a menina não é dotada de um órgão como o dele, sua resposta inicial é ver seu próprio pênis, no qual ele supõe um falo, como passível de ser perdido. O menino cai, assim, sob o peso do complexo de castração, uma vez ameaçado de perder aquilo que acredita ser o membro mais valioso de seu corpo.

A título de exemplo, quando o Homem dos Lobos passa um tempo de sua infância observando as meninas, longe de garantir-se com um “*Elas são elas e eu sou eu*”, essa abordagem é, para ele, “correlativa do risco de ser feminizado” (Miller, 1987-88/2019, p. 194, tradução nossa), de modo que o sujeito viverá, doravante, sob a sombra dessa ameaça. Ainda que essa construção possa parecer uma extravagância das crianças, ela não deixa de encontrar importantes ressonâncias ao longo da vida de um sujeito. Afinal, a partir do momento em que o menino freudiano se dá conta de que existem meninas, isto é, seres que não têm falo, a sua posição masculina já não está assegurada; ele passará a se ver como alguém ameaçado, a todo o tempo, de poder não ser um homem – o que reverbera nas tantas (e tão cômicas) tentativas dos homens de dar provas ao Outro de sua masculinidade, jamais garantida de modo definitivo.

Nas ficções da menina, por sua vez, ao comparar seu clitóris com o que imagina ser o grande falo dos meninos, ela se vê em desvantagem e, por isso, torna-se invejosa da posse fálica dos rapazes. Ela levantaria a hipótese de que teve um falo e o perdeu, ou então que a mãe, por ser igualmente desprovida de falo, não lhe teria dado um órgão como o masculino (Freud, 1925/2018). Parte da polêmica quanto à sexualidade feminina na obra de Freud se concentra, então, neste ponto: a menininha ficaria eternamente vinculada a uma aspiração por um pênis como aquele que ela vê no corpo dos meninos. Cumpre observar, todavia, o lugar enganoso da visão nessas teorias sexuais da criança freudiana. De forma alguma se trata aqui de uma objetividade dos órgãos genitais humanos. Antes, o que está em jogo é aquilo que a criança supõe fazer parte daquilo que ela enxerga no corpo do outro. Dessa maneira, é o menino que se vê ameaçado, após imaginar que o corpo feminino seria uma imagem da castração; e é a menina que se supõe em falta, após imaginar que o corpo masculino seria dotado de uma plenitude perdida ou inalcançável para ela. A própria visão é parasitada pela fantasia infantil, é uma percepção saturada de afeto.

Primeiramente, então, cabe constatar que Freud não inventa o arranjo que ele descreve. Pelo contrário, seu empreendimento foi o de transcrever, com os recursos que detinha, e sem deixar de ser um homem de seu tempo, as ficções infantis nas quais as crianças se enredavam e que permaneciam fixadas em seu inconsciente. Depois disso, tanto a obra de Lacan quanto os trabalhos de uma série de importantes autoras feministas, a exemplo de Karen Horney, Simone de Beauvoir, Gayle Rubin, Luce Irigaray e Judith Butler, permitiram evidenciar o quanto essas ficções da criança não eram meras construções psicológicas individuais, mas respondiam a toda uma ordenação social e simbólica que dá uma importância central ao falo nos processos de subjetivação e distribui seu estatuto de maneira diferencial entre meninos e meninas (em acordo com a própria perspectiva freudiana de que a psicologia individual é sempre, também, psicologia social). Mas mesmo Freud, se percorrermos seus textos clínicos dos anos 1930 (a exemplo de “A análise finita e a infinita”, de 1937), parecia encarar a análise como um processo de tentar desfazer as fixações infantis ligadas à ameaça de castração nos homens e à inveja do pênis nas mulheres (o que não o impediu de ser misógino em outros pontos de sua obra).

Diante desse cenário, podemos conceber que a ameaça da perda e a nostalgia ou a inveja do pênis constituem duas formas diferentes de dar corpo a um engodo, dois modos diferentes de se deixar físgar por um engano ligado ao órgão fálico, que dá uma roupagem imaginária à função simbólica da castração. Ao contrário de situar os homens como confortáveis detentores do poder, enquanto apenas as mulheres estariam desfavorecidas, na teoria freudiana, ambos os

desfechos – masculino e feminino – são infelizes. Ambos têm a ver com o que cada um supõe, à sua maneira, que interessa ao Outro, isto é, com aquilo que cada um imagina como desejável: de um lado, o falo que eu (suponho que) tenho e que o Outro quer me roubar; do outro lado, o falo que eu (suponho que) não tenho e ansiaria por ter. Com a ameaça e a nostalgia, trata-se, então, de duas versões paradigmáticas da teorização infantil da criança em torno do pênis como órgão fálico que orienta o desejo e significantiza o gozo.

Vale observar que o próprio Freud (1924/2018, p. 254) estava atento à relatividade do arranjo em questão: “não quero afirmar que essa tipicidade seja a única possível”. Nesse sentido, o psicanalista não visava necessariamente reforçar esse arranjo; pelo contrário, a criança freudiana parece operar não tanto como um modelo para toda subjetivação, mas, antes, como um paradigma do impasse sexual. Ou seja, não se trata de sustentar que toda criança necessariamente passa pela criação dessas mesmas ficções; o ponto a reter é que a sexualidade humana é estruturalmente desprogramada, de modo que o encontro faltoso com o sexo – particularmente pela falha em sua dimensão genital – inscreve um ponto de furo com o qual cada ser falante terá de se haver.

Nesse sentido, ao não permanecer no engodo relativo ao pênis, a obra de Lacan permite ir além do trágico freudiano, que se manteve ligado em grande medida à dimensão imaginária da distinção anatômica entre os sexos. Diante disso, Lacan retoma o primado trágico do falo em Freud tanto lhe reconhecendo sua dimensão simbólica como um significante quanto resgatando os aspectos cômicos do órgão, assim relativizando – embora não anulando – a importância da anatomia na subjetivação. Mas, ao fazê-lo, ele restitui o verdadeiro trágico na sexualidade humana, a saber, seu ponto de impasse, de fracasso estrutural, mediante o qual o cômico se coloca como saída ética possível numa experiência de análise – como veremos nos próximos capítulos –, ao mesmo tempo que opera também como categoria de leitura para situarmos as contingências e os desencontros que envolvem nossa vida amorosa.

*

1.5. Virilidade e degradação do objeto: a significação do falo na vida amorosa dos homens

Quando pensamos na vida amorosa dos homens, talvez nenhum traço defina a virilidade de maneira mais imediata do que a degradação do objeto sexual. Comumente, essa degradação coexiste, nos homens, com a divisão de seu objeto em dois: um para amar, outro para desejar. Esse arranjo não passou despercebido a Freud (1912/2018, p. 142), que, na segunda de suas três “Contribuições para a psicologia da vida amorosa”, intitulada “Sobre a mais geral degradação

da vida amorosa”, refere-se à divisão dos homens que, ali, onde amam, não podem desejar e, ali, onde desejam, não podem amar – divisão que pode assumir formas as mais diversas. Para investigá-la, tomaremos aqui como paradigma a clássica distribuição das mulheres feita pelos homens cis-heterossexuais entre a figura da “santa” (isto é, mulheres supostamente puras, idealizadas, amadas segundo o modelo da mãe, mais conformes aos ideais da família etc.) e a figura da “puta” (no alemão freudiano, a “*Dirne*”), forma de nomear uma mulher de sexualidade mais liberada, uma mulher degradada, com quem os elementos abjetos e subversivos do desejo sexual podem aparecer.

Vale salientar aqui que o termo alemão “*Dirne*” significa, em linguagem corriqueira, “prostituta”, mas tem uma ampla gama de sentidos que excedem a versão mais literal de uma mulher que cobra por seu trabalho sexual. Trata-se, também, das mulheres que, no contexto europeu do século XIX, buscavam uma sexualidade mais livre, em contraponto ao ideal da mulher burguesa casada e mãe, fato que produzia, ao mesmo tempo, uma atração e uma condenação de sua posição na sociedade (Iannini & Tavares, 2018). Caberia observar um interessante paralelo com a frequente atribuição, no Brasil do século XXI, do adjetivo “puta” – entre tantos outros termos com essa mesma conotação, como “vadia”, “cachorra”, “vagabunda”, “piranha” etc. – a mulheres que exercem, mesmo hoje, algo dessa sexualidade mais liberada, que não se deixa reger inteiramente pelas normas sociais que buscam constrangê-las aos ideais do casamento, da monogamia e da submissão ao universo masculino.

Freud (1912/2018) retratará essa divisão ao problema da ligação incestuosa do menino com a mãe na experiência edípica, dentro da matriz heterossexual. O psicanalista parte da existência de duas correntes na vida amorosa, a saber, a corrente terna e a corrente sensual, que estariam ambas, a princípio, ligadas à figura materna na experiência infantil. O bebê freudiano amaria sua mãe tanto no sentido da ternura quanto no da sensualidade, e a barreira do incesto viria interditar a livre aparição da sensualidade diante da mãe, autorizando aí somente a dimensão da ternura. Tal interdição introduziria uma linha de fratura entre essas correntes na vida amorosa do menino, de modo que a ternura ficaria ligada ao campo idealizado e respeitado do materno, ao passo que a sensualidade, que contém os elementos mais degradados e abjetos do sexual, estaria reservado para mulheres que não remetam à mãe. Na leitura freudiana, o fenômeno da impotência psíquica nos homens se daria, então, quando estes se veem diante de um objeto sexual portador de um traço que os remete à mãe idealizada e proibida, fato que produz a impotência como forma de recuar frente à transgressão iminente da barreira do incesto.

Esta seria, portanto, a função da degradação do objeto sexual na vida amorosa dos homens: na medida em que a barreira do incesto proíbe a expressão da sensualidade dirigida à mãe, no momento em que o sujeito se aproxima de um objeto amoroso, que, na perspectiva do Édipo, seria inclusive escolhido como substituto da própria mãe, ele precisa degradar esse objeto para se certificar de que não está diante do objeto materno idealizado. A degradação viria, assim, afastar a possibilidade de que esse objeto se pareça demais com a mãe idealizada. Na leitura de Freud, esse seria um recurso precário dos homens para combaterem o risco da impotência psíquica, consequência de sua obediência à interdição do incesto que convive com restos de investimento pulsional não abandonados na mãe e na irmã. Acentuamos, nesse ponto, a dimensão cômica presente nesse arranjo, não diretamente enfatizada por Freud, mas evidenciada pela precariedade dessa estratégia que frequentemente falha, reconduzindo um homem à impotência psíquica da qual buscava se proteger.

Partindo desse arranjo freudiano da virilidade na vida amorosa dos homens, gostaríamos aqui de indicar uma primeira²⁵ releitura lacaniana dessa problemática a partir da lógica fálica da vida amorosa. Enquanto Freud abordou a degradação da vida amorosa por meio de uma decifração edípica (em que a degradação do objeto tem a ver com uma submissão amorosa à mãe idealizada, de modo que o respeito à proibição do incesto produz a divisão do objeto amoroso), Lacan retornará pontualmente a esse tema em “A significação do falo” por meio da lógica da castração, sem referência ao Édipo. Nesse sentido, o escrito lacaniano de 1958 suplementa as três *Contribuições para a psicologia da vida amorosa* de Freud²⁶ (Miller, 1989/2010b). Essa posição sugere que o falo na psicanálise é, para além de um vetor da dominação social, um significante que organiza a vida amorosa dos seres falantes – e que teria efeitos diferentes a cada vez para os seres subjetivados como homens e como mulheres. Recortamos aqui o parágrafo do escrito lacaniano em que o psicanalista aborda a significação do falo na vida amorosa dos homens:

Se de fato sucede ao homem satisfazer sua demanda de amor na relação com a mulher, na medida em que o significante do falo realmente a constitui como dando no amor aquilo que ela não tem, inversamente seu próprio desejo do falo faz surgir seu significante, em sua divergência

²⁵ Como veremos no capítulo 4, a partir dos relatos de passe de Jésus Santiago, seria possível realizar uma segunda releitura lacaniana da degradação do objeto amoroso a partir da lógica da fantasia, na qual a função da degradação do objeto sexual, ao contrário de afastar um traço materno, busca certificar que o próprio sujeito esteja distanciado da possibilidade de ocupar essa posição de objeto. Posição que, no entanto, ele já ocupou diante de um Outro em sua ereção de vivente e que permanece marcada em sua fantasia fundamental, matriz que dá a chave para as repetições de sua vida amorosa.

²⁶ Trata-se de um conjunto de três textos: “Sobre um tipo particular de escolha de objeto nos homens” (1910), “Sobre a mais geral degradação da vida amorosa” (1912) e “O tabu da virgindade” (1918).

remanescente, dirigido a “uma outra mulher”, que pode significar esse falo de diversas maneiras, quer como virgem, quer como prostituta (Lacan, 1958/1998b, p. 702).

Segundo Miller (1994-95/2005, p. 141), Lacan teria produzido, nesse momento de seu ensino, uma “retranscrição” da libido freudiana por meio da noção de falo: a significação do falo transpõe a teoria freudiana do que é o investimento libidinal em um objeto. Para Lacan, o objeto investido na vida amorosa se torna aquele que assumiu a significação do falo para um sujeito. Dito de outro modo, o falo enquanto significante do desejo é o que, para cada sujeito, investirá um determinado objeto – a exemplo do valor de falo que um filho pode (ou não) assumir para uma mãe. Cumpre constatar aqui que a proposta de leitura de Miller (1994-95/2005) avança em relação ao escrito lacaniano: enquanto, no texto de 1958, Lacan se debruça particularmente sobre o lugar do falo no campo das identificações (“de que modo eu me situo, qual é meu lugar em relação ao Outro?”), pensando-as em termos de ter ou ser na ostentação viril ou na mascarada feminina, a construção milleriana, por sua vez, enfatiza o lugar do falo nas escolhas de objeto (“de que modo eu escolho meus parceiros? Qual valor eu dou aos meus objetos?”).

Ao fazê-lo, Miller (1989/2010b) nos lembra que, desde Freud, a significação é tomada como a atribuição de um valor: damos maior ou menor valor aos nossos objetos amorosos, a exemplo da superestimação e do rebaixamento. Nesse sentido, trata-se de um valor sexual: a *Sexualwert* leva a uma *Bedeutung*, isto é, a uma significação fálica conferida a um objeto. Vale observar que o termo alemão “*Bedeutung*” tem não somente a acepção semântica de significação ou de referente, mas também de importância ou relevância (“qual a importância ou a relevância que um objeto adquire para mim?”, como dizemos, aliás, em português, “isso significa muito para mim”, por exemplo). Essa perspectiva nos abrirá para uma dupla significação do falo na vida amorosa: ao atribuímos o valor de falo a um objeto, podemos determiná-lo como um “*phi* positivo” (ϕ) ou como um “menos-*phi*” ($-\phi$), manobra que permitirá compreender o texto de Lacan como uma (quarta) contribuição à psicologia da vida amorosa inaugurada por Freud, ao reler a lógica da vida amorosa à luz do falo como um significante.

Para Miller (1989/2010b), o que justifica considerar “A significação do falo” como essa quarta contribuição é precisamente o fato de Lacan retomar, nas últimas páginas de seu escrito, a vida amorosa dos seres humanos em termos de convergência e divergência pulsional, à maneira do raciocínio freudiano. Retomando a leitura lacaniana a partir de um esquema que toma como base a comédia cis-heterossexual (e veremos adiante de que modo a lógica desse esquema pode exceder os arranjos da heterossexualidade), Miller (1994-95/2005) observará

Por sua vez, a M^2 , como a “puta”, é comumente materializada pela figura de uma outra mulher que encarne o resgate dessa liberdade perdida, ao se apresentar, no olhar desse homem, de forma mais permeável ao desejo, restituindo algo da sua virilidade ao resgatar a significação fálica positiva (ϕ), mas precisando ser depreciada pelo sujeito como modo de assegurar que não está com a mãe (idealizada e proibida como objeto de desejo). A raiz lógica da infidelidade masculina estaria precisamente nessa disjunção, nesse desdobramento do objeto amoroso, do homem situado entre duas mulheres, que, para Lacan, é testemunha da frequente dificuldade dos homens em suportar algo da castração, que é condição para consentir com a experiência do amor.

Na obra freudiana, por sua vez, esse cenário da divisão masculina se deveria ao respeito dos homens à proibição do incesto, que faria com que não se pudesse desejar a mãe, mantendo-a no lugar do amor idealizado, separada da dimensão “suja” e abjeta, por assim dizer, do erotismo. Para se assegurarem de que estão respeitando a barreira do incesto, os homens recorreriam à degradação de seu objeto sexual a fim de preservarem, intacto e à distância, o amor materno idealizado (Freud, 1912/2018).

Nesse ponto, vale ressaltar a importância de levarmos em conta as peculiaridades do que a antropóloga argentina Rita Segato (2013/2021) chamou de “Édipo negro” no contexto brasileiro, marcado, desde o período colonial até os dias de hoje, pela delegação dos cuidados dos bebês de famílias brancas a amas de leite ou babás negras, dimensão frequentemente elidida das discussões clássicas quanto ao Édipo na psicanálise.²⁹ Desdobrando a contribuição de Segato, podemos nos perguntar em que medida o desejo – proibido quando dirigido à mãe idealizada – poderia se ligar às cuidadoras negras e com elas se expressar mais livremente, vinculando o esquema da degradação do objeto sexual às hierarquias sociais que autorizam a tomada de mulheres negras – representantes aqui da diferença em relação à mãe branca – como objeto degradado.

Na vida amorosa dos homens brancos, essa problemática pode se expressar pela distinção racista, herdada do período colonial, mas ainda hoje atuante, entre as “brancas para casar” e as “mulatas para fornicar”³⁰, tal como indica Bonfim (2021, p. 210): “o detalhe da cor

²⁹ Gonzalez (1980/2020) também discute a presença da “mãe preta” na cultura brasileira, referindo-se às cuidadoras negras que ficam encarregadas do exercício da função materna nas famílias brancas, mas enfatizando a dimensão do cuidado particularizado e da transmissão da língua materna efetuada pela mãe preta mais do que a dimensão da sensualidade dessa figura que é abordada por Segato (2013/2021).

³⁰ Essa distinção compõe um ditado racista do Brasil colonial documentado por Gilberto Freyre: “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Em sua tese de doutorado em ciências sociais,

da pele se destaca para alguns homens brancos como causa de desejo, como um traço isolado, cristalizado na fantasia de que as mulheres negras são hipersexualizadas e servem para atender aos desejos sexuais dos homens”. A esse respeito, encontramos na obra da filósofa brasileira Lélia Gonzalez (1980/2020, p. 86) uma história breve, mas “muito reveladora”, que atesta essa forma de divisão racializada do objeto. Trata-se de uma história sobre homens brancos jovens que, tendo tido iniciação e prática sexuais “com as crioulas”, sofriam de impotência psíquica no momento da cópula com a esposa branca. Nessa forma de divisão, a mulher branca vem como substituta do objeto materno idealizado, que só pode ser alvo de amor, mas não de desejo (pelo respeito à proibição do incesto), ao passo que as mulheres negras podem ser desejadas, pois marcadas pelo rebaixamento que permite a entrada do sexual:

Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada para “logo apresentar os documentos” (Gonzalez, 1980/2020, p. 86).

Por sua vez, dentro da obra freudiana, é interessante constatar, no caso do Homem dos Lobos, que a degradação do objeto na sua vida amorosa se estabelece a partir da imagem que o pequeno Sergei Pankejeff extrai da observação de sua babá em posição ajoelhada, esfregando o chão, com as nádegas em projeção (Freud, 1917/1996, p. 100). Degradação marcada, portanto, pela posição corporal por ela ocupada nessa cena (que replica a posição da mãe na cena primária), mas também atravessada, certamente, por sua posição social como babá de uma família russa abastada.³¹ Acreditamos que esse debate possa servir como matriz para pensarmos o investimento libidinal que atravessa certas hierarquias sociais, em que sujeitos em situação de privilégio (por exemplo, homens que se ancoram aos semblantes da branquitude, da cisgeneridade e/ou da heterossexualidade) se autorizam a tomar pessoas em posições subalternizadas como objetos de desejo sexual, sem reconhecê-las como dignas de amor, restringindo-as à dimensão abjeta da sexualidade que estaria fora do registro dos ideais, obedecendo, assim, à divisão que Freud recolhe entre a relação idealizada com a mãe e a dimensão rebaixada do erotismo que não poderia aparecer diante dela.

Pacheco (2008) parte desse mesmo ditado para discutir algumas de suas ressonâncias contemporâneas para a solidão amorosa e afetiva de mulheres negras em Salvador.

³¹ Para uma interessante discussão sobre as babás na psicanálise, recomendamos o trabalho da antropóloga Mariza Corrêa (2007), que observa que, no Brasil (e nos trabalhos sobre as babás no contexto brasileiro), discute-se o fato de que “as babás/criadas eram, às vezes, objeto do desejo dos patrões – mas nunca se menciona a possibilidade de sedução de crianças” (p. 79).

Indo além do Édipo freudiano ao logicizar esse cenário da vida amorosa, a obra de Lacan nos permite conceber que a divisão do objeto amoroso na posição masculina é, para além da relação edípica com a mãe, uma tentativa de resgatar, numa Outra mulher, a significação positiva do falo $[(\phi)]$ que lhe parece ser negativizada na primeira mulher $[(-\phi)]$. Assim, do lado da mulher do amor (M^1), a exemplo de uma esposa ou uma namorada, aloja-se o menos-phi enquanto castração: no corpo dessa primeira mulher, o sujeito não encontra “a imagem do pênis” (Miller, 1994-95/2005, p. 140); pelo contrário, ele “encontra $(-\phi)$ no corpo da mulher” que ama (p. 234).³² Essa alocação do $(-\phi)$ na parceira do amor tem a ver, por um lado, com aquilo que os homens frequentemente supõem estar implicado num relacionamento, a saber, uma perda de gozo (a perda da condição viril do “solteirão”). Por outro lado, podemos articular mais fundamentalmente o menos-phi à dimensão do amor, que pressupõe suportar algo da falta e da castração $[(-\phi)]$; diante disso, o temor de um relacionamento e de suas obrigações ou restrições se torna a roupagem que racionaliza a dificuldade dos homens diante do amor (para além dos semblantes culturais da monogamia).³³

É diante dessa experiência do $(-\phi)$, da qual os homens cotidianamente buscam fugir, que se dá o recurso à outra mulher, a mulher do desejo, que lhes permite restaurar o gozo que sua parceria amorosa (localizada num compromisso ou no casamento) supostamente lhe rouba. Essa outra mulher, M^2 , possibilitaria “restabelecer o ϕ positivo, significação positiva do falo”, uma mulher que, “como tal, valerá como imagem do pênis” (Miller, 1994-95/2005, p. 140), isto é, que lhe dará ora a ilusão de recuperar sua virilidade perdida (pelo encontro com diversas mulheres por meio da infidelidade), ora o acesso a uma dimensão do desejo que se supõe proibida no arranjo idealizado do casamento monogâmico cis-heterossexual. É nessa direção que encontramos o cenário paradigmático do homem cisgênero e heterossexual casado – cuja parceria com a esposa se dá sob o modelo do amor materno idealizado – que se envereda em relações secretas³⁴ com dissidentes de gênero e sexualidade: pessoas trans ou travestis, homens

³² Mais adiante, no capítulo 3, veremos como o menos-phi não se articula necessariamente a uma falta no corpo feminino, mas, mais especialmente, à detumescência do próprio falo como órgão no corpo de um homem, negativizado no ato da cópula.

³³ Para além da relação com a mãe, na lógica do desdobramento do objeto, trata-se do relançamento da busca do desejo em um outro objeto que não aquele que já se acessou e com o qual se presenciou uma queda do véu fálico que orientava a promessa do desejo: aquela mulher (ou aquele homem) não é e nem tem o falo que se procurava. Numa parceria amorosa, diferentemente, é preciso suportar essa verdade da queda do falo, razão pela qual dizemos que, para amar, é preciso consentir com algo da castração.

³⁴ A esse respeito, ver o excelente trabalho de Gómez (2007) que discute as dinâmicas de subordinação e violência nas relações secretas entre homens cis-heterossexuais e dissidentes de gênero e sexualidade.

gays etc. – as quais podem encarnar, eventualmente de maneira mais literal, a busca pela imagem do falo no corpo do outro $[(\phi)]$.

Ainda que essa lógica do desdobramento do objeto seja muito comum em homens – heterossexuais ou homossexuais –, Freud (1912/2018) mesmo nos lembra que a degradação é a tendência “mais universal” da vida amorosa, sem se restringir necessariamente a um gênero específico. Relendo esse arranjo com Lacan, isso significa que essa posição de gozo também pode ser ocupada pelos mais diversos seres falantes, quaisquer que sejam suas identificações de gênero e de sexualidade: homens ou mulheres, cis ou trans, heterossexuais, homossexuais, bissexuais, pansexuais, agêneres ou não-binários etc. O que está em jogo aqui é, mais fundamentalmente, uma modalidade lógica de gozo pela separação entre o amor e o desejo, de modo que essas duas dimensões não possam se misturar num mesmo objeto.

Gostaríamos, ainda, de acrescentar a relevância da dimensão da raça na comédia da vida amorosa a partir de algumas contribuições do psiquiatra martinicano Frantz Fanon (1952/2008), relidas aqui pontualmente com a teoria lacaniana do falo. Ainda que os homens negros possam se encontrar às voltas com o mesmo tipo de divisão do objeto que os homens brancos frequentemente fazem entre amor e desejo, Fanon descreve uma manobra específica de alguns homens negros que se casam com parceiras brancas (e vice-versa: de algumas mulheres negras que se casam com homens brancos) na esperança de alcançarem, por meio do casamento, a brancura que idealizam no parceiro, o que pretensamente lhes daria o reconhecimento de sua humanidade (e de sua distinção em relação às demais pessoas negras) pelo mundo branco.

Trata-se aí da brancura como insígnia fálica $[(\phi)]$ que permitiria a inscrição de um suposto valor sobre a subjetividade negra, marcada por uma menos-valia $[(-\phi)]$ como efeito subjetivo do racismo. Fanon (1952/2008) zomba dessa manobra de buscar a brancura como significação fálica positiva que seria fornecida por um parceiro branco, assinalando seus aspectos (tragi)cômicos e apontando o impossível que a subjaz: mesmo ao se casar com uma pessoa branca, uma pessoa negra ainda falhará em alcançar plenamente a brancura que almeja, pois permanecerá sujeita, em diversos momentos, à condição de subordinação e de inexistência que marca a negritude em um mundo branco, isto é, no universo colonial racista.

Nesse ponto, acreditamos que caberia inclusive reescrever a dialética fálica formulada por Lacan à luz dos modos diferenciais de acesso ao falo que se dão não apenas entre homens e mulheres, mas também entre pessoas brancas e não brancas. É o caso de constatar que a narrativa lacaniana da dialética entre ser e ter o falo, que se formula a partir da perspectiva (não

reconhecida como tal) da branquitude, deveria ser matizada, no contexto brasileiro, a partir do bloqueio de experiências de reconhecimento e das dinâmicas específicas de identificação e de desejo produzidos pela segregação racial em nossa cultura.

A esse respeito, o trabalho da psicanalista Neusa Santos Souza (1983/2021) é exemplar, no que ela discute os efeitos do ideal de embranquecimento – o assujeitamento a um “ideal do ego branco” – na vida amorosa da população negra em ascensão social, seus alcances e suas limitações diante da manutenção de uma sociedade racista e classista como ainda é a brasileira, marcada pela hegemonia da brancura no campo dos ideais. Nessa mesma direção, temos também a produção da psicanalista Isildinha Baptista Nogueira (1998/2021), cujo argumento sobre a significação do corpo negro poderia igualmente se articular a essa releitura dos efeitos subjetivos do racismo a partir da teoria lacaniana do falo: “‘Ser branco’, tanto quanto ‘ser negro’, para além da tonalidade que reveste o corpo dos seres humanos, representam ‘valores’, significados. Para além do branco, está a brancura, e tudo quanto essa condição de branco ‘simbolicamente’ representa para o negro” (p. 149). Nossa sugestão aqui é de que as contribuições de Neusa e de Isildinha, tal como as de Fanon, poderiam ser relidas por meio da teoria lacaniana do falo, na medida em que o acesso ao falo enquanto significante do desejo e enquanto significação de valor é oferecido às pessoas negras quase exclusivamente sob formas violentas, adequando-se aos ideais do mundo branco e/ou incorporando os estereótipos da negritude produzidos pelos brancos (a exemplo da hipersexualização e da hipervirilização).

1.5.2. Clivagem do objeto: o amor se endereça à castração

Se Freud (1912/2018) abordou a divergência presente na vida amorosa dos homens, Lacan (1958/1998b) acrescenta a esse arranjo a dimensão de convergência entre amor e desejo, muito frequente na vida amorosa das mulheres (embora, como veremos, essa convergência também não seja exclusiva ou necessariamente articulada a elas). Vale observar ainda que essa dimensão não está presente em Freud. O psicanalista francês a apresenta em “A significação do falo” afirmando que, assim como na infidelidade que decorre logicamente da estruturação masculina da vida amorosa, “veremos que o mesmo desdobramento é encontrado na mulher, exceto pelo fato de que o Outro do Amor como tal, isto é, enquanto privado daquilo que ele dá, é mal discernido no recuo onde vem substituir o ser do mesmo homem cujos atributos ela tanto

estima” (Lacan, 1958/1998b, p. 702). Miller formaliza esse arranjo da seguinte maneira:

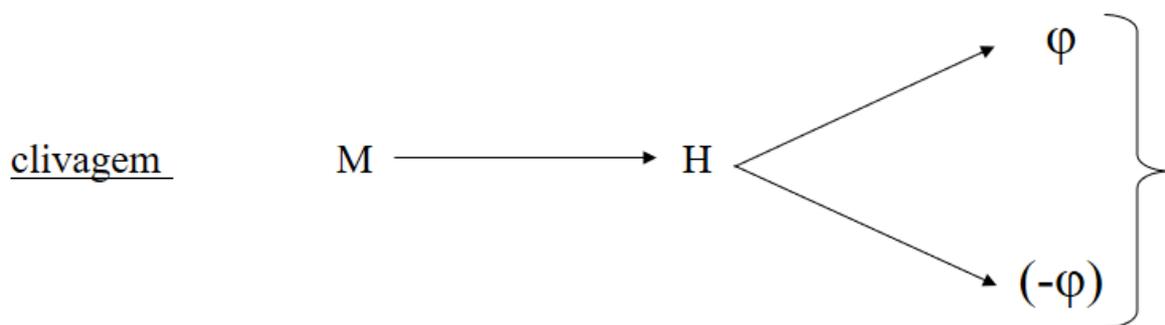


Figura 2. A lógica da clivagem na vida amorosa

Fonte: Adaptada de Miller (1994-95/2005, p. 140)

Enquanto, do lado masculino, temos o desdobramento do objeto em dois, produzindo uma “tendência centrífuga” na vida amorosa (Lacan, 1958/1998b, p. 702), do lado feminino, por sua vez, encontramos a clivagem interna de um mesmo objeto (Miller, 1994-95/2005). Nos dois modos de relação ao falo, há, então, uma falha, um obstáculo à harmonia sexual. Trata-se do fato de que, no esquema cis-heterossexual, uma mulher pode localizar o significante do seu desejo de forma fetichizada no corpo de um homem $[(\phi)]$ – isto é, “a significação do falo como positiva, uma vez que encontra, nele, a imagem do pênis” (Miller, 1994-95/2005, p. 139). No entanto, ela também encontra ali “a significação do falo como negativizada, relacionando-se com a impotência dele, com o que, nele, é gozo castrado” (p. 140), a saber, $(-\phi)$ – que também pode encarnar a dimensão do pênis fora do estado glorioso da ereção.

Comumente nas mulheres heterossexuais, mas não apenas nelas e, inclusive, nem sempre nelas, encontramos uma experiência de gozo a partir da convergência entre amor e desejo em um mesmo objeto. No entanto, esse objeto é clivado internamente: a “infidelidade feminina” muitas vezes se apresenta com relação a um mesmo parceiro: ela encontra “o significante do desejo e do amor no mesmo homem que, no fundo, encontra-se enganado – pobre homem! – por ele próprio” (Miller, 1994-95/2005, p. 235). Enquanto seu desejo pode se dirigir ao parceiro que tem (o falo), seu amor se endereça ao ponto em que esse mesmo parceiro “não tem” (o amor se endereça à castração no parceiro): “de modo mais secreto, a mulher, que aparentemente encontra o significante fetiche no corpo do homem, visa-o, de fato, no ponto $(-\phi)$, ou seja, o pênis não-falo, não no estado glorioso de ereção, é um significante também precioso, uma vez que significa o amor” (Miller, 1994-95/2005, p. 234).

Nessa perspectiva, no arranjo cis-heterossexual, uma parte da angústia masculina quanto ao sexo se deve a esse curioso fato de que, na lógica feminina da clivagem, o homem é enganado por ele mesmo e supõe que a parceira ama um outro, justamente porque quer desconhecer que ele mesmo não é apenas o pretense detentor do falo, mas também o amante castrado (isto é, a parceira ama e deseja diferentes elementos em um mesmo homem). Nesse sentido, o amor pressupõe se haver com um ponto da castração, mais além da significação positiva, fetichizada, do falo: se o desejo procura ϕ , o amor é aquilo que se endereça ao $(-\phi)$ (Miller, 1994-95/2005, p. 233). Trata-se, então, do fato de que o encontro com $(-\phi)$, com esse ponto não-glorioso do falo, é algo que nos convoca para além da dimensão fetichista do gozo, abrindo para a dimensão do amor – o que comumente angustia aqueles que se aferram à dimensão positivada do falo.

Afinal, se o desejo de uma mulher (ou de alguém que assuma uma posição diante do falo que convencionamos chamar de “feminina”) pode eventualmente se dirigir ao falo fetichizado no corpo de um homem, seu amor, todavia, só se endereça à castração, ao ponto em que o Outro não tem: “o amor da mulher, não seu desejo, volta-se para um ser que está para além do encontro do desejo – a saber, o homem enquanto privado do falo, o homem que, precisamente, por sua natureza de ser completo, de ser falante, é castrado” (Lacan, 1958-59/2016, p. 147). É aí que reside uma frequente dificuldade masculina com relação às parcerias amorosas: de um modo geral, os homens supõem ser possível reduzir todo o campo do gozo ao desejo de falo, ao passo que o amor implica acessar algo além dessa pretensa solução universal. O amor exige um mais além da posse fálica, que pressupõe consentir com algo da castração³⁵, e é nesse ponto que o macho se embaraça, uma vez que acreditaria suprir as exigências da sua parceria apenas pela vertente do engodo viril. Por desconhecer essa dimensão não-toda fálica do amor, ele comumente opta pela solução de Don Juan e pela impostura viril que lhe é própria.³⁶

³⁵ “Há afinidades entre o amor e a castração. Por isso, ali é preciso empurrar um pouquinho os homens, que não estão de imediato dispostos à castração. [...] talvez não seja tão cômodo para o homem encarnar o Outro do amor, aquele que está privado” (Miller, 1993-94/2011, p. 241, tradução nossa). Enquanto o Outro do desejo sustenta a posse de atributos viris, o Outro do amor precisa estar privado, precisa suportar a posição do não ter.

³⁶ Cumpre aqui frisar que essa lógica, formalizada a partir do arranjo cis-heterossexual, não é nem exclusivamente nem necessariamente articulada a esse arranjo. Tanto o desdobramento quanto a clivagem do objeto podem ser encontradas nos mais diversos sujeitos, de forma que o que está em jogo é o estilo como cada um opera logicamente em seu modo de gozo com o amor e o desejo, que pode se apresentar seja pela convergência, seja pela divergência entre eles, quaisquer que sejam as identificações e as escolhas de objeto de um sujeito. Acreditamos que essa perspectiva permite, inclusive, superar alguns dos impasses normativos situados por Butler (1990/2015) na abordagem lacaniana das homossexualidades em “A significação do falo”, que acaba por construir uma versão engessada da

Mas, nesse ponto, o desdobramento do objeto nem sempre configura um ponto de incômodo para os homens, já que muitos deles podem aí encontrar um modo de se situarem ao longo de toda a sua vida, até mesmo porque esse arranjo, certamente a serviço da neurose, encontra um forte respaldo na dimensão masculinista da cultura ocidental, que exalta a figura do macho e fornece ferramentas discursivas pelas quais os homens podem manter a figura da mãe – e por vezes da esposa, em substituição a ela – num lugar idealizado, enquanto sustentam paralelamente modalidades de relação com outras mulheres ou outras personagens de seu erotismo que, da sua perspectiva, não caberiam em sua parceria amorosa.

Outros homens, por sua vez, irão se angustiar diante desse funcionamento fazendo dele um sintoma, seja pelo encontro com a impotência psíquica, seja pela sua incapacidade de se abrir à dimensão do amor. Quais seriam as saídas oferecidas pela psicanálise diante desse arranjo? Sabemos que, para Freud (1912/2018, p. 145), o ponto-chave do tratamento residiria em romper o respeito à mãe (à barreira do incesto) e “estar apaziguado com a ideia [*Vorstellung*] do incesto com a mãe ou irmã”, permitindo uma convergência entre amor e desejo que suspenderia – ou ao menos relativizaria – a estratégia da divergência entre ternura e sensualidade. Isso significa tornar possível que, numa relação amorosa, possa entrar também o elemento mais rebaixado do erotismo ou a dimensão abjeta do sexual, desfazendo a ficção de que uma parceria precisaria ser orientada inteiramente pelo campo dos ideais (Mandil, 2017).

Na perspectiva lacaniana dos anos 1950, por sua vez, podemos localizar um giro de leitura que enfatiza a relação idealizada que o sujeito mantém com o Outro materno, de modo que o desdobramento do objeto sexual – por exemplo, no solteirão – articula-se, de maneira mais ou menos discreta, a uma submissão amorosa à mãe, ou seja, ao modelo de amor construído em torno da mãe como personagem que figura o Outro para um sujeito, e cuja falta esse sujeito se dedica a tamponar por sua identificação ao falo materno. Esse arranjo nos fornece um outro ângulo da virilidade cômica, pois, ao mesmo tempo que um sujeito pode se supor viril

homossexualidade masculina e outra da homossexualidade feminina. Na leitura de Lacan (1958/1998, p. 702), a homossexualidade masculina seria caracterizada pela “marca fálica que constitui o desejo”, aproximando-a da dimensão do desdobramento do objeto (sob a égide do gozo fálico), enquanto a homossexualidade feminina estaria marcada pela “vertente da demanda de amor”, mais afim à clivagem do objeto. Mesmo que esse arranjo possa ser encontrado na experiência clínica, sua universalidade é certamente contestável. Ainda que possamos tomar essas versões da homossexualidade em Lacan por sua dimensão paradigmática, buscando drená-las de um valor normativo e sem pretensões de universalização, seria preciso, primeiro, fazer uma crítica dos usos prescritivos desse tipo de modelo na história da psicanálise, ao constituírem figuras universalizantes que engendravam formas *a priori* de (não-)escuta das homossexualidades (Ayouch, 2015). Desse modo, trata-se aqui de dar margem para os arranjos singulares mediante os quais se instalarão as identificações e escolhas de objeto para cada um, fora de toda norma pré-estabelecida para a assunção de uma posição sexuada.

ao degradar as mulheres como objeto sexual, ele todavia preserva, frequentemente, sua submissão amorosa à mãe ou ao modelo de amor materno e idealizado – algo que muitas vezes se expressa, em nossa cultura, pela frase “Amor é só de mãe”. Assim, o suposto refúgio viril encontrado pelo macho ao desejar sempre outra mulher se evidencia um engodo cômico, na medida em que o próprio sujeito permanece inconscientemente submetido ao Outro cuja falta busca completar por meio de sua identificação fálica, como discutiremos no capítulo 2.

É nesse ponto que uma psicanálise pode operar, ao permitir a um homem se desidentificar do lugar de falo materno, consentindo com a castração do Outro – operação que Lacan nomeou, no ano de 1958, como desidentificação fálica (Lacan, 1958/1998a; Miller, 1994-95/2005, p. 235). Dessa forma, ao convocar um sujeito a se haver com seu modo de relação ao Outro, a experiência analítica reabre suas condições de articulação entre amor, desejo e gozo, sendo esse o ponto que orientará nosso próximo capítulo, desdobrando algumas consequências clínicas de abordar o falo como um significante da posição do sujeito diante do desejo do Outro. Nesse sentido, a empreitada lacaniana visa produzir uma desinflação do falo imaginário a partir de sua dimensão simbólica, que não se traduz em uma assunção simples ou direta da posição fálica de ter, na medida em que a virilidade pode coexistir cômicamente com a submissão ao modelo de amor materno. Nesse caso, o que encontramos muito frequentemente na análise dos homens, em especial na clínica da neurose obsessiva, são os embaraços produzidos pelo apego à posição de ser o falo que completa o Outro, para não se haver com a ausência de garantias em assumir a dimensão esburacada do desejo, como veremos no próximo capítulo.

2. Fazer o luto de ser o falo: a desidentificação ao falo na direção do tratamento

Neste capítulo, buscaremos discutir alguns dos destinos dados ao falo na direção de tratamento dos homens, em particular nos casos de neurose obsessiva, tendo como horizonte a perspectiva de final de análise desenvolvida por Lacan em 1958, nomeada como “desidentificação fálica” – a qual tem sido menos discutida hoje do que concepções mais tardias na obra lacaniana como a travessia da fantasia nos anos 1960 ou a identificação ao *sinthoma* nos anos 1970. Na perspectiva de final de análise dos anos 1950, a contribuição de um processo analítico, a partir de Lacan, seria permitir a um homem se desidentificar do lugar de falo materno, consentindo com a castração do Outro:

esse falo o qual recebê-lo e dá-lo são igualmente impossíveis para o neurótico, quer ele saiba que o Outro não o tem ou que o tem, pois, em ambos os casos, seu desejo está alhures – em sê-lo –, e porque é preciso que o homem, macho ou fêmea, aceite tê-lo e não tê-lo, a partir da descoberta de que não o é (Lacan, 1958/1998a, p. 649).

Resgatando essa dimensão clínica de 1958, que oferece uma série de contribuições para situarmos os destinos do falo numa experiência de análise, percorreremos aqui alguns casos clínicos de homens encontrados na literatura lacaniana, contingentemente situados no tipo clínico da neurose obsessiva, mas que por esse motivo nos permitirão recortar alguns elementos estruturais de sua relação ao falo, bem como das modificações que uma análise pode aí introduzir. É certo que esses elementos não compõem a totalidade das formas de subjetivação masculinas, mas apenas algumas coordenadas estruturais mínimas quanto ao lugar do falo na neurose obsessiva. Longe de operarem como modelos universalizantes, essas coordenadas poderão nos servir futuramente para pensar, no caso a caso, suas variações singulares e atravessamentos interseccionais (de raça, classe, gênero, sexualidade, entre outros marcadores sociais da diferença) que virão modular sob diversas formas seus modos de incidência – mas que não nos impedem de aqui formular um saber, assumidamente fraturado, sobre os destinos do falo na psicanálise a partir da clínica lacaniana.

Assim, enquanto o falo na cultura tende a ser empregado muito frequentemente como um signo do poder masculino, na clínica psicanalítica, por sua vez, temos acesso à dimensão do falo como significante da falta, descolado da pretensa eminência imaginária do pênis. Nos casos que discutiremos a seguir, procuraremos apresentar de que modo a assunção do falo como significante da falta opera na direção de um tratamento analítico, por meio de sua diferenciação

clínica com relação ao imaginário do órgão – ainda que, como trabalhamos no capítulo 1, essas duas dimensões não deixem de estar articuladas.

Partiremos, portanto, de alguns casos clínicos discutidos por Lacan nos anos 1950, nos quais o psicanalista busca ir além dos efeitos imaginários do falo ao reconfigurá-lo como um significante da posição do sujeito diante do desejo do Outro. Nesse ponto, ainda que os homens sejam simbolicamente convocados no laço social a ocuparem a posição subjetiva de “ter o falo” (Butler, 1990/2015), veremos, no entanto, que tal injunção não se traduz necessariamente em uma assunção simples ou direta dessa posição. A esse respeito, a contribuição da clínica psicanalítica reside na constatação de que, no fundo, o sujeito é dividido em relação aos ideais que o governam – mesmo que ele possa, eventualmente, tentar ocultar essa divisão, muitas vezes ao preço do exercício da violência (Lima, 2020) –, de modo que um sujeito jamais assume inteiramente ou de maneira unívoca o lugar que lhe é designado pelas normas sociais.

No caso da identificação fálica, o que está em jogo é a releitura lacaniana do problema do falo a partir da noção de desejo do Outro, ou seja, o fato de que, em sua ereção de vivente, um sujeito sofre os efeitos de ter sido desejado – ou não desejado – pelo Outro que o antecedeu, jogando com o anseio de ser aquilo que, no fundo, não é: o falo que completa o desejo do Outro, frequentemente o Outro materno. Assim, o lugar de falo³⁷ que um homem pode ocupar diante

³⁷ Gostaríamos de assinalar, apenas de passagem, um possível desdobramento dessa discussão do “lugar de falo” para uma série de dificuldades que encontramos nas pessoas brancas – em especial, homens – diante da noção de “lugar de fala” (Ribeiro, 2019; Bentes, 2020). Vivida muitas vezes como uma espécie de perda narcísica sob a égide da lógica fálica, como se se tratasse de “quem tem” *versus* “quem não tem”, o lugar de fala indica, antes, a importância de localizarmos o lugar específico desde onde falamos no laço social, quebrando a ilusão de neutralidade e universalidade que tradicionalmente marca a posição discursiva dos homens brancos, intelectuais, de classe média alta. Ou seja, longe de se distribuir entre “ter” ou “não ter”, todos nós temos um lugar de fala, isto é, todos falamos a partir de um lugar, corporificado pelas dimensões de raça, classe, gênero, sexualidade, religião, localidade, entre diversos outros marcadores sociais da diferença, o que de alguma maneira expõe e limita nossa perspectiva, por fornecer, muitas vezes, o enquadramento daquilo que conseguimos ou não enxergar a partir do modo como as relações de privilégio ou de subalternização visibilizam ou invisibilizam o nosso lugar e o do outro no laço social. A produção de conhecimento, nesse sentido, nunca é desvinculada do lugar de onde falamos. Curiosamente, nos últimos anos, muitos intelectuais brancos têm enfrentado uma dificuldade particular em suportar a relativização da sua posição pela nomeação de seu lugar de privilégio, de alguém que é limitado em sua formulação de saber, por se situar, tal como qualquer pessoa, a partir de um ponto específico no laço social – mas, nesse caso, a partir dos privilégios da branquitude, da classe média alta, da masculinidade cisgênera etc. Não à toa, a resistência em consentir com a perda narcísica implicada pelo reconhecimento do seu lugar de fala pode ressoar no lugar de falo como identificação ao que falta ao Outro, isto é, como a ocupação de um lugar especial diante do Outro, do qual o sujeito não quer fazer seu luto – assim como a posição de privilégio dos homens brancos no discurso. Nessa esteira, a própria angústia de castração pode ser pensada como o “medo da perda de um lugar privilegiado no desejo do Outro e no laço social” (Bispo, Peixoto & Scaramussa, 2021, p. 166).

de um Outro – querer ser desejado pelo Outro, querer preservar um lugar especial diante do Outro – muitas vezes o acompanha ao longo da vida, lugar erigido muito antes de o sujeito ser convocado a ocupar um lugar de “macho” no laço social, mas podendo coexistir com a identificação às insígnias da virilidade na cultura ligadas ao “ter”. Esse arranjo eventualmente produz efeitos cômicos na vida amorosa, já que, ao ser convocado a responder como sujeito desejante, um homem pode recorrer ao lugar de falo que permanece submetido a um Outro idealizado ali onde poderia explorar seu próprio desejo, preferindo atender às demandas desse Outro para se abster dos riscos de sustentar uma posição desejante.

É nesse sentido que a noção de falo na psicanálise nos permite cernir algumas das complicações, complexidades e atravessamentos nas subjetivações masculinas que excedem o roteiro normativo pautado pelo ideal fálico de ter, herdado da equação falocêntrica da cultura que busca igualar falo, pênis e poder. Numa análise, diferentemente, trata-se de nos servirmos do falo não apenas como um operador ligado ao campo do poder, isto é, como um signo imaginário do poder masculino, que alguém meramente detém ou não detém, mas também como um operador teórico-clínico bastante útil para pensarmos a posição de um sujeito diante do desejo, a partir do falo tomado como um significante.

Por meio dos casos clínicos em questão, acompanharemos aqui a empreitada lacaniana dos anos 1950 que visa produzir uma desinflação do falo imaginário na psicanálise pela consideração da primazia de sua dimensão simbólica. Nessa perspectiva, indo além dos arranjos prescritos pelas normas sociais, o que encontramos muito frequentemente na análise dos homens – em especial na clínica da neurose obsessiva – são os embaraços produzidos pelo apego inconsciente à posição de ser o falo que completaria o Outro, que protege um sujeito de se haver com a ausência de garantias em assumir a dimensão esburacada do próprio desejo – posição cujas consequências investigaremos concretamente na direção do tratamento.

*

2.1. O paciente de Ella Sharpe: ser o falo para proteger o Outro da castração

Começaremos nosso trajeto por um caso atendido pela psicanalista inglesa Ella Sharpe (1937) e discutido extensamente por Lacan durante o Seminário 6, a partir do qual buscaremos extrair a posição do sujeito neurótico que permanece comprometido com um apego ao lugar de ser o falo que completa o Outro, a fim de proteger esse Outro da castração. Se a pretensão inicial de Lacan (1958-59/2016) em sua exposição era “articular o que é o desejo do sonho na análise” (p. 160) e, depois, articular “a relação do desejo com a fantasia” (p. 208), ao longo do percurso

ele se vê levado a abordar a função do falo como significante a partir do caso: “para nós, trata-se, nada menos, do que de determinar, nesta oportunidade, aquilo sem o que não se poderia dar à função do falo sua verdadeira posição, a saber, seu caráter de significante” (p. 232).

O paciente em questão, nomeado por Sharpe como Robert, é um senhor de certa idade, casado, advogado, que apresenta fobias severas relacionadas ao trabalho. O que particulariza seu caso é o fato de que sua fobia implica que ele teve de parar de trabalhar, não pelo medo do fracasso, mas por ser bem-sucedido em excesso (Sharpe, 1937, p. 127). O sujeito, nos diz Lacan (1958-59/2016, p. 164), estava diante da possibilidade imediata do realce de suas capacidades. Na interpretação da psicanalista (Sharpe, 1937), a fobia (esse medo de se sair bem demais) estaria articulada a um medo de retaliação devido a uma fantasia inconsciente de onipotência agressiva por parte do paciente (cf. Lacan, 1958-59/2016, p. 171).

Ao longo de seu texto, a analista levanta duas hipóteses principais quanto a essa fobia: por um lado, esta teria a ver com um medo de retaliação pelo desejo de morte dirigido ao pai (Sharpe, 1937, p. 127), o que Lacan (1958-59/2016, p. 164) rapidamente tende a descartar; por outro lado, a fobia seria consequência de uma fantasia agressiva de masturbação, que suscitaria de volta a agressividade do órgão sexual feminino, do qual o sujeito deve se proteger por temer uma retaliação (Sharpe, 1937, p. 144). Donde a fantasmagoria da vagina dentada que emergiria da “coleção de imagens analíticas” de que Sharpe dispõe por sua filiação kleiniana (Lacan, 1958-59/2016, p. 212).

Como sintetiza Rubião (2019), na interpretação da psicanalista inglesa, é “por ter sido um menino agressivo – que, com seu choro ou pela enurese, interrompera a atividade sexual do par parental – que ele deve temer a retaliação dessa vagina devoradora que remonta ao órgão sexual feminino” (par. 11). E é justamente sobre esse ponto que incidirá a crítica lacaniana, ao afirmar que nada, no caso, permite supor essa intenção agressiva do paciente na origem de um temor de castração ou retaliação (Lacan, 1958-59/2016, p. 164). Nesse sentido, o erro de Sharpe consiste no salto que ela produz ao interpretar a partir de “ideias *a priori*, preconcebidas”, relacionadas ao pênis como órgão agressivo e fundamento dos anseios de onipotência e das fantasias de masturbação do paciente (Lacan, 1958-59/2016, p. 172).

Essa coleção de elementos imaginários reunidos pela analista partiriam desse pressuposto de base segundo o qual o pênis do sujeito seria um órgão “perfurante e que morde” (Lacan, 1958-59/2016, p. 213), “*a biting and boring thing*” (Sharpe, 1937, p. 146), o que produziria como consequência o risco de retaliação por parte do Outro. A análise de Sharpe

torna-se centrada, então, no plano da rivalidade imaginária, do conflito de poder (Lacan, 1958-59/2016, p. 173), em que o sujeito se vê supostamente dotado de uma arma fálica, mas se detém diante de seu uso pelo medo da retaliação por parte de um Outro que o ameaça. Frente a essa inflação do eixo imaginário, Lacan proporá um duplo gesto. Por um lado, trata-se de interrogar o estatuto dado ao pênis na leitura do caso, a fim de tornar menos evidente o que entendemos como falo ao descolá-lo do órgão. Por outro lado, trata-se de investigar o que é que essa ênfase na potência do falo imaginário acaba por ocultar, a saber, o fato de que o Outro é castrado [S(A)] – fato que o sujeito neurótico busca recusar a todo custo, permanecendo na posição inconsciente de ser o falo que completa o Outro para protegê-lo da castração.

2.1.1. Da evidência do falo imaginário à pergunta pelo falo simbólico

O primeiro aspecto, de interrogação do estatuto dado ao pênis, parte de uma passagem do sonho do paciente sobre a qual Lacan se detém. Como não se trata aqui de uma elucidação exaustiva dos elementos do sonho, faremos apenas um breve recorte daquilo que está em jogo para podermos nos debruçar sobre a questão que nos interessa, relativa à passagem do falo do registro imaginário – tal como ele era entendido pela psicanálise da época, a exemplo da teoria kleiniana e do foco no falo como objeto parcial – em direção ao registro simbólico, que considera o falo como um significante que indica a posição do sujeito diante do desejo. No sonho, Robert relata estar fazendo uma viagem com sua esposa ao redor do mundo, quando encontra uma mulher numa estrada. Essa mulher, na frente de sua esposa, queria ter uma relação sexual com ele; e, nesse sentido, tal mulher toma a iniciativa e se coloca sobre ele, com a intenção de nela introduzir o pênis do paciente, gesto com o qual este não consentia.

Após o primeiro relato do sonho, Robert ainda acrescenta um detalhe quanto a essa mesma cena: a mulher fazia esforços “*to get my penis*” (Sharpe, 1937, p. 133), e Lacan (1958-59/2016) afirmará que essa expressão nos permite dizer que é do falo que se trata aí. Em inglês, “*to get*” é obter, ganhar, apanhar, pegar, conseguir; em suma, algo que se obtém. Ainda que essa formulação pareça remeter à fantasia de uma mulher castradora, que viria devorar o pênis do sujeito (fantasia que ganha um importante lugar na teoria kleiniana), o que está em jogo não é tão simples assim e pode inclusive pertencer a outro registro, a saber, à dimensão simbólica do falo, que não se restringe à ameaça de castração imaginária (Lacan, 1958-59/2016, p. 218).

É nessa direção que Lacan coloca a seguinte pergunta: “Quando se trata de obter o pênis, sob a forma que for, real ou imaginária, a primeira pergunta a fazer é: onde está esse pênis?” (Lacan, 1958-59/2016, p. 218). Com essa questão, Lacan busca tornar menos evidente o

problema do falo em psicanálise, desinflando a consistência imaginária do órgão. Pois ainda que pareça “evidente que ele [o pênis] está presente”, é preciso olhar bem para o texto para perceber que, ali, “absolutamente nada o indica”. A imputação da parceira – que aponta o falo no corpo de Robert – não basta “para nos satisfazer no tocante à pergunta: onde ele está?”. A proposta de Lacan é não nos deixarmos fiar por nossa “necessidade de completar a cena”, isto é, não acreditarmos que o falo coincide com o pênis que a mulher sinaliza (Lacan, 1958-59/2016, p. 219).

Observemos aqui a operação fundamental de Lacan: o falo passa de uma evidência imaginária (do pênis que a mulher indica) a uma pergunta simbólica, sem resposta evidente (onde está o falo?). Aqui, inclusive, reencontramos a dimensão da comédia, pois, para o psicanalista, a pergunta “*Onde está o falo?*” é sempre “a principal fonte do cômico”, já que ele nunca está onde o imaginamos (Lacan, 1958-59/2016, p. 251). Afinal, toda tentativa de redução do significante ao órgão só pode esbarrar no risível. Dessa forma, o falo em Lacan é destituído da condição de ser um indicador da potência viril. Nessa mesma direção, o gesto da parceira no sonho, expresso pelo sujeito como um esforço “*to get my penis*”, é

quase um gesto de verificação. Trata-se de certificar-se de que o que está ali, diante dele, é algo absolutamente importante para o sujeito, algo que tem certamente toda relação com o falo, mas esse gesto demonstra também que o falo não está ali, que é algo que escapole, que se furta, não simplesmente pela vontade do sujeito, mas devido a algum acidente estrutural (Lacan, 1958-59/2016, p. 220).

Assim, Lacan (1958-59/2016) propõe sustentar o falo como pergunta, como algo que “nunca está lá onde se espera [...], lá onde se poderia *to get*, apanhá-lo, pegá-lo” (p. 220). Ao contrário de uma concretude imaginária, evidenciada pela positividade do órgão no corpo (que estaria ao alcance da mão), o falo se torna uma questão que nos deixa às voltas com um enigma simbólico, não mais aderido ao pênis e à ameaça de sua castração imaginária, mas sim à posição do sujeito diante do desejo do Outro (p. 223). O psicanalista ainda afirmará que Sharpe não está enganada ao tentar farejar por todo o caso os traços de onipotência. No entanto, para Lacan (1958-59/2016), ela fracassa ao deixar de perceber que essa onipotência não está do lado do sujeito (a quem ela atribui o anseio de potência pela mera presença do pênis como um órgão supostamente perfurante e agressivo, refletido nas fantasias de masturbação). Antes, a onipotência residiria do lado do Outro: é o Outro quem detém, da perspectiva do sujeito, a onipotência, diante da qual a criança se angustia ou se percebe desamparada.

2.1.2. Da onipotência fálica à castração do Outro

Esse ponto nos remete ao segundo aspecto da intervenção lacaniana, que critica a ênfase dada por Sharpe à potência do órgão masculino. Pois, juntamente às fobias relacionadas ao trabalho, esse paciente também apresenta outras dificuldades, a exemplo do jogo de tênis, em que ele sabe o que precisa fazer para vencer, mas tem dificuldades em colocá-lo em ato. Para Sharpe, na leitura de Lacan (1958-59/2016), o sofrimento do paciente se deveria a uma dificuldade “para manifestar sua potência ou, mais exatamente, seu poder” (p. 171). Assim, a condução da psicanalista inglesa, segundo Rubião (2019), “toma o falo como um instrumento agressivo de poder, cujo uso masturbatório e, portanto, onipotente, engendraria um temor da castração por meio da vingança do órgão sexual feminino devorador” (par. 22). Ao tomar a vagina como esse órgão retaliador, tal condução se coloca a serviço da neurose do paciente, pois lhe permite desconhecer a castração do Outro e, por isso, permanecer dormindo em sua posição de identificação ao falo e de objeto na fantasia, preservando a consistência do Outro.

Em termos da direção do tratamento, a consequência da perspectiva tomada por Sharpe é que a análise parece servir “para inflar a potência fálica, encorajar a postura agressiva de enfrentamento do outro: vencido o medo, pode-se finalmente ter acesso a um bom uso da virilidade” (Rubião, 2019, par. 22). Para Lacan (1958-59/2016, p. 248), ao contrário, a direção não pode ser essa, pois não se trata “de incitar o sujeito a fazer uso do falo como se fosse uma arma”; mas é isso que Sharpe faz: “ela o incita a fazer uso do falo como se fosse uma arma. Ela diz: *Esse pênis é algo que sempre foi excessivamente perigoso, não tenha medo, é disso mesmo que se trata, ele é boring and biting*”. A postura da psicanalista é, então, a de buscar restituir ao sujeito a virilidade que corresponderia ao imaginário do órgão, ao lhe permitir expressar essa potência da qual ele se protegeria (por medo da punição pelo Outro).

Segundo a leitura de Rubião (2019), essa interpretação de Ella Sharpe é uma interpretação que faz dormir, na medida em que permite ocultar a falha constitutiva do Outro, ao preservá-lo como um Outro retaliador. Diferentemente da tradição freudiana que considera a fonte da neurose como centrada no temor da castração *pelo* Outro, Lacan nos convida aqui a considerar que o drama do neurótico é, pelo contrário, não querer consentir com a castração *do* Outro [S(A)]. A questão neurótica, depois de Lacan, não seria mais a do temor da castração, mas uma evitação em se tomar o Outro como castrado (Lacan, 1958-59/2016, p. 251). Dessa forma, a ênfase na ameaça de castração – que supõe a ação e existência de um Outro consistente – parece ocultar o ponto fundamental da neurose, que é não querer que o Outro seja castrado.

Assim, ao reler o caso Robert, Lacan (1958-59/2016, p. 248) sustenta que o que parece estar em jogo nas associações do paciente não é em momento algum o falo tomado como órgão agressivo; antes, trata-se da posição infantil que o sujeito conservou em sua fantasia, na qual ele permanece encapsulado, atado, contido em sua cama ou em seu berço, com o lençol preso por alfinetes (Sharpe, 1937, p. 141). Com essa observação, um giro se produz na forma de conceber o caso, na medida em que não se trata mais da potência peniana do sujeito, eixo imaginário de sua agressividade erótica que teria sido reprimida na infância, mas sim da onipotência que ele atribui ao Outro na fantasia e que ele preserva por suas inibições (cuja matriz se encontra em sua identificação inconsciente ao falo). Se o sujeito não consegue se defender, não é por sua ausência de recursos, mas sim porque com o Outro não se deve mexer, sob o risco de descobrir que ele (o Outro) é castrado (Lacan, 1958-59/2016, p. 247).

Mesmo que a dimensão da fantasia não componha nosso recorte central na leitura do caso, somos aqui conduzidos por nosso próprio objeto a abordar brevemente essa dimensão, até mesmo porque ela irá se articular ao problema do falo durante a própria discussão do caso Robert. Tendo formulado sua concepção do final de análise ligado à desidentificação fálica em 1958, Lacan (1958-59/2016) inicia, já no ano seguinte, um trabalho em torno do lugar da fantasia na constituição subjetiva – trabalho que se apresenta, no caso Robert, pela presença simultânea da identificação fálica na neurose obsessiva e das raízes da elaboração lacaniana quanto à fantasia fundamental. Nosso desafio será evidenciar, aqui, de que maneira essas duas dimensões – a identificação fálica e a posição de objeto no fantasma – estarão articuladas.

Afinal, ainda que um sujeito possa assumir, no laço social, insígnias perfeitamente adequadas aos semblantes normativos da masculinidade, ele pode também, ao mesmo tempo, preservar no inconsciente uma posição de objeto diante do Outro no fantasma. Nesse momento do ensino de Lacan (1958-59/2016), o fantasma se define como a resposta que cada um irá construir diante da falta encontrada no Outro, configurando uma posição que interpreta e suplanta essa falta ao situar o sujeito como objeto diante desse Outro, buscando fazer existir o seu Outro ou lhe dar consistência. Mais tarde, ao conceber o final de análise em 1967 como a “travessia da fantasia”, Lacan (1967/2003) propõe que uma experiência analítica permitiria justamente atravessar³⁸ essa dimensão fantasmática erguida pelo sujeito, desvelando a castração ou a inconsistência do Outro.

³⁸ “Atravessar a fantasia é esvaziar o objeto da consistência imaginária que garantia a ele esse lugar determinante nas formas de gozar próprias a um sujeito. É, portanto, dar lugar ao objeto como causa de desejo, não mais de gozo mórbido. Queda do objeto quer dizer, pois, perda de gozo” (Iannini, 2013, pp.

O caso Robert nos ensina, então, quanto à articulação existente entre o lugar do sujeito como objeto na fantasia e seu apego à posição de ser o falo que completa o Outro. O que está em jogo para o paciente é que, com sua inibição, ele se congela na posição de encapsulado, amarrado ao berço, como objeto na fantasia, mas que também o preserva no lugar de falo materno: o sujeito se petrifica em sua identificação ao falo para completar o Outro, protegendo-o de aparecer como castrado. Sua inibição tem, assim, a função de sustentar a fantasia de um Outro potente e idealizado, que lhe permite não se haver com a sua própria posição desejante, a qual poderia escancarar a incompletude do Outro e o conduzir a se confrontar com a estranheza da experiência do sexual e do encontro com a alteridade do sexo.

Desse modo, a fantasia de encapsulamento protege o sujeito de se haver com a castração do Outro ao qual ele atribui o falo. É a partir dessa observação que Lacan dará um novo alcance à cena do sonho relacionada ao “*to get my penis*”. Pois, ao contrário do que parece, o falo que o sujeito não quer arriscar não corresponde a seu órgão; antes, na leitura lacaniana, o falo é ali representado por sua mulher, que ele tenta preservar fora do jogo, como se fosse apenas uma testemunha da cena. Para Lacan (1958-59/2016), o poder reside, então, não no pênis do sujeito, mas na sustentação de um Outro que detém o falo e que “não deve, em hipótese alguma, ser castrado” (p. 247). Para sustentar esse Outro detentor do falo, o sujeito precisa, portanto, permanecer destituído de seu poder – da posição de ter o falo –, preservando o falo idealizado do lado do Outro como modo de não se haver com o S(A).

É por isso que o paciente, antes de entrar para a sessão, passa a dar sua famosa “tossezinha”, anunciando sua presença à analista para que esta se recomponha, caso esteja, por exemplo, masturbando-se dentro do consultório (Sharpe, 1937). Assim, o sujeito não quer negar o falo à mãe, quer manter seu falo. Ele não quer saber da possibilidade de que o Outro goze; busca desativar o gozo do Outro, que exibiria esse Outro em sua castração. O sujeito recusa a castração do Outro, não quer perder sua rainha: “ele não quer pôr Ella Sharpe numa outra posição que não seja a posição de falo idealizado, posição que ele lhe comunica por meio de uma *tossezinha* antes de entrar na sala” (Lacan, 1958-59/2016, p. 256). Para Lacan, Robert

305-306). Assim, a travessia da fantasia pode ser entendida como a reabertura das condições de amor na vida de um sujeito, a partir da localização – e da queda, pelo desinvestimento libidinal – do modo como um sujeito interpretou seu lugar como objeto diante do Outro. Tal interpretação, que compõe o núcleo da fantasia fundamental, é responsável por fixar o sujeito em uma posição de gozo que configurará a matriz das repetições em sua vida amorosa. Desdobraremos esse ponto na seção 4.1.

ainda está aquém do momento de consentir em perceber que a mulher é castrada, elemento que, nesse ponto, articula-se à castração do Outro³⁹ [S(A)].

Essa afirmação seria diferente de dizer meramente que a mulher não tem o falo; antes, trata-se de que, pelo funcionamento do Outro, ela é sem tê-lo, isto é, ela é o falo, mesmo sem tê-lo: “Ora, para ele, é justamente isso que não pode ser admitido em hipótese alguma. Para ele, ela não deve ser sem tê-lo, e é por isso que ele não quer que ela arrisque” (p. 248). O sujeito se dedica, então, a se fazer de falo para o Outro, visando completar esse Outro sem deixá-lo aparecer como castrado, isto é, sustentando a ilusão de um Outro dotado de existência e consistência. E, assim, Robert permanece aprisionado à posição de falo materno, bem como ao lugar de objeto na fantasia, que se atualizam tanto na relação com a esposa quanto na relação transferencial com a analista, duas personagens femininas que figuram, para ele, o Outro e que, por isso, ele sustenta como idealizadas.

Até aqui, situamos dois movimentos de leitura do caso: o primeiro, pela crítica lacaniana da condução de Ella Sharpe, pautada pelo preconceito do falo imaginário como instrumento de potência; o segundo, que desdobra o primeiro, pela passagem do falo imaginário ao falo simbólico, o que permite situar a inibição de Robert como resposta do sujeito diante da castração do Outro, visando protegê-lo de sua inexistência. Podemos agora situar um terceiro, que desdobra o segundo, pela recusa do paciente em assumir uma posição desejante, na medida em que essa posição pressuporia tanto se haver com a ausência de garantias do desejo quanto se deparar com a estranheza da experiência do sexual e da alteridade do sexo, diante da qual ele recua. Por esse motivo, o sujeito não quer “perder a sua rainha”, que funciona como essa figura feminina fálica de sua fantasia, à qual ele permanece submetido no inconsciente.

No sonho do paciente, que discutimos na seção 2.1., há um elemento onírico ligado a uma protuberância da vagina a partir do qual Robert constrói uma série de associações: começando pela figura de um capuz, passando por uma caverna que visitava com a mãe na infância e também por uma capa de golfe que um amigo queria lhe vender, feito do mesmo material que a capota de um carro. Nessa mesma esteira, ele prossegue sua associação na análise

³⁹ Vale observar aqui o modo como Lacan joga com uma alavanca entre o nível imaginário e o nível simbólico da descoberta da castração feminina, diante da qual os homens se defendem. No nível imaginário, situado por Freud, poderíamos pensar na dimensão mais literal de ter ou não ter o pênis, em que o menino tenta recusar a diferença encarnada, para ele, pelo corpo feminino; enquanto no nível simbólico, extraído por Lacan, encontramos a questão de consentir ou não com uma falta no campo do Outro. O raciocínio lacaniano que ora desdobramos produz uma articulação pontual entre a ausência de pênis na mulher e a castração do Outro, elementos que são estruturalmente diferentes, mas que de maneira contingente podem se atravessar, como no caso Robert.

lembrando-se da capota de um carro em que ele esteve na infância, bem como das correias que o prendiam no carrinho de bebê. Finalmente, o paciente acrescenta uma lembrança de ter sido preso ao berço, quando ainda bem pequeno, para não correr o risco de cair (Rubião, 2019).

A reconstrução da lembrança do berço opera, então, como um pivô que permite articular duas dimensões: por um lado, a posição de Robert como esse falo obediente que mantém o Outro pleno; e, por outro lado, sua posição como objeto diante do gozo do Outro, excluído da cena sexual que testemunha. Trata-se aí de seu lugar enquanto amarrado ao berço pelos pais, alegadamente porque ele teria sido uma criança inquieta – seja porque se masturbava, ação que deveria ser contida, seja porque interrompia a atividade sexual do casal, cena da qual ele não deveria participar. Cabe ainda enfatizar o estado de “pane” que caracteriza a relação de Robert com a sexualidade, atestada pelo fato de que ele não suporta se haver com o gozo e com o desejo nem estando “dentro” da cena sexual, nem estando “do lado de fora” dela: se está “dentro”, ele busca se fazer desaparecer; se está “fora”, precisa desativar o gozo do Outro.

O caminho para essa construção reside na maneira como o paciente associa em torno de sua “tossezinha” na sala de espera da analista. Em análise, Robert diz que esse é um ruído que pode ser feito para anunciar a entrada de um terceiro quando dois amantes estão se beijando – e se lembra de já tê-lo utilizado ao surpreender seu irmão com uma namorada. Em seguida, as associações o conduzem a uma fantasia: imagina que, ao estar numa cena (sexual) em que não queria ser visto, ele poderia emitir uma espécie de latido, de modo que as pessoas suporiam que ninguém estava ali, apenas um cão. Esse ponto o remete à lembrança de uma cena em que ele efetivamente estava com um cão ao seu lado, que se masturbava em sua perna, sem que Robert o detivesse – ele narra o constrangimento que sentira nesse momento pelo medo de ser ele próprio surpreendido nesse lugar (Rubião, 2019; Lacan, 1958-59/2016; Sharpe, 1937).

Nesse sentido, a tosse evocaria tanto um casal que tem prazer quanto o latido do cão que Robert emularia para tentar desaparecer de uma cena sexual em que fosse surpreendido pelo olhar do Outro: “O sujeito está em toda parte: tanto fora, como aquele que desativa o gozo do Outro, quanto dentro da cena com o cão, mas fazendo-se novamente desaparecer” (Rubião, 2019, par. 4). Tanto dentro quanto fora, Robert escapole do encontro com a estranheza do sexual; no fundo, ele está sempre fora, impossibilitado de acessar a dimensão do desejo: “Trata-se, portanto, de alguém que nada quer arriscar quanto ao desejo. As lembranças de estar preso, tanto no carrinho, quanto no berço, sugerem essa imobilidade”. Na construção de seu fantasma, sua posição como objeto se articula a ser testemunha do gozo do Outro para então desativá-lo.

Robert interpreta seu lugar diante do Outro como o de permanecer encapsulado, amarrado ao berço como objeto, enquanto o Outro goza – gozo que, no entanto, ele deve desativar.

Mas, se ele precisa ficar amarrado ao berço, é para não perceber que um movimento seu desvelaria o fato de que esse Outro que ele constrói na fantasia não existe, de modo que todo o seu arranjo fantasmático não mais se sustentaria e o sujeito seria novamente confrontado com a estranheza do sexual. Dessa forma, ser o falo que sustenta um Outro idealizado se torna, então, uma maneira de proteger o sujeito do encontro com o sexual. Partindo daquilo que aprendemos com o caso Robert, a direção do tratamento dos homens na neurose obsessiva teria a ver, portanto, com permitir a um sujeito fazer o luto⁴⁰ dessa posição de ser o falo que completa o Outro (desidentificação ao falo), bem como construir e atravessar a posição de objeto assumida no fantasma (travessia da fantasia). Ao se apegar ao lugar de ser o falo para proteger o Outro da castração, o sujeito recua diante da dimensão esburacada e sem garantias do desejo.

2.1.3. Da insuficiência do pênis à enurese como acting out

Como vimos, a operação de Lacan quanto ao caso Robert visa essencialmente dois aspectos: primeiro, desinflar a concretude imaginária do pênis para situar o falo como um significante, isto é, como uma interrogação simbólica desprovida de uma resposta evidente, pois indica a posição do sujeito diante do desejo; segundo, mostrar que a ênfase no falo imaginário enquanto potência agressiva acaba servindo aos propósitos da própria neurose, ao permitir ocultar a castração do Outro. Mas há ainda outros aspectos que cumpre salientar. Em sua interpretação, Sharpe (1937, p. 139) atribui a fantasia de onipotência infantil de Robert ao desejo edipiano de estar à altura de conquistar a mãe, que se realizaria no sonho de forma distorcida, quando o sujeito adentra uma enorme caverna munido da companhia materna. Assim, a potência infantil com a qual o sujeito sonha serviria para a conquista heroica da mãe (Lacan, 1958-59/2016, p. 204).

No entanto, trata-se aí de uma aplicação pronta da teoria edipiana sem nenhum respaldo concreto no caso em questão; para Lacan (1958-59/2016), não se trata de sonhar com a

⁴⁰ Na psicanálise freudiana, o luto é encarado como uma reação à perda de um objeto amado pelo Eu, uma vez que o teste da realidade teria evidenciado que esse objeto não existe mais, exigindo, portanto, a desvinculação amorosa do Eu em relação a esse objeto. Como consequência, o trabalho do luto envolveria um processo de desinvestimento libidinal do objeto amado, rompendo os vínculos com esse objeto perdido e tornando possível ao Eu investir em novos objetos (Freud, 1915[1917]/2017). No caso do luto de ser o falo, trata-se do processo, franqueado por uma análise, de desinvestimento libidinal da identificação inconsciente do sujeito ao lugar de falo imaginário que completaria o Outro, possibilitando outras circulações da libido mais além de seu congelamento nessa identificação fálica.

comensurabilidade entre o pênis do sujeito e o falo que bastaria para a conquista edípica do ideal viril. Pelo contrário, o que o psicanalista irá salientar é a insuficiência do pênis diante dessa empreitada. Enquanto Sharpe procura encaixar o drama do sujeito no drama do Édipo, Lacan lembra que, ao lado do esquema grandioso desse herói edípiano que se mostra à altura da mãe, o próprio Freud teria destacado um momento em que a criança apresenta um “sentimento de inadequação [...] daquilo de que ela dispõe, em comparação com o que exigiria um empreendimento tal como conquistar ou estreitar a mãe” (p. 205).

De forma que, na “relação narcísica do sujeito com seu pênis”, este é sempre considerado como “mais ou menos insuficiente, pequeno demais”, apontando para a discordância do que o sujeito tem diante do que seria exigido pelo ideal viril. Assim, para Lacan (1958-59/2016), o pênis está sempre aquém do ideal edípico (p. 205). Uma inadequação similar se encontra na relação do sujeito ao pai, que o psicanalista chega a indicar, mas acaba não desdobrando em seu Seminário. Ali, ele aponta o “caráter deficiente, manco, da contribuição do pai”, de forma que o significante falo, para o sujeito, resta “idêntico a tudo o que aconteceu em sua relação com a mãe” (p. 227), situação a partir da qual localizamos o aprisionamento fantasmático de Robert no lugar de ser o falo materno.

Além disso, Lacan (1958-59/2016) também comenta brevemente a incidência enigmática da última fala do pai, que faleceu quando o paciente tinha apenas 3 anos: “*Robert deve tomar o meu lugar*. Que sentido tem essa frase? A morte do pai é temida? O pai moribundo falou, ele disse *tomar meu lugar*, mas qual? Onde estou ou onde morro?” (p. 203). Diante da resposta do sujeito a essa fala, Sharpe (1937) interpreta que, para Robert, crescer era também morrer. Mas outros aspectos do caso apresentados pela própria analista talvez nos permitam ir além dessa primeira interpretação. Afinal, Sharpe (1937) relata que o paciente, no começo da análise, só tinha do pai “a mais ínfima das memórias”: “seu pai era muito reverenciado e amado e o paciente só tinha ouvido coisas boas e admiráveis relatadas sobre ele” (p. 126, tradução nossa). Durante os três primeiros anos de análise, suas referências ao pai se reduziam a dizer que este havia morrido ou estava morto.

Nesse ponto, a analista acrescenta que “foi um momento surpreendente quando um dia ele pensou que seu pai também havia vivido, e ainda mais surpreendente quando pensou que ele deve ter ouvido seu pai falar” (Sharpe, 1937, p. 126, tradução nossa). Sharpe observa uma mudança no paciente após essa súbita percepção, pois, até ali, sua transferência era quase “morta”, tal como o pai, com a consequência de que ele não expressava nada que fosse da ordem

do afeto. Havia, por parte de Robert, um forte controle corporal, que transparecia pela rigidez dos rituais do paciente em sua análise, a exemplo de sua dicção e fluência impecáveis da fala durante toda a sessão, bem como a invariabilidade de seus cumprimentos, sorrisos, vestimentas, postura etc. (p. 130).

Curiosamente, a analista situa essa contenção corporal do paciente da seguinte maneira: “a vida [*the vital life*] está perdida, a perfeição é uma perfeição morta, como a de seu pai” (Sharpe, 1937, p. 128, tradução nossa). Sharpe parece ter deixado de perceber aqui o alcance assumido por essa mortificação corporal que Robert se impunha. Se o paciente é um sujeito mortificado, com o controle rigoroso de seus músculos, expressões corporais e até mesmo da voz, é porque se trata aí de uma “perfeição morta” a exemplo do pai idealizado (e morto) ao qual o sujeito se identifica. Enquanto Robert sustentava o pai idealizado, sem defeitos ou afetos, tal como ele recebia da narrativa familiar, ele parecia dar fé da mortificação do corpo e do gozo sob a norma do significante (Miller, 1988/2018).

O paciente nos ensina, aqui, precisamente a função do pai morto no que toca à simbolização fálica, enquanto aquele que leva o gozo consigo para a tumba, drenando de vida o corpo do sujeito. Como coloca Miller (1988/2018), “o sujeito da obsessão tem que se assegurar de que todo o gozo passou ao nível do significante. Isso implica que o gozo de que se trata esteja morto” (p. 142, tradução nossa). Donde o interesse de perceber o efeito desconcertante – surpreendente – do momento em que o paciente considera o pai enquanto vivo e, justamente, falando – isto é, se servindo da voz como objeto para gozar como vivo. É somente após essa constatação que o paciente começa a se permitir, por exemplo, coçar o nariz ou a orelha durante a sessão, ou mesmo comunicar que teve uma sensação no seu genital em dado momento da análise (Sharpe, 1937, p. 130). Algo que podemos considerar até mesmo como um efeito de vivificação, após a entrada em jogo desse pai vivo, ainda que morto na realidade, mas encarnado como sujeito falante.

Dessa forma, enquanto o significante mortifica (operação que se confirma pelo amor do neurótico ao pai morto e idealizado), o objeto *a* vem restituir ao sujeito uma parte da vida perdida pela simbolização fálica (Miller, 1994-95/2005). Podemos inclusive nos perguntar se esse pai que reaparece como vivo na lembrança de Robert não poderia também indicar uma aparição, até certo ponto, dessa outra faceta do S(*A*): se o pai fala, ele é marcado pelo desejo; é marcado, então, pela barra que se coloca sobre o Outro, indicando que este não é pleno, mas desejanse, uma vez que também se constitui a partir de uma falta, e não de sua perfeição. A esse

respeito, vale lembrar finalmente a interpretação de Sharpe (1937) quanto à posição do paciente diante do bom e gentil mecânico que não consertara seu carro na data combinada, com o qual Robert disse não poder se enfurecer (dadas suas qualidades de bondade e gentileza).

Nesse contexto, a analista propõe ao paciente uma interpretação que aproximava o mecânico ao pai idealizado, um homem de quem ele não poderia ter raiva. A primeira resposta de Robert na análise foi, segundo Sharpe (1937), a de se permitir expressar algo de seu desejo relativo ao seu carro, um anseio de poder contar novamente com o carro, situado mais além da mera necessidade. E, no dia seguinte, o paciente chega com uma confissão: pela primeira vez desde sua infância, “ele havia molhado sua cama durante o sono” (p. 147, tradução nossa). Para Sharpe, essa enurese indicaria que sua interpretação teria tocado numa situação de rivalidade infantil com o pai. O ódio que o paciente não poderia expressar em palavras seria mostrado corporalmente. Mas será apenas a agressividade dirigida ao pai o que está em jogo aqui?

Para Lacan (1958-59/2016), a enurese indicaria o acionamento do pênis como real diante da proximidade do sujeito em relação à atividade sexual dos pais (p. 229). Uma vez amarrado à sua cama, severamente contido por lençóis com alfinetes, Robert só poderia responder a essa excitação corporal pela via da micção compulsiva (p. 209). Mas, indo além da leitura lacaniana, cumpre também observar a especificidade da enurese do paciente a partir de sua posição fantasmática como encapsulado. Pois, a nosso ver, esse encapsulamento pode se articular tanto à posição de falo materno (suplementada pela posição de objeto na fantasia) quanto à identificação ao pai morto, refletida na contenção corporal de Robert.

Na primeira direção, ao permanecer encapsulado como falo materno, o sujeito é destituído da possibilidade de ter (aqui no sentido de controlar) o falo, o que resulta na resposta em ato da enurese, endereçada à analista, que mostra a posição subjetiva de Robert. Com o aprisionamento do sujeito ao lugar de ser o falo, bem como à posição de objeto diante do gozo do Outro na fantasia, ele fica desarmado, sem armas frente ao sexual, incapaz de subjetivar o próprio gozo. Nesse momento, ele testemunha passivamente a atividade de seu órgão sexual, sem poder dela participar como sujeito. Para se ter o falo, seria preciso antes não sê-lo.

Na segunda direção, por sua vez, a enurese testemunha que o encapsulamento, tomado agora enquanto tentativa de mortificação do corpo pelo significante, ou seja, pelas amarras do Outro, não é capaz de regular completamente o gozo, na medida em que há algo que escapa à significantização – isto é, que o Outro é incapaz de determinar inteiramente a posição do sujeito [S(A)] ou mesmo de esvaziar por completo o seu gozo (*a*). Com sua resposta em ato, Robert

mostraria à analista que o que está em questão não é tanto o ódio ao pai, mas a incapacidade de sua palavra – tal como a da analista – de controlar inteiramente o sujeito.

Em suma, a discussão do caso Robert parece nos mostrar que o falo imaginário como potência não passa de um engodo, um engodo que circula e opera na cultura como signo do poder masculino, mas que, da perspectiva da clínica psicanalítica, é um arranjo que frequentemente se coloca a serviço da própria estrutura da neurose, da qual tratamos em um processo de análise visando produzir a dissociação entre falo, pênis e poder. Nesse sentido, o famoso sonho dirigido ao paciente impotente de Lacan vem indicar que é justamente ao passar do engodo do falo imaginário à sua dimensão simbólica, indo além da dinâmica entre potência e impotência do órgão, que se torna possível assumir o funcionamento do falo como significante da falta que mobiliza o desejo (dissociado da presença do pênis e do exercício do poder).

*

2.2. O paciente impotente de Lacan: ser o falo para não correr o risco de tê-lo

No ano de 1958, em seu escrito sobre “A direção do tratamento”, Lacan nos relataria seu único caso clínico (por ele atendido em consultório) ao qual temos acesso por sua própria lavra. Para Laurent (1995, p. 40), a despeito do que possa parecer à primeira vista um relato parcial e fragmentário, esse relato é o “relato completo de um caso”; certamente, ao estilo de Lacan. Mesmo que difira bastante das narrativas de caso sessão por sessão, seu estilo nos oferece a articulação essencial do caso a partir de uma única interpretação, ainda que crucial, que acontece no curso dessa análise. Mas, ao contrário do que possamos supor, a interpretação não é nem mesmo fornecida pelo analista; ela aparece com o sonho que a mulher do paciente relata ao parceiro, num dado momento de seu percurso analítico.

Esse sonho – e seus efeitos sobre o paciente – nos interessa por colocar em cena a diferença entre o falo imaginário, encarnado no órgão impotente desse sujeito, e o seu funcionamento como significante, que nos conduz mais além dos engodos da onipotência em que Ella Sharpe se deteve, bem como mais além da ilusão de que a posse fálica seria o elemento que comanda o desejo. Seremos conduzidos, portanto, dos impasses de ser o falo que busca completar o Outro aos embaraços de (não ser sem) ter o falo. Para ler esse caso, proporemos tomar como chave de leitura os comentários que Lacan nos fornece na lição do Seminário 6 proferida em 17 de dezembro de 1958, poucos meses após a apresentação do relatório sobre a direção do tratamento que acontecera em julho desse mesmo ano. Nesse ponto do Seminário, o

psicanalista nos remete a um caso⁴¹ que teria surgido “muito recentemente” em sua experiência clínica, e que nos introduz precisamente na experiência de um impotente para interrogar o que é o desejo (Lacan, 1958-59/2016, p. 115).

2.2.1. “Será que tenho um falo suficientemente grande?”

Lacan (1958-59/2016) afirma que, como muitos impotentes, esse jovem que o procura não era nada impotente. Tinha se relacionado sexualmente com diversas pessoas ao longo da vida e tivera alguns relacionamentos. Mas agora estava casado e era com a mulher que não funcionava mais. Nesse contexto, o próprio termo “impotência” é posto em questão pelo psicanalista, uma vez que, por amar sua mulher, as relações com ela eram-lhe bastante desejáveis; e, no fundo, não é que lhe faltasse o ímpeto. Sua questão se centrava no seguinte: “caso se deixasse levar por ele [pelo ímpeto] uma noite e mais alguma outra noite, seria capaz de sustentar esse ímpeto?” (p. 115). Isto é, será que o desejo não correria o risco de desaparecer eventualmente? A questão do paciente se desembocava, então, em uma interrogação quanto ao direito e à legitimidade de seu desejo: “será que esse desejo, que se percebia a todo instante não estar nem um pouco fora das possibilidades de realização, será que esse desejo era legítimo?” (p. 115).

É nessa interrogação que Lacan (1958-59/2016) se detém quanto ao relato do caso; mas é também nesse ponto que ele inicia uma discussão fundamental sobre o estatuto do falo na análise dos homens, apontando uma questão que, muitas vezes, “emerge no vivido do sujeito e vem à tona na análise”: “Será que ele tem um falo suficientemente grande?”. Isto é, será que seu órgão equivale ao falo, ao elemento polarizador do desejo? Na leitura lacaniana, essa questão “pode ter uma função decisiva e [...] revelar uma estrutura, o ponto de onde o sujeito se coloca o problema” (p. 115). Para o psicanalista, então, a pergunta sobre o falo pode revelar algo da própria estrutura, isto é, da posição de onde o sujeito se coloca uma questão que, por

⁴¹ Restaria ainda saber se poderia se tratar aqui de diferentes momentos da análise de um mesmo paciente, que encontramos tanto em “A direção do tratamento”, quanto na passagem do Seminário 6, pois, ainda que o relatório de Lacan tenha sido proferido em julho de 1958, sua publicação data de 1961, e ele pode ter sido modificado desde a versão apresentada no Colóquio de Royaumont até sua versão final para a revista *La Psychanalyse*. Não podemos garantir que o caso desse paciente já estava presente na intervenção de julho de 1958, mas tampouco que ele tenha sido acrescentado num momento posterior de redação, até o ano de 1961. Na ausência de elementos suficientes para chegar a uma posição consistente, optaremos aqui por considerá-los como dois casos distintos. No entanto, os comentários de Lacan quanto ao caso do Seminário 6 nos parecem franquear a possibilidade de uma leitura *a posteriori* do caso discutido no escrito.

suas consequências, pode “arrastá-lo para bem longe do campo de uma execução normal daquilo para o que ele dispõe de todos os elementos” (p. 116).

É ao se permitir uma interrogação quanto ao falo que se tem, quanto ao estatuto do desejo que a ele se vincula, que um homem pode muitas vezes produzir uma resposta pela via da impotência, que atesta justamente um recuo do sujeito diante da ausência de garantias – a inexistência de uma autorização, de uma chancela para a legitimidade – do seu desejo. A ausência dessa garantia é o que comumente se apresenta no despertar da puberdade, em que o sujeito se pergunta sobre a autorização para seu uso do falo – que, no entanto, ele não encontra em lugar algum, na medida em que o Outro é barrado, só pode se fiar do seu próprio enunciado de autoridade, sem nenhuma garantia para sua enunciação. Trata-se aí de uma autorização que, tendo sido prometida na infância pelo Nome-do-Pai, acaba por se mostrar uma ilusão no momento da saída do Édipo, em que o sujeito tem de fazer o luto desse ideal da posse do falo. Ainda que, na infância, o ideal paterno lhe ofereça a promissória viril de assumir no futuro a posse do falo – de uma mulher como a mãe –, essa posse não tem garantias, de modo que o sujeito será forçado a se virar com o desejo mais além do Pai [S(A)]. Até mesmo na forma dita “normal” do Édipo, como coloca Lacan no Seminário 6, o significante da falta no Outro [S(A)]

vê-se encarnado na figura do pai. Dele se espera e se exige a sanção do lugar do Outro, a verdade da verdade, na medida em que ele deve ser o autor da lei. Contudo, ele é sempre apenas aquele que está submetido a ela e que, não mais que qualquer outro, não pode garanti-la, pois também ele tem de estar submetido à barra, o que faz dele, na medida em que é o pai real, um pai castrado (Lacan, 1958-59/2016, p. 367).

Não à toa, tal discussão se apresenta na obra lacaniana no contexto da abordagem de *Hamlet*, a tragédia do desejo, que coloca em cena o jovem príncipe Hamlet às voltas com a ausência de garantias para levar a cabo o ato viril de vingança para o qual foi convocado pelo seu pai, que não era ninguém menos que o rei da Dinamarca, morto na flor de seus pecados pelo próprio irmão, Cláudio. Este desposa, então, a rainha, mãe de Hamlet, e o pai retorna diante do filho como um fantasma para revelar as circunstâncias de sua morte e convocá-lo a vingar sua honra – injunção que poderíamos articular, numa releitura contemporânea, a imperativos de virilidade como “Seja homem!”, que exigiriam levar a cabo a demanda paterna de vingança.

No entanto, ao longo de toda a peça, o príncipe não age, indicando que a palavra do Outro – mesmo que ele seja o rei da Dinamarca – não é suficiente para garantir ao sujeito a assunção da posição viril que é simbolicamente convocado a ocupar. E talvez seja justamente como consequência desse furo na promessa do Outro que muitos sujeitos buscarão se alienar às normas sociais que tentam instituir os homens como detentores do falo e as mulheres como seus

objetos de troca, ao modo das estruturas normativas do parentesco heterossexual (Butler, 1990/2015). Mas, se, no fundo, o pai não tem o falo, a despeito de muitas vezes tentar bancar esse semblante, que é que resta para o sujeito? Essa é a tônica das interrogações recolhidas por Lacan (1958-59/2016, p. 116): “o desejo está legitimado, sancionado por alguma outra coisa? [...] O sujeito tem ou não tem a arma absoluta?”.

Para ambas essas perguntas, a resposta lacaniana é negativa. O desejo não encontra nenhuma garantia no Outro – a despeito da ilusão proporcionada por seus arranjos normativos – e o sujeito carece da “arma absoluta”, uma vez que seu pênis é discordante em relação ao falo, do qual ele teve de fazer o luto. É justamente por carecer dessa arma – tornando frágil sua masculinidade – que o sujeito buscará refúgio na identificação viril e/ou nas normas da cultura, que, no entanto, não lhe garantem a virilidade, mas antes a fazem cômica. Pois o desejo é sempre alienado “num signo, numa promessa, numa antecipação, em algo que comporte, como tal, uma perda possível” (Lacan, 1958-59/2016, p. 116). Em função dessa possibilidade da perda, o desejo se encontra ligado “à dialética de uma falta”. Como consequência, ele precisa assumir o risco de “não se manter no tempo sob sua forma atual e [...] perecer”.

O sujeito se torna, assim, assombrado pela possibilidade de murchar; precisa, portanto, suportar o risco da detumescência para se haver com o desejo, bem como suportar a sua dependência do outro para desejar (Lacan, 1958-59/2016, p. 116). Parece que aqui encontramos uma raiz das elaborações de Lacan quanto à função da detumescência no macho, que aparece inicialmente em meio ao debate da impotência. Essas elaborações prenunciam o que viria a se desdobrar no Seminário 10 com a releitura da angústia de castração dissociada da ameaça imaginária. Desse modo, no Seminário 6, já se trata de um gesto na direção de localizar o falo mais além da posse viril, como um elemento que injeta a angústia de castração como contrapartida dos privilégios simbólicos que a presença do órgão confere a um homem no laço social.

É mesmo por isso que Lacan (1958-59/2016, p. 138) reconhecerá a perspicácia de uma observação de Ernest Jones (1933/1948, p. 461, tradução nossa) sobre vários casos de homens que falham em “consumar sua virilidade [*achieve manhood*]”, seja com outros homens, seja com mulheres. Segundo o psicanalista inglês, tudo se passa como se esses pacientes primeiro precisassem adquirir (no sentido de conseguir, conquistar, *to acquire*) algo das mulheres para que a coisa pudesse funcionar. Mas esse algo – que, para Jones, seria consequência de uma privação vivida anteriormente no nível da alimentação e da pulsão oral – veicularia a própria

impossibilidade de seu alcance. Nesse ponto, é como se Lacan localizasse no texto de Jones o indício de uma falha estruturante da sexualidade⁴², pois esse “acesso imperfeito ao mamilo [nipple]” daria ao menino a sensação de uma “posse imperfeita do seu próprio pênis” (p. 461, tradução nossa).

Curiosamente, ao fazer essa citação, Lacan (1958-59/2016, p. 138), parece acrescentar à boca de Jones uma referência à imperfeição do ato (sexual) que não estava inclusa no texto do autor inglês. Assim, enquanto Jones parte da imperfeição na posse do mamilo materno, Lacan toma a imperfeição do ato sexual como modelo para a imperfeição da posse do pênis. Dessa forma, dizer de uma “posse imperfeita” é indicar que há algo no próprio órgão fállico que escapa à mestria do eu, algo que é refratário às tentativas de sua domesticação na imagem corporal – fato que testemunha da discordância entre falo e pênis, na medida em que a impossibilidade de um pleno controle do órgão atesta a igualmente impossível posse do falo nos homens, que, como um significante, sempre escapa entre os dedos. Com esses elementos em mãos, podemos passar ao caso do paciente de Lacan relatado em “A direção do tratamento”.

2.2.2. *Da impotência do falo imaginário à falta no Outro*

O obsessivo de Lacan (1958/1998a) é um homem impotente com sua amante. Logo no início de seu relato, o psicanalista enfatiza que, em sua conduta, não se satisfaz em “analisar a agressividade do sujeito” (p. 636) ou em “apenas evitar o confronto imaginário com o paciente” (Laurent, 1995, p. 45), numa referência à técnica que orientava muitos analistas de sua época, gesto que conferia centralidade ao eixo imaginário em suas análises, tal como vimos em Sharpe (1937). O contraponto com o caso Robert, conduzido pela psicanalista inglesa, nos permitirá mostrar aqui de que forma a noção de falo simbólico no tratamento se distingue de sua concepção imaginária como órgão potente ou agressivo. A operação de Lacan nesse sentido é de depor o falo como arma imaginária do sujeito, para evidenciar seu funcionamento significante a partir da dimensão simbólica que ele assume.

Num primeiro momento da análise, Lacan (1958/1998a, p. 636) assinala sua condução no sentido de indicar ao paciente o lugar de “torcedor” que ele havia assumido no “jogo da

⁴² O que já antecipa, à sua maneira, o aforismo lacaniano segundo o qual “não existe relação/proporção sexual”, ele mesmo antecipado pela formulação de que “não existe ato sexual”. Por sua vez, a interrogação de Jones (1933/1948) nesse ponto se refere ao porquê de essa privação no nível oral, da alimentação, tornar mais difícil para o sujeito lidar com seus pais “no nível genital” (p. 461). Isso significaria lidar com os pais de forma sexualmente madura, e não mais infantil? Jones parece esbarrar aí, a seu modo, na impossibilidade de uma genitalidade adulta bem-sucedida no ser falante.

destruição exercida por um de seus pais sobre o desejo do outro”. Mas, por se apoiar nesse arranjo, o próprio sujeito se via impotente diante do desejo, isto é, o seu próprio desejo fica paralisado, pois desejar implica o Outro e o obsessivo não sabe desejar sem destruir o Outro, estratégia que acaba por destruir seu próprio desejo (já que o desejo é sempre referido ao desejo do Outro). Assim, esse seria o pano de fundo de diversas condutas do paciente para proteger o Outro – protegê-lo do risco de destruição, em virtude da agressividade própria ao obsessivo. A chave, aqui, é a identificação imaginária do sujeito ao falo, que lhe faz permanecer na posição petrificante de quem protege o Outro da castração.

Ao deparar com esse ponto em seu trajeto analítico, duas modalidades de recusa se estabelecem, ambas ligadas a um traço de gozo da impotência. Por um lado, o paciente passa a denunciar Lacan como sendo impotente para curá-lo, após endereçar ao analista um sintoma de impotência sexual recente, que atribui a uma pretensa “menopausa” masculina de sua parte. Por outro lado, o sujeito começa a ser impotente com a amante. Ou seja, enquanto protegia o Outro, sua castração (a do Outro) permanecia oculta; quando, no entanto, essa estratégia se desmonta e o $S(A)$ aparece, o sujeito responde com a impotência sexual, justamente no ponto em que se defronta com o fato de que o Outro é castrado e não garante o seu desejo.

Ao dirigir à análise uma queixa por essa impotência, Lacan considera que há muito tempo o paciente demandava ao analista a ratificação de uma suposta “homossexualidade recalcada”, como uma identificação imaginária que desimplicaria o sujeito de sua posição na parceria com sua amante. Depois que Freud descobrira a vertente bissexual da subjetividade em casos como Dora ou o Homem dos Ratos, vinha se tornando comum nas psicanálises da época que os pacientes procurassem um analista para confirmarem em si mesmos essa homossexualidade inconsciente como suposta causa de seu sofrimento (Laurent, 1995). No entanto, se partimos do pressuposto freudiano da predisposição universal à bissexualidade nos seres humanos, não deveria haver surpresa nessa descoberta, de modo que a homossexualidade não é, de forma alguma, o termo último com o qual o sujeito terá de se virar numa análise.

O que orienta, então, a posição de Lacan é a perspectiva de não concluir a questão do sujeito com uma identificação imaginária que viria confortar o eu e encerrar o trabalho analítico: “sofro porque sou, no fundo, um homossexual”, como se a homossexualidade dissesse a verdade última do desejo. Mas, quaisquer que sejam as categorias empregadas por um sujeito para nomear algo de seu gênero ou de sua sexualidade, tanto na cis-heterossexualidade quanto em suas dissidências, uma psicanálise não se restringe a uma experiência identificatória ligada

ao eu, ainda que essa identificação possa, por vezes, ser fundamental para que o paciente se torne capaz de integrar algum elemento antes recalcado de sua sexualidade. Trata-se, assim, de não reduzir o sujeito a uma identidade, mesmo que as identificações possam ter seu lugar na economia psíquica, inclusive pela dimensão política que elas assumem em uma série de casos.

Mas a resposta dada pelo psicanalista na transferência foi justamente a de sustentar a questão do analisante, de modo a “não duplicar sua alienação em determinada imagem de si mesmo” (Laurent, 1995, p. 45). Pois a complacência do analista com a demanda acabaria por empurrar o sujeito a uma nova identificação alienante, a exemplo da identificação “com a outra mulher, no caso da histeria, e com o outro homem, no caso da neurose obsessiva” (p. 45). Diante do não-consentimento de Lacan (1958/1998a) com sua demanda, o paciente produz um *acting-out*: já que está impotente, ele propõe à sua amante “que ela durma com outro homem, para ver no que dá” (p. 637). O paciente duplica sua demanda ao pedir, desta vez, a cumplicidade da própria amante para com sua suposta homossexualidade (Laurent, 1995, p. 46).

Mas a amante também não será complacente com a demanda do sujeito, diz Lacan (1958/1998a); e, no lugar de aceitar o convite, ela faz, na mesma noite, um sonho que parece em grande medida dirigido ao parceiro, a quem ela o relata na manhã seguinte: “Ela tem um falo e sente-lhe a forma sob suas roupas, o que não a impede de ter também uma vagina e, acima de tudo, de desejar que esse falo a penetre” (p. 637). Logo após escutar o relato do sonho, o paciente é surpreendido com uma ereção: ele “recupera no ato seus recursos e o demonstra brilhantemente à sua sagaz companheira” (p. 638). Não se trata, então, de analisar o sonho dessa mulher, mas sim os efeitos que ele teve sobre o sujeito, os quais valeram efetivamente como uma interpretação analítica. Uma vez que o desejo inconsciente é o desejo do Outro, esse sonho se endereça ao desejo do paciente no para-além de sua demanda – isto é, mais além da demanda de reconhecimento de sua homossexualidade latente.

O que cumpre observar é o valor de demonstração que o sonho apresenta quanto à função de significante do falo no terreno do desejo: pois é precisamente como significante que o falo opera no sonho, de modo a fazer o sujeito recuperar o uso do órgão que ele simboliza, precisamente a partir do descolamento que se produz na análise entre esses dois termos (Lacan, 1958/1998a, p. 638). Ali, onde o sujeito se prendia à ilusão imaginária de que ter o falo é ter o órgão e se preocupava excessivamente com a ereção de seu pênis, o sonho evidencia que alguém pode ter o pênis, pode não ter o pênis, pode ter o pênis e ter uma vagina, mas não é isso que

comanda o desejo. Há algo nessa experiência que se coloca para além da posse fálica, de modo que o falo como significante do desejo toca no ponto de falta do sujeito, e não na sua posse.

Laurent (1995) observa como esse sonho seria habitualmente interpretado, seja no sentido de uma tranquilização do paciente por encontrar um pênis na amante (o que permitiria recusar a castração do Outro), seja no sentido de a mulher se aproximar a uma mãe castradora – que colocaria o pênis do sujeito sob o risco de ser arrancado (como na leitura de Ella Sharpe quanto ao “*to get my penis*” no sonho de Robert). Diferentemente dessas duas vertentes, a interpretação lacaniana visa evidenciar, primeiramente, que o obstáculo do paciente residia em um apego à posição de falo materno: “de nada serve ter esse falo, já que seu desejo é sê-lo” (Lacan, 1958/1998a, p. 639). Trata-se, assim, de ser o falo para não correr o risco de tê-lo, isto é, na medida em que ter um falo coloca o sujeito sob a ameaça de perdê-lo, uma vez que não há garantia viril do Pai para sua posse. Frente a essa ausência de garantias, o sujeito hesita; e é nesse ponto que intervém o sonho da amante, ao lhe mostrar precisamente o que ela não tem, ao fazer aparecer o falo “ali onde ele não pode estar”.

O principal, no entanto, é o que a amante lhe diz: que, “em seu sonho, ter esse falo não fez com que o desejasse menos. Com o que, é sua própria falta-a-ser que é tocada⁴³” (Lacan, 1958/1998a, p. 639). Com o sonho, a mulher indica que o desejo não se articula a ter o falo imaginário; que o desejo, antes, se liga ao falo simbólico como significante de sua falta-a-ser. Ela expõe ao parceiro que ter um pênis não equivale a deter a arma absoluta – e que o falo simbólico enquanto significante do desejo só opera ali onde o pênis efetivamente falta, ali onde ele não é suficiente ou não basta por si só, dando margem a desejar. Com seu sonho, a parceira faz, de certa forma, um convite para que o sujeito se autorize a avançar diante da ausência de garantias envolvida no encontro com o Outro: qualquer que seja o órgão que se tem entre as pernas, não há segurança para se haver com o desejo, que sempre esbarra na alteridade do sexo.

Mas, ainda que nada nos garanta nesse terreno, esse furo não nos impede de desejar; e, nesse ponto, a única saída talvez seja a aposta – a exemplo da aposta em uma parceria amorosa⁴⁴, que pode se situar no mais além das demandas normativas ligadas à

⁴³ O sonho da amante indica que se pode “desejar o falo mesmo quando se o tem”, pois, no fundo, o desejo é desejo de ser o falo; dessa forma, o desejo se liga à falta, e não ao ter, e é por isso que esse sonho toca a falta-a-ser do sujeito (Miller, 1994-95/2005, p. 222).

⁴⁴ Em certo sentido, o próprio sonho já opera como uma aposta que responde ao impasse do sujeito, convocando-o a uma abertura a algo do amor que talvez se manifestasse em sua parceria. No entanto, não é necessário que essa aposta só possa se dar pela via do amor; essa saída é, antes, da ordem do contingente, a partir daquilo que se inscreve no singular do caso.

heterossexualidade, à homossexualidade etc. que poderiam permitir ao sujeito adormecer sob (ou se angustiar diante das exigências ideais de) uma dada categoria do “ser”. Para além de uma conformação da sexualidade às categorias identitárias que buscam atribuir um “ser” ou uma substância ao eu (por meio de uma identificação com o “ser” heterossexual, homossexual, bissexual etc.), a assunção da dimensão esburacada do desejo convoca o sujeito a se haver com uma falta-a-ser, irreduzível ao registro imaginário da identidade – ainda que isso não impeça um analisante de estrategicamente lançar mão de uma dada identificação no plano político.

Nessa medida, podemos considerar que o paciente de Lacan avança em um ponto que Robert não foi capaz de transpor. Enquanto o paciente de Lacan se encontra com o $S(A)$ e sustenta sua experiência (não sem dificuldades), o paciente de Ella Sharpe continua dormindo, protegendo-se de se encontrar com a falta no Outro. Não à toa sua modalidade de apego à masturbação, que lhe permite evitar “qualquer risco quanto ao desejo” (Rubião, 2019, par. 16), bem como negar, “a qualquer custo, a castração do Outro”. Poderíamos tocar aqui, inclusive, na dificuldade de Robert com as mulheres, uma dificuldade com a diferença sexual, diante da qual ele opta por se encapsular no gozo seguro da masturbação, que o protege do encontro com a diferença no corpo do Outro. Por sua vez, o paciente de Lacan, ao consentir com o convite feito pela amante, avança em direção ao encontro com a alteridade do sexo e com a estranheza do sexual a partir da assunção da ausência de garantias quanto à sexualidade, ali mesmo onde ele buscava colocar na conta de uma “homossexualidade recalcada” ou de uma “menopausa masculina” a sua saída subjetiva pela impotência.

Desse modo, ao revelar a sua falta-a-ser, o gesto da amante acaba por permitir ao paciente se ligar a ela – não tanto por ser reconhecido como possuidor do grande falo, mas sim – pelo recobrimento das duas faltas-a-ser, pois esse gesto toca a falta do próprio sujeito (Laurent, 1995, p. 47). Assim, o caso nos ensina que o falo imaginário sempre acaba por esbarrar no registro da impotência, a despeito da ilusão de poder que ele proporciona ou que lhe é demandada pelo discurso. Dito de outro modo, a impotência é o fantasma do falo imaginário. Com a simbolização do falo posta em cena no sonho, o falo simbólico permite retirar a centralidade que conferimos ao imaginário do órgão, ao apagá-lo por sua significantização, que injeta uma negatividade na relação entre a linguagem e o referente.

A significantização é o que vem produzir uma anulação da coisa em sua materialidade, de modo que o significante fático permite ao pênis se velar como órgão para dar margem ao funcionamento simbólico do desejo enquanto mobilizado por um ponto de falta – um passo que

o impotente⁴⁵ não parece capaz de dar: “A tarefa para o homenzinho é riscar essa parte corporal de sua imagem especular. E o vemos na impotência masculina. Quanto mais atento ele está à performance de sua ‘coisa’, pior ela se sai” (Barros, 2020, pp. 24-25, tradução nossa). Diferentemente, o falo simbólico permite que o pênis não seja o centro da cena para o sujeito, permite que o pênis possa se apagar da cena para que algo do desejo como falta possa operar. Dessa maneira, o sonho da amante faz valer a presença do falo como significante (Laurent, 1995, p. 47).

2.2.3. *Uma pergunta pelo falo: o outro homem na neurose obsessiva*

Mas vale aqui nos determos na particularidade da demanda que o sujeito endereça à sua amante. Ao tentar fazer valer “a função do terceiro potencial no casal” (Lacan, 1958/1998a, p. 637), por meio de sua proposta para que a mulher durma com “outro homem”, o paciente aí introduz silenciosamente uma questão que a referência à homossexualidade latente talvez nos faça desconhecer. Afinal, não parece fortuito o emprego lacaniano do termo “terceiro potencial” para descrever esse homem que o paciente convida a entrar na relação: potencial, aqui, evoca a potência, a virilidade idealizada desse terceiro. A introdução desse outro homem seria, então, equivalente a introduzir uma virilidade idealizada, de um outro que detenha a potência que o sujeito não tem e supõe ser da posse desse outro.

Nesse ponto, no entanto, antes de avançarmos, caberia fazer uma pequena interpolação: quando discutimos, na seção anterior, o *acting out* de Robert ao fazer xixi na cama após uma intervenção de Ella Sharpe, utilizamos, na esteira de Lacan (1958/1998a), o raciocínio de que, no *acting out*, o sujeito coloca em cena alguma coisa em resposta a um ponto que a analista não escutou. Isto é, o *acting out* de um analisante sob transferência responde a um ponto de falha na escuta do analista. Curiosamente, o paciente de Lacan também faz um *acting out*, mas o analista não considera, em sua escrita, que teria havido um ponto de falha em sua escuta do caso. Ao mesmo tempo, nem todo *acting out* precisa ser atribuído a uma falha do analista, mas poderíamos nos perguntar se teria havido algum ponto no caso que Lacan não pôde escutar.

⁴⁵ Valeria ressaltar que nem toda impotência é redutível ao exemplo dado aqui, tampouco esgotável pelo referencial fálico nele empregado. Diversos outros fatores – e conceitos – podem operar nesses casos, a exemplo da relação do sujeito com o objeto *a*. Frequentemente, a impotência se apresenta em situações em que um sujeito não encontra num parceiro as suas “condições de amor”, isto é, o “algo a mais” bastante singular que mobiliza a causa do seu desejo. Nesse sentido, é curioso que a impotência de muitos sujeitos cesse ao encontrar um parceiro com quem esse elemento da causa se manifesta, à diferença de parcerias anteriores que poderiam ser guiadas por um ideal estético, por exemplo, mas que, no fundo, não envelopavam o objeto *a* para esse sujeito.

Afinal, mais além de uma suposta homossexualidade inconsciente, o que parece estar em jogo aí é uma pergunta sobre o falo, sobre o falo que se tem ou que se sonha ter, ou mesmo que se supõe que não se tem e que se precisaria ter. Nesse sentido, a demanda do paciente para que sua amante durma com outro homem pode ser lida como uma forma encapsulada da interrogação indicada por Lacan no Seminário 6: será que tenho um falo suficientemente grande? Pergunta que, por sua própria estrutura, toma como base o equívoco entre pênis e falo, angustiando o sujeito por seu pequeno pênis, uma vez referido ao que supõe que deveria constituir a imagem do significante do desejo. Assim, se o sujeito se encontra impotente, é como consequência dos obstáculos gerados por seu enganche no eixo imaginário – a dinâmica de potência-impotência –, enganche que dificulta o apagamento do próprio órgão, necessário para viabilizar o funcionamento fálico em sua dimensão simbólica.

Tal ênfase na dimensão imaginária do órgão, que frequentemente deixa o sujeito às voltas com a possibilidade de não ser suficiente, evidencia o caráter paralisante dessa pergunta sobre o tamanho de seu falo – e mesmo de seus atributos correlatos como a beleza, a forma do corpo, o dinheiro, os bens de consumo etc., que sempre deixam uma margem de insegurança, relançando o sujeito na busca por mais um esforço que ateste seu ter, nunca definitivamente conquistado. Mas esse arranjo pode antes envelopar a identificação inconsciente do sujeito ao falo materno, que lhe permite não se haver com a ausência de garantias do Outro no campo do desejo, uma vez que o faz se dedicar, pelo contrário, a adormecer no sonho da completude do Outro – que se reflete na imagem ideal de um outro perfeito, construída pelo sujeito para justificar seus impasses, diante da qual ele se sente impotente.

A esse respeito, Laurent (1995) ainda nos dá uma pista para investigar a importância que Lacan confere ao “outro homem” na neurose obsessiva. Trata-se de um outro homem, mas não um qualquer: é preciso um que seja portador de um falo maior, de uma virilidade idealizada ou que seja realçado por diversos atributos fálicos, muitas vezes apenas supostos pelo sujeito. Um outro que seja mais bonito, mais forte, mais rico, mais interessante, mas que, em suma, tenha a posse de algo que faz falta ao sujeito, deixando-o aflito diante da própria castração. Para o obsessivo, ele mesmo não tem o falo: “*é um outro que o tem, enquanto ele o é de modo inconsciente*” (Lacan, 1958-59/2016, p. 483, grifos do original).

Assim, essa posição subjetiva de se apresentar como quem não tem o falo parece envolver dois componentes na neurose obsessiva: primeiro, o sujeito pode ser o falo de forma mascarada, escondida dele próprio (por sua permanência inconsciente como falo materno, ou

seja, como o objeto que completaria o desejo do Outro); e segundo, o sujeito elege um outro que ele supõe que tem o falo e de quem depende seu ser (Lacan, 1958-59/2016, p. 490). Nesse sentido, o obsessivo institui um semelhante que seria dotado do falo como uma imagem de potência:

Em todo obsessivo, homem ou mulher, vocês sempre verão surgir, num momento de sua história, o papel essencial da identificação com um outro, um semelhante, um colega, um irmão pouco mais velho, um companheiro contemporâneo que, na totalidade dos casos, tem em seu favor o prestígio de ser mais viril, de ter o poder. O falo aparece aqui não sob sua forma simbólica, mas imaginária. Digamos que o sujeito se complementa com uma imagem mais forte do que ele, uma imagem de potência (Lacan, 1957-58/1999, p. 500).

Essa dupla configuração nos permite situar o funcionamento da primeira fórmula⁴⁶ da fantasia do obsessivo rascunhada por Lacan (1958-59/2016, p. 484) no Seminário 6: $\Phi \diamond i(a)$. Para o neurótico obsessivo, o $\$$ da fórmula da fantasia fundamental [$\$ \diamond a$], que escreve a relação de um sujeito [$\$$] com o gozo [a], declina-se numa “identificação de seu ser inconsciente com o falo”, que é o que encontramos do lado esquerdo dessa fórmula lacaniana, por ele proposta apenas “com reservas e sumariamente”, mas que se escreveria como “falo barrado” [Φ] (Lacan, 1958-59/2016, p. 484). Trata-se de uma barra colocada sobre a posição simbólica do ter, que faz com que o sujeito se aprisione na identificação inconsciente ao falo da mãe que ele não suporta perder (o que se apresenta como recusa da castração do Outro).

Ao mesmo tempo, essa barra sobre o Φ indicaria um bloqueio no funcionamento significativo do falo, bloqueio ao qual se liga, por exemplo, o problema da impotência no caso do paciente de Lacan. Assim, se o neurótico recua, é justamente diante da dificuldade de sustentar o falo simbólico uma vez que ele foi reconhecido como um falo sem garantias. Ou ainda, diante dos desafios em avançar rumo à dimensão esburacada do desejo, que conduziria o sujeito a assumir sua falta-a-ser mais além da ilusão da posse viril.

Do lado direito da fórmula, por sua vez, no lugar do objeto a , encontramos a “forma desse outro imaginário onde o sujeito se situa e se reencontra”: $i(a)$ (Lacan, 1958-59/2016, p. 484). É esse outro imaginário que detém, da perspectiva do sujeito, uma virilidade idealizada e que o paciente de Lacan busca introduzir na relação com a amante a partir desse terceiro potencial. Se, na neurose obsessiva, sempre encontramos “certo receio de desinflar, relacionado

⁴⁶ Curiosamente, ao longo de sua obra, Lacan escreveu duas fórmulas diferentes para a fantasia do obsessivo, uma no Seminário 6, outra no Seminário 8, sem jamais retomar nenhuma das duas, seja em seus escritos, seja em outros seminários. No entanto, ao abordarem a fantasia do obsessivo, seus comentadores frequentemente exploram a fórmula do Seminário 8 e deixam de lado a escrita do Seminário 6, a qual buscaremos resgatar e desdobrar aqui pelo valor que ela nos parece assumir na experiência clínica.

com a inflação fálica” (Lacan, 1960-61/2010, p. 319), esse receio pode levar o sujeito a buscar apoio num outro supostamente capaz de assegurar essa virilidade que lhe aparece como desprovida de garantia; o terceiro potencial no casal – ou mesmo na fantasia – reintroduz a virilidade que se supõe insuficiente ou perdida.

Com essa breve incursão, acreditamos situar um giro de leitura que segue na mesma esteira da abordagem lacaniana do caso Dora: ali, onde Freud supunha que o interesse de Dora pela sra. K. se traduziria direta ou exclusivamente por uma disposição homossexual recalcada, Lacan localiza uma questão subjetiva da paciente – que ele generaliza para a histeria – relacionada ao que é ser uma mulher. A sra. K., enquanto essa Outra mulher idealizada, encarnaria para Dora o enigma de sua feminilidade corporal (Lacan, 1951/1998). No ponto mesmo em que a paciente se vê desprovida de um saber-fazer com o corpo diante do desejo e do gozo, ela supõe, na figura da sra. K., alguém que teria uma resposta quanto ao feminino, bem como quanto ao que é ocupar o lugar de uma mulher diante de um homem no ato sexual.

Na neurose obsessiva, por sua vez, a partir do caso atendido por Lacan, bem como a partir de nossa experiência clínica, podemos considerar que a função viril do “outro homem” na neurose – a exemplo da introdução do terceiro potencial no casal – também não precisa ser traduzida direta ou exclusivamente como a expressão de uma pretensa disposição homossexual recalcada de um paciente. Essa função pode veicular também uma pergunta inconsciente de um sujeito concernente ao falo e à sua própria posição sexuada, pergunta que ele sustenta, sem o saber, por meio desse outro a quem atribui uma virilidade idealizada, o qual opera como suporte para os enigmas do masculino: será que o meu falo é suficientemente grande? Como me autorizar da posse (sempre imperfeita) de algo que não me dá nenhuma garantia quanto ao meu desejo? Como me servir do falo sem nenhuma garantia para seu uso?

Poderíamos aqui nos perguntar também quanto a alguns desdobramentos contemporâneos dessa questão, que pode se materializar em práticas sexuais hoje nomeadas por categorias como os heteroflexíveis, os heterocuriosos, os g0ys, a brotheragem, entre tantas outras nomeações que descrevem práticas como masturbação, beijos, carícias envolvendo dois homens (ou mais), sem que seus sujeitos entendam essas práticas como uma objeção ao seu pertencimento identificatório à categoria da heterossexualidade – tampouco como algo cuja consequência seria necessariamente a vinculação a uma identidade gay. É certo que a recusa de um homem em se reconhecer como homossexual ou bissexual poderá ainda estar articulada a uma dimensão política, seja pelo recuo narcísico diante da ameaça de perda de privilégios

ligados à heterossexualidade na cultura, seja pelo sentimento de inadequação diante dos imperativos e das prescrições de grupo que frequentemente recaem sobre sujeitos que assumem uma identidade gay – mas, neste momento, interessa-nos antes o fato de que as experimentações no campo da sexualidade podem dar corpo às mais diversas questões subjetivas.

Ainda que tais nomeações sejam recentes, podemos encontrar inúmeras descrições de experiências sexuais de homens com outros homens, numa passagem da infância ou da adolescência, por exemplo, até mesmo nos relatos de caso fundadores da teoria psicanalítica (recolhidos mais de um século atrás), tal como no caso do Homem dos Ratos, que, aos 14 anos de idade, teve experiências sexuais com outro rapaz sem que isso o confinasse em uma dada categoria identitária ou o fizesse questionar sua orientação sexual (Freud, 1909/1996). Na obra de Freud, essa dimensão tinha lugar por meio da noção de “predisposição à bissexualidade”, entendida enquanto a presença de algo de indeterminado na sexualidade humana, permitindo a coexistência de identificações, escolhas de objeto e modos de satisfação pulsional incoerentes entre si e/ou em relação à norma cis-heterossexual da cultura. Esperamos que quem se autorize a se colocar do lugar de analista esteja aberto a escutar essa dimensão de indeterminação inerente à sexualidade.⁴⁷

Nessa esteira, é igualmente importante assegurar que esses giros (que basculam entre a disposição homossexual e a questão subjetiva que pode nela se veicular) não produzam como efeito uma recusa da homossexualidade ou da bissexualidade enquanto orientações sexuais, que podem inclusive coexistir perfeitamente, por exemplo, com uma questão inconsciente de um homem quanto ao falo ou com uma questão inconsciente de uma mulher quanto ao feminino. Afinal, tais giros não excluem a homossexualidade, mas talvez ajudem a expor a complexidade da sexualidade humana. Pois, mesmo nas práticas heterossexuais, podemos encontrar questões subjetivas de um homem que se pergunta o que significaria ocupar o lugar tradicionalmente atribuído a uma mulher no ato sexual (isto é, uma interrogação sobre o gozo feminino) ou questões inconscientes de uma mulher que se pergunta o que seria gozar como um homem, bem como questões subjetivas que interrogam essa partição binária entre posições sexuadas, indicando a insuficiência dessas categorias para dar conta do real em jogo no desejo e no gozo.

⁴⁷ Valeria aqui observar a utilidade teórico-clínica (mas também ético-política) do conceito de pulsão na psicanálise, ao permitir pensar o caráter perverso e polimorfo dos modos de satisfação sexual na espécie humana, marcados a cada vez por uma soldagem contingente entre a pulsão e seu objeto, que é o que há de mais variável nessa montagem. Não havendo uma norma *a priori* capaz de determinar a qual objeto a pulsão deverá se ligar, temos apenas versões singulares de seu acoplamento, que se dá no avesso das normas sociais que buscam conformá-la aos ideais da reprodução ou da heterossexualidade.

No limite, o que nos cabe frisar é que não há prescrição, por parte do analista, quanto ao gênero e à modalidade das parcerias amorosas e sexuais dos seres falantes. Nesse terreno, qualquer que seja o gênero ou a sexualidade de alguém, uma escuta analítica se caracteriza por dar lugar ao modo como cada um irá se haver com seus encontros e seus desencontros concernentes ao desejo e ao gozo – que não deixam de atravessar cada sujeito à sua maneira. Frente a essas interrogações, torna-se fundamental “que o analista saiba que não existe substância fática” (Laurent, 1995, p. 47), na medida em que o falo não passa de um semblante, um véu que oculta um vazio.

Mas sua dimensão significativa é também operativa no sentido de dar corpo a uma interrogação simbólica que toca na posição íntima do sujeito, sem encontrar nenhuma resposta pronta quanto aos destinos que uma pergunta pela posição sexuada deve assumir – algo que só se apresenta na singularidade do caso, a exemplo do paciente de Lacan. A solução que ali se desenhou – e que não é passível de ser generalizada – pressupôs um apagamento do falo como órgão imaginário da (im)potência masculina para que ele pudesse operar como significante do desejo, mais além da ameaça de castração, dos ideais de virilidade e da identificação com as categorias identitárias da homossexualidade ou da heterossexualidade normativa.

*

2.3. A desidentificação ao falo na direção de tratamento dos homens na neurose obsessiva

Ainda que a formulação lacaniana do final de análise pela travessia da fantasia, em 1967, tenha nos fornecido uma bússola clínica fundamental para pensar a direção do tratamento – e cujo efeito de *a posteriori* na teoria acaba por nos fazer deixar de lado formulações prévias da obra de Lacan –, gostaríamos de recolher e desdobrar, nesta seção, alguns dos elementos que decorrem da perspectiva lacaniana de 1958 quanto à desidentificação ao falo, que discutimos ao longo deste capítulo e que têm encontrado um lugar decisivo em nossa prática clínica e em nosso percurso pela psicanálise, fazendo, a partir daí, uma ponte para articular essa perspectiva aos desdobramentos lacanianos do final de análise nos anos 1970 durante o capítulo 4.

2.3.1. Fazer o luto de ser o falo: o passe de Leonardo Gorostiza

A desidentificação fática pode ser considerada uma primeira⁴⁸ volta de Lacan em torno do impasse situado por Freud (1937/2017) quanto ao final de análise. Ali, onde o fundador da

⁴⁸ A segunda volta de Lacan a esse impasse, como discutiremos no capítulo 4, é constituída pela travessia da fantasia, formulada em 1967 juntamente com a construção do passe. O uso que dela faremos aqui será em sua versão desdobrada por Miller (2011) à luz da tábua da sexuação, desenvolvida em 1972-73.

psicanálise esbarrou, com seus neuróticos, no trágico rochedo da castração – entendido enquanto a desautorização da feminilidade nos homens (descrita pelo próprio Freud como uma recusa de se colocar em uma posição passiva diante de outros homens) e a permanência do *Penisneid* nas mulheres –, o que Freud situava como sendo intransponível, Lacan buscará conduzir a experiência analítica para além desse impasse. No fundo, podemos considerar que o obstáculo dos neuróticos freudianos era uma dificuldade com a feminilidade, uma vez que, tanto em homens quanto em mulheres, o que estava em jogo seria traduzível como um “não querer ser uma mulher” (Miller, 1993-94/2011, p. 466, tradução nossa). Trata-se aí da recusa da feminilidade tal como cifrada a partir do marco do fantasma masculino, que dota a falta fálica da significação da castração: $-\phi$.

Na psicose, por sua vez, temos o avesso desse arranjo, a exemplo do pensamento tido por Schreber de “como seria belo ser uma mulher na cópula”. Essa feminização é aí assumida e mesmo desejada, de modo que Lacan pôde falar de um verdadeiro “empuxo à mulher” na psicose (Miller, 1993-94/2011, p. 466). Mas o que Freud aponta é que, quando não há psicose, isola-se antes um “empuxo ao homem”, um “querer alcançar a masculinidade” – *das Männlichkeitsstreben* (que Miller retomará em 2011 como “aspirar à virilidade”, como veremos no capítulo 4) (p. 466). Nos homens, esse “empuxo ao homem” se notaria na “exigência de ser um homem, como se estivesse ameaçado de nunca sê-lo suficientemente e devesse de fato demonstrá-lo” (p. 466, tradução nossa). A mascarada viril está, então, a serviço de comprovar que o sujeito não ocupa uma posição passiva: “Esse valor viril no imaginário é a atividade, enquanto a posição passiva assume uma significação (*Bedeutung*) de castração” (p. 467). Desse modo, um homem “nunca é suficientemente homem a seu gosto” (p. 468).

Numa releitura lacaniana, ao sustentar que os homens não querem ser tomados de uma posição passiva, feminina, para com outro homem, Freud põe em cena a desautorização da feminilidade, ali traduzível, nesse momento, como uma recusa da significação (*Bedeutung*) da castração, a saber, $(-\phi)$ (p. 469). Por isso, talvez, o aspecto trágico do rochedo da castração na análise freudiana, na qual não parecia possível consentir com o menos-phi para poder tomar dele uma distância que o tornasse cômico, que permitisse bem-dizê-lo, como será mais tarde a proposta lacaniana. Partindo desse ponto de impasse, Lacan produziu pelo menos duas respostas: uma primeira, em 1958, com a desidentificação fálica; e uma segunda, entre 1967 e 1973, com a travessia da fantasia e a abertura ao feminino. Nesta seção, discutiremos a primeira resposta; no fim do capítulo 4, discutiremos a segunda. Desde já, vale observar que ambas essas

respostas permitem sublinhar a dimensão cômica da virilidade, franqueando uma abertura para seu mais além, em contraponto ao aspecto trágico do rochedo da castração em Freud.

Em 1958, Lacan traduziu a recusa da feminilidade freudiana como apego, tanto nos homens quanto nas mulheres, à identificação fálica. Uma vez que o falo é por ele considerado “o mais fundamental dos símbolos relativos à identificação do sujeito” (Lacan, 1958-59/2016, p. 169), Lacan sustentará que a “função desse significante como tal, na busca do desejo, realmente é, como a situou Freud, a chave do que é preciso saber para terminar suas análises” (Lacan, 1958/1998a, p. 636). Mas, ali, onde Freud falava de “não querer ser uma mulher”, Lacan falava primeiro “querer ser o falo” (Miller, 1993-94/2011, p. 469, tradução nossa).

Esse desejo de ser o falo, que toca na dimensão do parecer, remete a identificação fálica ao desejo do Outro que localiza no filho um substituto do falo – frequentemente articulado, em nossa cultura, às incidências do *Penisneid* sobre a sexualidade feminina, redundando no desejo da mãe em sua qualidade de mulher, que desloca um desejo de falo para um desejo de filho (Miller, 1993-94/2011, p. 470). Nessa perspectiva, o fim da análise seria “escapar dessa identificação condicionada pelo desejo da mãe como mulher” (p. 470, tradução nossa). Afinal, quando Lacan define o falo como o significante do desejo do Outro, esse Outro é, no mais das vezes, em nossa cultura, o Outro como materno – ainda que essa não seja uma regra.

Em seu testemunho de passe, Leonardo Gorostiza (2011) apresenta a conclusão de sua primeira análise em termos de uma desidentificação fálica. O mito individual e suas condições subjetivas que o levaram à profissão de médico poderiam ser resumidos com a seguinte fórmula: “desejo de curar o Outro”. Gorostiza desdobra essa fórmula dizendo que “ser médico” recobria a posição de “ser o único”, traço de exceção que o situaria como “o único capaz de curar o que aparecia como um nome da falta no Outro: a ‘loucura’ do Outro materno” (p. 4). Localizar esse arranjo lhe permitiu elucidar sua posição de falo do Outro materno, como “obturador da dita falha” (p. 5), de modo que essa primeira experiência de análise se concluiu com a “destituição dessa posição de identificação ao falo” (p. 5).

Trata-se, assim, de fazer o luto de ser o falo que completaria o Outro, permitindo que apareça em sua falta – ou em sua castração – esse Outro que o sujeito se esforça por manter pleno, como forma de assegurar para si um lugar, isto é, como forma de não se haver com a ausência de garantias em assumir uma posição como sujeito desejante no mundo. Mas, para que um sujeito possa fazer o luto do falo, é preciso primeiro atingir o Outro, barrar o Outro a quem esse sujeito responde, fazendo aparecer sua estrutura como \bar{A} , um Outro barrado, inconsistente, e não mais como A (um Outro pleno e ilusoriamente completo). Ao tocar o desejo do Outro,

exibindo-o como barrado em sua estrutura, torna-se possível, então, “desfazer-se a identificação fálica” e, “em seu lugar”, revelar-se o (-φ) da castração e sua articulação com o que mais tarde se apresentará como o objeto *a* da fantasia (Miller, 1993-94/2011, p. 458, tradução nossa).

2.3.2. *Consentir com a castração do Outro: o caso Christian*

Por que há esse apego do sujeito à identificação fálica? A força da identificação fálica provém do fato de que ela responde à incidência do desejo do Outro (comumente encarnado em nossa cultura pela figura materna ou paterna) na trajetória de um sujeito (Miller, 1993-94/2011). Assim, o que pode parecer uma fixação do sujeito depende estritamente da posição que o desejo do Outro assume para ele. Dessa forma, o apego à identificação fálica frequentemente responde ao peso do desejo do Outro, que convida o sujeito a permanecer nesse lugar de jogar com o engodo de ser o falo, e é nesse ponto que entra em jogo o desejo do analista. Pois, para tocar o desejo do Outro e fazer aparecer a barra em sua estrutura [$A \rightarrow \bar{A}$], comovendo a identificação fálica, servimo-nos do desejo do analista, que permite atualizar e reconfigurar o lugar do Outro para um sujeito: “O desejo do analista deve ter uma estrutura diferente da do desejo do Outro articulado com essa identificação” (Miller, 1993-94/2011, p. 457, tradução nossa).

Encontramos essa reconfiguração da posição do sujeito a partir da colocação de uma barra sobre o Outro em um caso relatado por Hervé Castanet (2016).⁴⁹ Na casa dos trinta anos de idade, Christian procura análise porque suas relações amorosas fracassam. Não era alguém em busca de aventuras; pelo contrário, ele se apresentava como um sujeito que quer comprometer-se. Mas, em suas parcerias, pouco a pouco, sempre aparecem pontos que tornam o parceiro insuportável, pelo modo de dizer, de agir, de ser, que vão se constituindo em objeto de suas críticas até que o laço se impossibilite e ele, angustiado, encerre a relação. O analisante conta que sonha com ter uma parceria sem conflitos, sem xingamentos, na qual “tudo andasse bem” (Castanet, 2016, p. 75). Essa frase, “Que tudo ande bem”, foi o que estruturou cada uma de suas relações amorosas durante boa parte de sua vida.

Assim, Christian busca se envolver em parcerias amorosas estáveis, mas essas parcerias precisavam ser perfeitas, não poderiam conter nada que saísse dos trilhos.⁵⁰ E, assim que

⁴⁹ Gostaríamos de destacar aqui a empreitada do livro de Castanet (2016), que nos apresenta uma série de percursos clínicos de seus “homoanalistas”, sem buscar fazer nenhum tipo de “etiologia”, “psicogênese” ou “tipologia” da homossexualidade masculina, dando margem a que cada sujeito possa elaborar em sua análise o modo singular como experimenta sua relação com o amor, o desejo e o gozo.

⁵⁰ Vale aqui observar a presença frequente, em subjetivações de homens gays, da busca pelo ideal como forma de “compensação” ou defesa diante do que entendem como um “dano” produzido no Outro por

aparecesse qualquer sinal de falha, qualquer problema na relação, ele precisava terminá-la, não suportava estar numa parceria que não fosse perfeita de saída. Em análise, vem à tona um ponto que permite avançar: o rapaz perfeito é aquele que faz o que ele demanda e se ajusta a isso; ao mesmo tempo, ele também falava da família como esse lugar em que tudo andava bem. Ele era o filho amado, sempre teve um lugar respeitado pela família, mas num mundo em que essa família não conhecia sua homossexualidade. Até esse momento, ele buscava, em suas relações, parceiros que pudessem encarnar uma espécie de duplo dele mesmo, para sustentar essa perfeição familiar que ele atribuía à sua família e ao seu próprio lugar nesta – de ser o falo que coroa essa perfeição familiar. Assim, o parceiro tem de ser como ele, para sustentar o modelo de sua relação com a família e, mais especificamente, com a mãe.

O analista observa que Christian se ajustou por muito tempo ao desejo materno porque, ao fazer isso, tudo andava bem (Castanet, 2016). Ao obedecer à mãe, tudo andava bem. Queria viver então nesse mundo sem real, fixado à posição de falo fetichizado da mãe, reduzindo sua vida privada a uma série de indícios de que cada coisa está em seu lugar, de que tudo anda bem, de que o imutável segue seu curso rígido. Esse mundo sem real, essa perfeição imaginária do paraíso familiar – que, no fundo, era uma ditadura, uma tirania da perfeição – só são quebrados quando ele apresenta um namorado à família, momento em que a mãe passa a saber de sua orientação sexual. Nesse ponto, “Christian descobre que o amor de sua mãe tem uma condição: que ele seja seu falo obediente, dedicado e submisso. Sua homossexualidade destroçou o mundo impecável em que ele vivia com ela” (Castanet, 2016, p. 80, tradução nossa).

A partir daí, cai o Outro idealizado que ele tentava sustentar. O paraíso se perdeu, e ele sustenta sua homossexualidade a contragosto do desejo parental e prioritariamente materno. Não é uma ruptura com os pais, mas sim uma tomada de distância em relação a eles. Esse giro permite destituir a força do anseio superegoico pela perfeição: ele não mais precisa mudar o parceiro, que, por sua vez, já não precisa ser perfeito. Christian e Antoine, esse mesmo parceiro que foi apresentado à família, tornam-se namorados, passam a viver juntos e, doravante, ele renunciou a mudar o Outro. Passa a ser possível se haver com as imperfeições da parceria justamente ali, onde o analisante se desprende do lugar de falo amado pela mãe, no ponto em que percebe que o lugar que ele se via na necessidade de suportar tinha um preço, muito alto, de ter de permanecer como um filho submisso ao ideal materno. Sua mudança subjetiva advém quando ele percebe que não completa esse Outro tão bem assim, quando se dá conta de que há

sua sexualidade “desviante”, fora do esperado: ter de ser “perfeito” em diversos aspectos da vida como forma de “compensar” por não ser o que o Outro teria desejado no campo da sexualidade.

um enorme esforço de sua parte para sustentar esse engodo – e que, uma vez instaurada e assumida a barra sobre o Outro, seria possível, portanto, fazer de outra forma (Castanet, 2016).

O caso Christian nos coloca diante de algumas consequências da identificação do sujeito ao falo materno que ele não quer perder, particularmente na neurose obsessiva. “Ao se identificar com o significante do desejo do Outro (e do amor), o obsessivo se congela na rigidez do cadáver: ele está petrificado, morto de certa forma” (Castanet, 2019, p. 58). Ser o falo produz um sujeito “cadaverizado”, “gelificado no imaginário”. “É o falo amarrado na gaiola narcísica que o limita. É o falo entificado, bloqueado na sua circulação”. No caso Christian, renunciar a mudar o parceiro pressupõe consentir com um Outro menos pleno, menos idealizado, que não precisa responder às exigências de perfeição advindas do desejo materno – o que lhe abriu para a contingência de parcerias possíveis, nas quais a imperfeição pode ter lugar, ao fazer o luto de ser o falo que completaria o Outro. “É assim, para Lacan, em 1958, como uma análise pode se concluir. Ela implica uma mudança quanto à posição frente ao falo. A não-circulação do falo é um dos nomes da neurose” (p. 58).

Essa “não-circulação do falo” é justamente o que vimos no caso Robert, que mantém o falo “conservado, preservado”. Na neurose obsessiva, o sujeito “quer manter o falo da mãe. O sujeito recusa a castração do Outro” (Lacan, 1958-59/2016, p. 256). Ao deparar com a falta no Outro, que Lacan escreve com o $S(A)$, produzindo uma balança entre a ausência do falo materno e a ausência de garantias no simbólico, o sujeito se defende dessa falta por meio da identificação ao falo que viria reparar o Outro – o qual é, todavia, barrado, castrado por estrutura –, sustentando a ilusão de sua completude. E o consentimento com a castração do Outro é o que permite reabrir a circulação simbólica do falo como falta, tornando menos rígida a posição do sujeito ao se desapegar do falo materno com o qual se identificava.

2.3.3. Assumir a dimensão esburacada do desejo: a travessia de Guillaume Gallienne

Em seu percurso sobre o final de análise a partir da obra de Lacan, Miller (1993-94/2011) propõe pensar que, em uma análise lacaniana, há uma descoberta quanto ao Outro e uma descoberta quanto ao gozo (como retomaremos na seção 4.1). A primeira se escreve pela inscrição da barra sobre o Outro [$A \rightarrow \bar{A}$]: não há Outro do Outro, não há significante da garantia do significante (p. 457), ausência que franqueia uma pergunta fundamental: o que o Outro quer de mim? Em um processo de análise, parece haver um reencontro com essa pergunta que marca a constituição subjetiva, de forma que, numa análise, o sujeito tem a chance de se

haver com o modo como construiu uma ficção, pela vertente da identificação fálica e/ou pela vertente da fantasia, para responder à opacidade encontrada no campo do Outro.

É nesse ponto que se desenrolam os dramas iniciais dos analisantes apresentados até aqui: o caso Robert, o paciente impotente de Lacan, o passe de Leonardo Gorostiza e o caso Christian. Enquanto Robert se deteve em um ponto anterior ao consentimento com a castração do Outro – e, portanto, sem poder operar a desidentificação fálica e a travessia da fantasia –, Christian, Leonardo e o paciente de Lacan puderam se encontrar com o S(A) e avançar diante dele, não sem uma série de obstáculos e dificuldades, inclusive posteriores a esse movimento. Mas, para cada um a seu modo, a desidentificação ao falo foi realizada. Sublinhamos aqui suas consequências para o paciente de Lacan, que, a partir do consentimento com a falta no Outro, pôde se arriscar a assumir a dimensão esburacada do desejo para além da imagem da virilidade, desprovido de garantias no Outro para sua posição sexuada e prescindindo das demandas normativas da identidade com as quais se embaraçava. A desidentificação fálica permitiu a esse sujeito sustentar um pequeno ter, mas sem garantias para sua posse e desligado das demandas normativas do Outro – ou seja, sem fazer consistir as normas sociais ou os ideais da virilidade.

Nessa mesma direção, gostaríamos de prosseguir por meio de uma breve reconstrução da trajetória de Guillaume Gallienne, na qual fica evidente a maneira como nossa relação com as normas sociais – com as demandas normativas de gênero e sexualidade, por exemplo – é mediada pelo encontro com o desejo do Outro. Guillaume é um ator de teatro da comédia francesa que passou por um percurso de análise e, ao seu final, fez dele uma peça, transformada em filme autobiográfico – *Eu, mamãe e os meninos* – no qual relata sua travessia. O título original, em francês, “*Les garçons et Guillaume, à table!*” (“Meninos e Guillaume, já para a mesa!”), em tradução livre), coloca em cena um imperativo materno que indicava que a comida estava pronta, convocando os filhos a irem comer. O ponto recortado por Guillaume, ao escolher esse título, era a separação implícita que a mãe fazia entre os meninos e ele, implicando uma diferença, uma heterogeneidade entre esses termos: havia os meninos e havia Guillaume.⁵¹

Por essa extração, Guillaume nos apresenta a maneira como ele lê algo do desejo dessa mãe, que o tomava como uma menina, ou ao menos como um substituto para a filha que ela não teve, na medida em que já tinha dois filhos meninos, mais velhos que ele. O sujeito percebia que a mãe lhe reservava um lugar diferente em relação aos outros filhos, e seu modo de dar

⁵¹ Também podemos considerar a relação de Guillaume com o conjunto dos meninos como uma exclusão interna: ele se conta, ao mesmo tempo, como parte do conjunto e como elemento à parte deste.

corpo à feminilidade, em sua maneira de ser, em seu gosto por performar uma identificação feminina, contribuía para o contraste com os irmãos, orientados por uma performance da masculinidade mais próxima aos ideais normativos da cis-heterossexualidade. Ao se fazer um sujeito mais delicado, interessado em experimentar vestimentas e performances de gênero femininas, Guillaume se distinguia da virilidade que caracterizava o uso do corpo por parte de seus irmãos, a partir daquilo que ele entendia que era seu lugar no desejo da mãe, elemento decisivo em sua identificação com a feminilidade.

Tratava-se aí do esforço de Guillaume por se fazer à altura da imagem fálica $[\varphi]$ que ele supunha que a mãe esperava dele: “O sujeito que é Guillaume Gallienne se dedica a estar ali onde o desejo de sua mãe palpita, ali onde o sopro dela o anima, ali onde ele consegue se enroscar no âmago da *falta-a-ser* dela” (Leguil, 2016, p. 203). Uma primeira quebra desse encantamento fálico se dá num momento em que, após sofrer uma decepção amorosa por um rapaz, a mãe vem consolá-lo e lhe diz: “fique tranquilo, existem muitos outros assim como você”. Essa frase inquieta Guillaume, por sugerir que a mãe não o enxerga exatamente como menina, mas sim como um homem gay.

Nesse ponto, tem início todo um percurso em que o sujeito progressivamente se dá conta de que não completa o desejo do Outro $[A]$. Mas, para sustentar essa descoberta, foi preciso antes colocar à prova a palavra da mãe, buscando se entender como um homem gay e, entretanto, falhando em suas tentativas de se encontrar com outros homens, que lhe foram em grande medida insatisfatórias. Mas um ponto de virada se dá a partir da sensação de horror que ele teve diante da visão do pênis de um parceiro nu. Nesse momento de encontro com algo no órgão que assumiu para ele um valor de falo, o sujeito faz, em pensamento, a associação de que sempre teve medo de cavalos e percebe que toda a sua trajetória se pautou pelo medo de desapontar sua mãe. Ele, então, dá início a aulas de equitação, e uma mudança subjetiva se passa no ponto em que se autoriza a domar um cavalo, que opera aí como representante do falo: daquele que Guillaume buscava ser para não correr o risco de ter, isto é, para não se haver com a ausência de garantias em sustentar uma posição desejante diante de sua mãe $[S(A)]$.

O sujeito leva adiante, assim, um processo de separação em relação ao desejo da mãe, permitindo-se operar uma desidentificação fálica na qual o Outro se torna barrado $[A \rightarrow \bar{A}]$, não sem obstáculos – pois essa mãe insistia em não reconhecer o filho como um homem, e sim por aquilo que ela entende como um homossexual. Ainda que haja uma falta no Outro, ou seja, ainda que o Outro seja castrado por estrutura, é preciso todavia um movimento do sujeito para

chancelar essa barra sobre o seu Outro – movimento que se apresenta, no trajeto de Guillaume, no momento de se colocar diante de sua mãe como um homem heterossexual, ali, onde ela só o reconhecia como um homem gay em função de sua maneira de ser mais delicado, mais feminino que seus outros irmãos (mais próximos de uma masculinidade normativa).

Foi preciso, então, operar um gesto de separação em relação ao Outro – que passou, nesse caso, por confrontar algo do desejo da mãe e fazê-la aparecer de maneira esburacada – para que Guillaume pudesse se sustentar como um homem que deseja mulheres, apenas não da mesma maneira que os irmãos. O sujeito destaca, aí, a importância de seu contato com algo da feminilidade para a assunção de sua posição desejante, que ele diz ter estado na raiz de seu amor pelas mulheres e de sua escolha pelo teatro, onde ele frequentemente encarna papéis femininos (cf. Leguil, 2016). Ser um ator é, assim, algo que o resgata de uma posição de passividade diante do Outro materno e lhe permite representar e sublimar, no palco, “seu desejo de *encenar ser uma menina*” (Leguil, 2016, p. 203, grifos do original) – inclusive transformando seu drama trágico em um relato cômico, do qual o sujeito pode então se desidentificar.

Cabe frisar que esse desejo de encenar o feminino coexiste com suas identificações masculinas e com sua heterossexualidade, e é ao sustentar a singularidade desse arranjo que Guillaume se coloca como um sujeito desejante: “É amando o que faz dele um ser fora da norma que Guillaume poderá assumir ser um homem, heterossexual, enamorado por uma mulher, ali onde os outros o esperavam em outra parte, do lado de uma homossexualidade que ele não escolhera” (Leguil, 2016, p. 205). Trata-se aí dos desdobramentos do percurso singular de um sujeito com uma solução própria, cujo relato não se constitui como um modelo para aplicação em outros casos, mas antes como uma forma de transmissão do modo como o desejo do Outro incidiu em sua trajetória e do modo como, para se fazer uma posição desejante, foi preciso esburacar o seu Outro. Ali, onde o sujeito passou anos de sua vida respondendo ao que entendia tacitamente como o desejo de sua mãe, tornou-se possível se separar disso, fazendo-se um homem à sua maneira, para além da incidência do desejo materno em seu percurso.

Nesse sentido, a assunção da dimensão esburacada do desejo em Guillaume se coloca fora da relação com os ideais normativos da masculinidade, na medida em que, ao se colocar como um homem, ele se autoriza de permanecer atravessado por algo do feminino que o marcou em sua trajetória. Nesse ponto, separando-se do seu Outro, ele assume algo da singularidade do seu modo de gozo, para além da identificação fática, como discutiremos na seção 4.1. Mas, antes disso, buscaremos explorar, no capítulo 3, o lugar do (-φ) como órgão na constituição

subjetiva dos homens e sua relação com a formação do engodo viril, que aqui tomaremos a partir de nossa abordagem da virilidade cômica, aquela que busca, falhadamente, ocultar o menos-phi da castração por meio da ostentação imaginária dos semblantes da potência fálica.

3. Do falo como órgão e suas contingências: o casamento com o falo na construção da virilidade

Em um ensaio publicado no ano de 1993, intitulado “O falo lésbico e o imaginário morfológico”, Butler (1993/2019) faz uma provocação decisiva à psicanálise lacaniana ao extrair algumas consequências da discordância entre falo e pênis. Ao considerar as propriedades do falo como um significante, a saber, sua plasticidade, sua transferibilidade e sua expropriabilidade, a filósofa propõe pensar, provocativamente, na possibilidade de um falo lésbico. Longe de reduzi-lo à figura do dildo,⁵² o convite de Butler é para que não façamos uma justaposição rápida demais entre homens, posição masculina e posse do falo, já que diversas outras posições subjetivas podem existir diante desse significante, sob as mais variadas configurações corporais e identificatórias – posições que não obedecem à clássica comédia dos sexos da cis-heterossexualidade, em que homens têm o falo e mulheres o são.⁵³

Mas, paralelamente à plasticidade da dimensão significativa aí explorada, gostaríamos de destacar também a maneira como o percurso de Butler permite interrogar a dimensão do órgão em sua (não-)relação com o significante fálico. Trata-se do fato de que, na constituição da masculinidade, o pênis é tomado como um centro de controle corporal, permitindo uma ilusão de mestria do portador sobre o seu órgão, ilusão que se encontra na base da construção da virilidade. Em seu ensaio, Butler (1993/2019, p. 147) deixa entrever o engodo que está

⁵² Ainda que fuja ao escopo deste trabalho discutir em profundidade a noção de “dildo” na obra do filósofo Paul B. Preciado (noção que também não se reduz ao dildo como prótese plástica), cabe constatar que sua contribuição se insere na esteira das interrogações da equação falo-pênis, enquanto mais um índice da discordância entre esses dois termos. O dildo seria uma ferramenta prática e conceitual que desvela a insuficiência do pênis nos caminhos do gozo, sua limitação diante daquilo que se esperaria do falo. Aqui, no entanto, para interrogar o funcionamento do falo, interessa-nos menos o dildo como objeto imaginário do que a posição do sujeito que dele se serve para compor seu modo de gozo, como veremos nas seções 4.1.1. e 4.1.2.

⁵³ Caberia ainda salientar que nem mesmo na cis-heterossexualidade esse arranjo normativo funciona plenamente. Enquanto ser e ter o falo ficam no campo dos ideais da cultura, as configurações subjetivas que se apresentam concretamente são muito mais complexas e mais sutis do que uma mera adesão às normas sociais que pretensamente governam essas identificações. Inclusive, uma importante demonstração dessa circulação do falo nas parcerias sexuais e amorosas mais além da norma cis-heterossexual se encontra condensada na seguinte passagem de Butler: “homens que desejam ‘ser’ o falo para outros homens, as mulheres que desejam ‘ter’ o falo para outras mulheres, as mulheres que desejam ‘ser’ o falo para outras mulheres, homens que desejam tanto ‘ter’ como ‘ser’ o falo para outros homens [...], homens que desejam ‘ser’ o falo para uma mulher que o ‘tem’, mulheres que desejam ‘ter um falo’ para um homem que o ‘é’” (Butler, 1993/2019, p. 181).

implicado em assentar a masculinidade nessa crença, devido ao caráter “diminuto” e “limitado” do órgão, em comparação com a idealidade do falo.

Diante desse convite, buscaremos desdobrar neste capítulo duas formas de contingência implicadas na posse do pênis que desmentem a esperança de mestria masculina sobre o falo, a saber, as contingências ligadas à ereção e à detumescência do órgão, trabalhadas por Lacan em diversos pontos de sua obra. Nas seções a seguir, discutiremos de que maneira a formulação do objeto *a* franqueia uma leitura do falo como um órgão caduco, detumescente, articulado à função da queda, e não apenas à sua eretividade. Depois, interrogaremos a imprevisibilidade e a impossibilidade de pleno controle de um sujeito sobre as ereções a partir de elementos extraídos de dois casos freudianos: o pequeno Hans e o Homem dos Ratos. Esse giro de perspectiva nos permitirá interrogar a imagem do pênis como um centro de controle, na medida em que o funcionamento precário desse órgão, materializado pelas contingências que envolvem a ereção e a detumescência, frequentemente frustram as expectativas de mestria de seu portador.

*

3.1. O falocentrismo danificado pelo objeto *a*

A invenção do objeto *a* marca um ponto de inflexão na obra de Lacan. Durante a década de 1950 e, mais especificamente, no ano de 1958, o psicanalista buscou cifrar o funcionamento do desejo a partir do significante fálico, entendido enquanto um elemento simbólico indexador da falta e operador de negatividade que, até certo ponto, não se confundia com o pênis – não sem deixar resíduos de sua ligação. Afinal, nesse período, o falo como significante seria um elemento simbólico que dá acesso ao regime de significações na linguagem e instaura a falta que mobiliza o campo do desejo. O pênis, por sua vez, era marcado pelos efeitos cômicos gerados por sua aparição, os quais indicavam o caráter ridículo das tentativas de coincidir falo e pênis, devido à negatividade introduzida pela incidência do significante (fálico) – ao mesmo tempo que o riso diante do órgão se torna um índice da (não-)relação entre os dois termos.

Assim, no nível simbólico, o falo operaria como elemento-chave para a produção dos efeitos de significação, que permite a um sujeito se inserir no domínio das trocas simbólicas, que pressupõem uma maneira de conferir um lugar e um valor aos objetos considerados relevantes dentro de uma dada partilha discursiva, sendo o falo simbólico a moeda que dá acesso a esse campo das significações (fálicas). Dizer que um objeto assume uma significação fálica é dizer, portanto, que ele assume um valor específico dentro de uma rede de trocas simbólicas – a exemplo da valorização particular do pênis e seus avatares fálicos na cultura ocidental. No

entanto, desde 1958, essa operação é reconhecida por partir de uma imposição violenta e arbitrária comandada pelo Nome-do-Pai, que agencia a distribuição dos valores fâlicos na cultura – operação que, para ser efetiva, precisa ocultar o fato de que o pênis, órgão do qual o falo toma seu nome, é um pedaço de carne que não vale tanto assim.

Temos aí um engodo estruturante da linguagem com o qual o sujeito deve consentir – em maior ou menor grau, não sem diversas nuances e variações – para obter acesso ao funcionamento do significante. Nesse sentido, o processo de significantização – cujo paradigma é o significante fâlico – envolve fazer desaparecer a coisa simbolizada como efeito desse processo: operar com o significante pressupõe um apagamento do referente, desnaturalizando a relação entre o mundo das palavras e o mundo das coisas. E é nessa medida que o falo não é o pênis, no sentido de que, por sua operação simbólica, ele deixa de coincidir inteiramente com o órgão, uma vez que a operação simbólica do falo, articulada à linguagem, não é redutível ao pênis tomado como um suposto elemento da biologia ou da natureza.

No entanto, a obra de Lacan será progressivamente afetada pelo fato de que a operação de significantização deixa, a cada vez, um resto, um excesso que não se deixa significantizar, atestando um fracasso inerente a essa operação de apagamento da coisa pelo significante, o que conduzirá à formulação do objeto *a*, no ano de 1963, como um resíduo irreduzível ao significante. Numa leitura retroativa, podemos inclusive considerar que o efeito cômico gerado pela aparição do falo como órgão, em 1958, já constituiria um primeiro rastro do que, mais adiante, seria a presença do *a* como índice de um excedente pulsional, de um resto que escapa à cadeia significante. Esse resto seria então presentificado pelo falo como objeto parcial que atesta a permanência de um resíduo da coisa simbolizada, que o significante falha em apagar inteiramente, por escapar às suas amarras.

Trata-se aí do fluxo de vida que jorra do cômico: enquanto a incidência do significante se caracteriza, em 1958, por um processo de mortificação do sujeito pelo esvaziamento do gozo, o que há de cômico no falo constituiria, nesse momento, um índice de vivificação que, mais tarde, seria atrelado ao objeto *a*. Se o sujeito barrado [§] é castrado, mortificado, o objeto *a* é o pedaço de vida com o qual o sujeito busca recuperar seu gozo perdido. É esse excedente de vida pulsional que Lacan irá interrogar em 1963, ao inscrever o objeto *a* como um resto que insiste e escapa à operação de significantização, gesto que fornece outros destinos ao tema do desejo e do gozo situando-os mais além da norma fâlica. Neste momento, o ponto que nos interessa observar é que a escrita do objeto *a* é correlata de uma nova abordagem do falo, que passa a ser

interrogado como um órgão caduco. Ao contrário da ereção, o que está no coração do Seminário 10 é a detumescência do órgão dito masculino.

Enquanto, em 1958, o falo como elemento simbólico seria o operador que significantiza o gozo transformando-o em desejo (e constituindo-se, portanto, como eixo central, ainda que cômico, da vida amorosa, como vimos no capítulo 1), em 1963, por sua vez, o objeto *a* assume diversas funções que antes eram conferidas ao falo nesse mesmo terreno. A *Triebregung*, a reserva libidinal ou o fundamento narcísico do investimento pulsional, no Seminário 10, deixa de ser um “privilégio do falo” (Miller, 2005, p. 72) e é então atribuída ao próprio objeto *a*, “magnetizador do gozo” (Miller, 1994-95/2005, p. 136). Esse objeto assume aí o lugar de causa do desejo, destituindo a versão da “erogenidade” construída a partir da ereção fálica e permitindo pensá-la em função das bordas corporais (Lacan, 1962-63/2005, p. 254).

Enquanto o pênis, no texto de Freud (1914/2010) sobre o narcisismo, seria um modelo da erogenidade corporal em função de sua tumescência, esse órgão passa a ser considerado por Lacan (1962-63/2005) como um “esboço do corte – separação, amolecimento, afânise, desaparecimento da função do órgão” (p. 261). No Seminário 10, se o falo permanece em causa, é para demonstrar o estatuto de semblante da própria ideia de centro instaurada pelo falocentrismo, subvertendo-o desde dentro, uma vez que esse pedaço de carne, suposto coroar a glória viril da masculinidade, é revelado como sendo, no fundo, um órgão caduco, decaído, oferecendo um paradigma para a função de queda do objeto *a* (p. 187). Nesse cenário, a afirmação de que “a anatomia é o destino” passa a indicar que o falo é um órgão precário e os objetos *a* vêm em seu lugar para dar lastro ao desejo (p. 259).

Salienta-se, então, a subversão lacaniana do falocentrismo presente na cultura ocidental,⁵⁴ ao enxergar na centralidade do pênis para os processos de subjetivação não tanto um órgão eminente, mas uma presença decaída, que libera no macho a angústia de castração ligada à aparição do (-φ). É em torno da ocultação desse ponto de angústia que gira o estabelecimento da virilidade. Dessa forma, se o falo permanece como peça importante na constituição subjetiva, é desde que seu próprio lugar esteja subvertido: ele será doravante um órgão caduco com o qual não se pode contar, o que constitui um falocentrismo danificado a

⁵⁴ Longe de ser ponto pacífico, a posição que aqui sugerimos quanto à existência de uma subversão lacaniana do falocentrismo busca disputar ou tensionar, pelo menos em alguns pontos, o argumento de autores como Butler (1990/2015) e Derrida (1975/2007) que, ao longo do século XX, criticaram Lacan como um pensador falocêntrico. Na impossibilidade de desdobrar aqui essa temática, que foge ao nosso recorte, remetemos aos trabalhos de Jane Gallop (1982) acerca do falo entre feminismo e psicanálise.

partir da incidência do objeto *a*. Em outros termos, o objeto *a* passa a operar como ponto cego do falocentrismo, tornando cômica a sua tentativa de fazer todo o gozo passar pelo falo, na medida em que a significantização (fálica) sempre deixa um resíduo de gozo que insiste de modo refratário ao significante, a ser escrito com o objeto *a*.

Assim, o que está em jogo na subversão lacaniana talvez não seja apenas uma interrogação do falo; sua obra nos permite também interpelar a própria ideia de centro (Iannini, 2018). Ao contrário de ratificar o falocentrismo da cultura ocidental, a releitura do falo e a invenção do objeto *a* em Lacan abrem caminho para pensarmos em um “falocentrismo”, isto é, em um “falo excêntrico, não apenas descentrado ou deposto, mas radicalmente ex-centrado” (Iannini, 2018). Trata-se aí das consequências que podemos extrair para o debate do falo a partir da passagem lacaniana do modelo da esfera, pautado pela perfeição simétrica do círculo – e que tem um centro único e localizável –, para o modelo da elipse, que não possui um centro, mas dois focos e é marcada pela diferença e pela dissimilitude, ao contrário da harmonia esférica.

Ao buscar fazer do falo um centro absoluto, organizador único da cultura e da vida amorosa, a operação do falocentrismo só pode esbarrar no cômico, pois essa operação deixa a cada vez um ponto cego – aqui representado pelo outro foco da elipse – que não é concêntrico, mas excêntrico em relação ao pretense centro fálico. A tentativa de tomar o falo como centro absoluto encontra, assim, um limite, um ponto cego, materializado pela presença do objeto *a* como excedente pulsional que não se deixa capturar pelas malhas do falocentrismo e que torna risível a sua empreitada. Não à toa, a versão de Lacan que interessa a Jane Gallop (1982) é a de um Lacan “falo-excêntrico [*phallo-eccentric*]” (p. 36, tradução nossa), um Lacan que joga com o cômico, zombando da impotência da norma fálica em tentar constituir um universo fechado, falocêntrico (p. 34), e desarmando estruturas rígidas de poder.

No Seminário 10, Lacan “levanta o véu do significante” fálico para interrogar diretamente o falo-órgão (Miller, 2005, p. 27), tomado não como uma eminência, mas como um elemento corporal que porta uma fratura íntima, como veremos nesta seção. Durante os anos de 1962-63, o psicanalista será levado a propor uma reformulação radical da função do falo em relação ao narcisismo, de modo que, ao contrário de ser o valioso fundamento narcísico conservado pelo sujeito a todo custo, tal como extraído da obra de Freud⁵⁵ (1917/1996;

⁵⁵ Recortamos aqui duas incidências da relação entre falo e narcisismo na obra freudiana para além do texto de 1914. Em “Fetichismo”, de 1927, o psicanalista sustenta que, frente à descoberta da ausência do falo nas mulheres, o menino passa a ver seu próprio órgão como ameaçado de perda, razão, portanto, para um investimento narcísico nesse órgão que o conserve dessa ameaça: “se a mulher é castrada, seu

1927/2018), o falo como $(-\phi)$ será, agora, aquilo que precisa ser riscado do mapa do narcisismo para que este possa se estruturar (Lacan, 1962-63/2005). É por isso que o órgão dito masculino será articulado à angústia de castração diante da detumescência no momento da cópula. Assim, a centralidade do falo nos processos de subjetivação ocidentais é subvertida pela obra lacaniana ao indicar que o pênis não é uma eminência, mas um órgão caduco, que opera como paradigma da queda, da caducidade, e não apenas como imagem da potência, da ereção fálica. Ao passo que o temor da perda do pênis é o modelo freudiano para a angústia de castração, Lacan (1962-63/2005, p. 283) propõe reler esta noção fora da chave edípica: ao situar a angústia de castração no “esvaecimento da função fálica”, e não na ameaça de perda do órgão, a proposta lacaniana possibilita uma leitura da angústia de castração fora do Édipo a partir desse falo evanescente (Miller, 2005).

Enquanto Freud se detém na ameaça de que o órgão seja cortado, Lacan (1962-63/2005) abre caminho para considerarmos que o falo se articula à angústia de castração não tanto por estar ameaçado pelo Outro, como na historinha edípica, mas por seu próprio funcionamento evanescente, cujo paradigma lacaniano seria a operação de detumescência do órgão no momento do seu gozo, com o duplo movimento que ela implica: por um lado, a desaparecimento do falo enquanto emblema de potência, por outro lado, sua aparição como um resto, órgão decaído, um pedaço de carne desimaginarizado e dessignificantizado (Miller, 2005). É esse segredo íntimo do falo como órgão, seu funcionamento evanescente, que parece ter de ser ocultado pelos homens para constituir o engodo da virilidade, ao preço da sensação de angústia (de castração) diante do desvelamento do falo como um $(-\phi)$. A angústia de castração se reconfigura, assim, a partir da fratura íntima que se presentifica pela possibilidade sempre iminente de aparecimento do falo na cena enquanto um falo negativizado $[(-\phi)]$.

Sublinhamos aqui a importância da dimensão da raça nesse debate quanto ao falo. Não é novidade constatar as preocupações dos homens quanto ao tamanho do pênis – tanto o de seu

próprio pênis está ameaçado, e contra isso se rebela a parte do narcisismo, com o qual a natureza precavidamente dotou esse órgão” (Freud, 1927/2017, p. 316). Essa mesma discussão já comparecia também no caso do Homem dos Lobos, em que Freud (1917/1996, p. 57) pensa o narcisismo ligado ao genital como aquilo que protege o sujeito da feminização. A despeito do desejo que conduziria o paciente a uma posição passiva de satisfação, essa posição comportaria o medo de uma castração iminente, devido à articulação feita entre passividade, feminilidade e ausência de pênis. Nessa formulação freudiana, o pênis é presumido como viril, algo que motivaria a recusa da feminilidade, de forma que a “masculinidade com a qual se defendia contra a atitude passiva em relação ao pai”, no caso do Homem dos Lobos, seria derivada de seu “narcisismo ameaçado” por uma suposta necessidade de “renúncia” ao órgão viril mediante a aproximação a uma posição de satisfação passiva.

próprio quanto o de seus semelhantes. Nesse sentido, quando Lacan discute o aspecto de “trapinho” assumido pelo pênis no momento de seu gozo, parece-nos que essa manobra permite dismantelar o falo do colonizador branco europeu, que postula e ostenta a grandiosidade de sua posse, mas produz como seu correlato ambivalente as fantasias sobre “os outros” – a exemplo das fantasias de hipervirilização do falo negro (e consequente hipersexualização, fetichização e animalização das masculinidades negras) e das fantasias de pequenez do falo amarelo (e consequente zombaria, emasculação e feminização das masculinidades amarelas) (Eng, 2001).

Em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon (1952/2008) discutiu amplamente as fantasias sexualizadas do mundo branco em torno do corpo negro, sendo algumas de suas construções retomadas por Faustino (2014) no texto intitulado “O pênis sem o falo”, referindo-se à particularidade das subjetivações negras diante da precariedade de seu acesso a referências fálicas na cultura que não sejam apenas aquelas dos estereótipos da violência e da ostentação hiperviril em desafio ao mundo branco. Desdobrando sua formulação, em companhia ao movimento de leitura desse mesmo texto já iniciado por Bispo, Peixoto e Scaramussa (2021, pp. 163-165), poderíamos considerar que, na medida em que o mundo branco fetichiza os corpos negros, atribuindo-lhes uma animalidade e uma hipersexualização, os homens negros são convocados a sustentar um falo sem o pênis, ou seja, uma relação com o órgão e com a performance sexual marcada pela perfeição, pela superdotação e pela infalibilidade. E, no entanto, frequentemente se veem às voltas com um pênis sem o falo, tanto no sentido das limitações humanas de seu órgão, aquém dos ideais de potência tal como qualquer outro pênis, quanto no sentido da inexistência – ou, ao menos, da escassez – de referências fálicas para os homens negros se inserirem na cultura mais além dos estereótipos de raça.

Como consequência, temos o não reconhecimento dos homens negros como sujeitos no universo fálico da branquitude, oscilando entre, de um lado, a manutenção de seu lugar como objeto desfalicizado, inumano, sem valor e, de outro, uma falsa saída pela incorporação dos ideais estereotipados construídos pelo mundo branco em torno da negritude, que fornecem uma ilusão de assimilação ao ideal da brancura (cf. Souza, 1983/2021; Fanon, 1952/2008). O ponto que nos cabe explicitar é que tais fantasias sexualizadas quanto ao corpo negro ocultam a angústia de castração dos homens brancos com relação ao seu próprio falo, de modo que, numa releitura dessa questão à luz dos saberes contemporâneos sobre raça, a contribuição laciana a esse respeito pode ser de retirar o manto que paira sobre o falo branco, evidenciando o caráter de “trapinho” que também lhe concerne, como veremos na seção 3.2.1.

*

3.2. A detumescência do falo

Ao se debruçar sobre a detumescência do órgão, Lacan subverte todo um padrão de leitura da obra de Freud, indo inclusive contra o que ele próprio havia elaborado anteriormente (Miller, 2005). Até então, era bastante comum, na teoria psicanalítica, abordar a falta fálica a partir do corpo das mulheres e sua ausência de pênis; o eixo do raciocínio, na época do Seminário 4, partia da privação feminina para interrogar a angústia de castração nos homens, supostos detentores do falo. O medo da perda era posto em função pelo Édipo no simbólico, a partir da “significantização do falo” (Miller, 2005, p. 25). O complexo de Édipo era considerado como a função ordenadora da sexualidade, na medida em que “faz recair a lei e a interdição, pela via da castração, sobre o falo imaginário. Ameaça de castração, virtual ou realizada, mas que implica fundamentalmente a incidência do Outro” (p. 26), dirigida ao órgão do sujeito.

No Seminário 10, quase nada resta dessa mecânica. O próprio mecanismo de simbolização fálica é aí posto em questão: diante da tentativa de significantizar todo o gozo, buscando fazer desaparecer o órgão em sua elevação ao significante, fica “um resto-órgão que, por si mesmo, faz objeção à dialética” (Miller, 2005, p. 27). Atestando o fracasso do significante em anular completamente a coisa que ele vem simbolizar, Lacan se debruça sobre o “órgão que, no macho, se negativiza a si mesmo em sua operação copulatória”, apresentando o “avesso” da significação do falo (p. 29). Ao levantar o véu do significante, o que o psicanalista encontra ali é o embaraço próprio do macho, em função de sua angústia quanto à possibilidade de não poder.

Esse gesto lacaniano desloca a falta do lado das mulheres para o lado dos homens, subvertendo os fundamentos do falocentrismo ocidental: agora, à mulher já não falta nada, ao passo que o (-φ) “é coisa de macho” (Lacan, 1962-63/2005, p. 219). Nessa perspectiva, é o macho “que tem que se haver com a falta”, particularmente no momento da copulação, em função do próprio funcionamento evanescente do falo (Miller, 2005, p. 30). Por esse motivo, Miller (2005) afirma que o Seminário 10 inaugura uma nova abordagem da sexualidade feminina. Mas gostaríamos de sugerir aqui que os giros desse Seminário também permitem uma abordagem inédita da própria masculinidade, fora do tradicional enredo do Édipo. Nesse Seminário, não encontramos, pelo menos não com a mesma força, “a ameaça do pai para colocar a angústia em função” (p. 17), tampouco o “romance edipiano”. Daí em diante, “a angústia [de castração] do lado do homem é ligada não a uma ameaça paterna, mas sim a um

‘não poder’, ou seja, à sua relação com um instrumento que falha ou que, pelo menos, não está sempre disponível” (p. 31).

Nessa esteira, o (-φ) marca uma propriedade anatômica do órgão masculino que é “completamente oposta à sua imaginarização de potência, pois se trata da detumescência que atinge esse órgão no momento de seu gozo” (Miller, 2005, p. 29). Para além do órgão ameaçado pelo Outro a partir do esquema simbólico ou edípico, Lacan salienta a detumescência inerente ao próprio órgão, pelo seu funcionamento mesmo, que o assombra com a possibilidade de não ser mais que um pedacinho de carne, “*dessignificantizado e desimaginarizado*” (p. 26, grifos do original). Como consequência, no Seminário 10, está em jogo uma “*desedipianização da castração*” (p. 34, grifo do original), na medida em que o falo agora se liga à angústia de castração não tanto pela ameaça edípica do pai castrador, mas sim, pelo seu próprio funcionamento evanescente, que apareceria de maneira privilegiada na experiência do orgasmo.

3.2.1. O falo como trapinho: o menos-phi para além da detumescência

Enquanto, na nossa cultura, o orgasmo é muitas vezes tomado como a conquista fálica por excelência no campo da sexualidade, ou mesmo como meta maior de toda atividade sexual, Lacan (1962-63/2005, p. 187), por sua vez, irá considerar que é no orgasmo dos homens (cis) que se apresenta muito particularmente a angústia de castração, devido à queda do órgão que aí se experimenta, destituindo sua potência no momento de seu gozo. A detumescência permite, assim, valorizar uma dimensão particular da castração: o falo é mais significativo na vivência humana pela possibilidade de ser um “objeto decaído” do que por ser uma presença imponente. Ao contrário de se aguentar como instrumento que sustenta bravamente sua potência, o falo nunca dura muito tempo no caminho do gozo; ele “cede prematuramente” (p. 288).

É isso que faz com que o “ideal da realização genital” seja denunciado pelo próprio esgotamento do falo na cópula como sendo algo “estruturalmente enganador” (Lacan, 1962-63/2005, p. 288). Assim, a função mediadora do falo simbólico como distribuidor dos lugares de homens e mulheres (e mesmo a função imaginária do falo como instrumento da potência) funciona em toda parte, exceto onde é esperada, ou seja, no momento da copulação (p. 283). Afinal, no encontro sexual, o macho entra com o que (supõe que) tem e sai com o que não tem. No momento da detumescência, o (-φ) se apresenta para além do jogo fálico com os semblantes (de quem tem e/ou de quem é): o esgotamento do órgão revela que, no fundo, o macho é desprovido do falo: ele é “castrado” do órgão na relação sexual e pela relação sexual (p. 349), indicando que todo o semblante da virilidade desaba no encontro com o menos-phi.

Assim, sob o riso da comédia dos sexos, oculta-se a angústia de castração, encarnada pela aparição do falo como $(-\phi)$, aquém do ideal de potência que o orienta. Na “hora da verdade”, em que o falo é convocado a apresentar sua suposta potência tal como atribuída pelo discurso, ele mostra, no mais das vezes, não passar de um “trapinho”, uma “lembrança de ternura” (Lacan, 1962-63/2005, p. 288): o falo falta ali onde se precisaria que ele cumprisse sua promessa de união. Diante disso, a virilidade poderia ser tomada como o próprio esforço de não permitir que o $(-\phi)$ apareça como tal, ou ainda como a esperança de ocultar efetivamente o $(-\phi)$ por meio dos semblantes da potência fálica. Nesse tipo de arranjo, seria preciso, por exemplo, sustentar longas horas de ereção, sustentar a ereção mesmo após o orgasmo, bem como se mostrar um herói infalível em seu ato – a exemplo dos modelos ficcionais de virilidade frequentemente encontrados na pornografia, discordantes, na maioria das vezes, em relação aos encontros sexuais fora da tela.

É em parte disso que se trata na célebre cena de *Lost Highway*, filme de David Lynch (1997), em que o personagem Fred Madison, ao falhar miseravelmente em levar a cabo um ato sexual com sua esposa, recebe dela um tapinha nas costas, somado a um sádico “*it’s okay*” com o qual ela sustenta o enigma de sua satisfação diante do marido angustiado. Tudo se passa como se ela denunciasse, por esse gesto, que o pênis é sempre pouca coisa diante do falo – para a aflição de Fred. Dessa forma, é no encontro sexual – e mesmo no encontro privilegiado pela norma, o encontro heterossexual – que deparamos com a “falta do que seria seu meio”, inclusive na cópula dita bem-sucedida, no orgasmo consumado conforme a norma (Lacan, 1962-63/2005, p. 292). Pois, no limite, o falo, “ali onde é esperado como sexual, nunca aparece senão como falta, e é essa a sua ligação com a angústia” de castração (p. 293).

Desse modo, no ponto em que o órgão (*dito* fálico) deveria comparecer para dar provas de sua potência, de sua equivalência com o falo, ele aparece como falta, como um órgão caduco, produzindo angústia de castração. Ao contrário de ser uma glória do sujeito, o gozo do orgasmo acaba por produzir a detumescência, que se torna o “valor assumido pelo falo em estado de esgotamento”, de modo que o $(-\phi)$ assinala um esgotamento da potência fálica (Lacan, 1962-63/2005, p. 194). Como consequência, a ausência do falo ali onde ele é esperado e mesmo exigido, ou seja, no plano da mediação genital, é o que explica que “a angústia seja a verdade da sexualidade, isto é, aquilo que aparece toda vez que seu fluxo recua e mostra a areia” (Lacan, 1962-63/2005, p. 293). É por isso que Lacan escreve seu diagrama da falta da mediação genital, que assinala que o ponto ao qual o encontro sexual conduz culmina na falta daquilo que seria seu meio – a falta de seu meio, isto é, de seu instrumento e seu caminho. Como se o

desvelamento da verdade do falo nos mostrasse não tanto a eminência de um órgão onipotente, mas, pelo contrário, a derrisão de um menos-phi que libera no macho a angústia de castração:

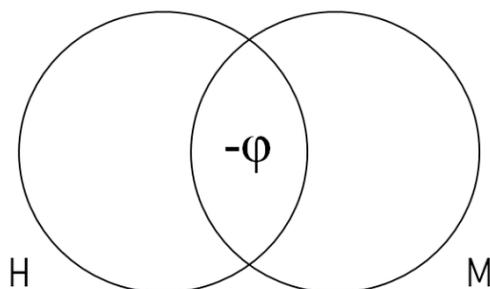


Figura 3. A falta da mediação

Fonte: Adaptada de Lacan (1962-63/2005, p. 292)

Assim, quando levantamos o véu do significante fálico, que faz parecer que há algo de eminente ali onde há apenas um pênis ou sua ausência, o que aparece no real é a angústia de castração diante do $(-\phi)$ como verdade da sexualidade masculina. No avesso dos semblantes da virilidade, cujo ideal de “ter o falo” viria coroar a vistosa posse do macho, o que encontramos não é senão um membro derrisório, não mais que uma lembrança de ternura. Para além do jogo fálico com os semblantes que marca a comédia dos sexos, o menos-phi atesta seu ponto de fracasso. A detumescência que se segue ao orgasmo nos mostra que, quando encarnado no órgão, o falo, suposto maestro de toda a orquestra da dominação social, não passa de um “trapinho” (Lacan, 1962-63/2005, p. 288). Uma vez dessignificantizado e desimaginarizado, ele não é mais que um pedaço de carne.

Assim, com Lacan (1962-63/2005), a angústia de castração apareceria de forma privilegiada no momento da detumescência do pênis no orgasmo, em que o falo desaparece como emblema de potência, mas insiste como um resto-órgão que não se apaga inteiramente. Gostaríamos de propor aqui a possibilidade de lermos a detumescência como apenas um paradigma lacaniano do $(-\phi)$, isto é, uma figuração que nos dá acesso ao menos-phi como fratura íntima do falo, mas que é apenas uma entre várias formas de apresentação dessa fratura. Tal perspectiva pode nos servir para pensar a própria construção da virilidade – enquanto tentativa de negação ou ocultação do $(-\phi)$ – como uma posição permanentemente assombrada pelo risco iminente de reparição da falta fálica. Afinal, o funcionamento da potência fálica no macho se dá em uma constante referência à possibilidade de murchar, de não mais se sustentar: mesmo quando o órgão opera em sua ereção, supostamente potente, ele pode não mais estar lá em breve,

de modo que o (-φ) aí se coloca como uma virtualidade que acompanha a própria potência, não apenas no momento pós-orgasmo, como veremos também na seção 3.4.

Assim, o falo, que deveria encarnar a verdadeira potência do macho, é sempre passível de se tornar novamente apenas um pedacinho de carne, um trapinho. Desse modo, a angústia de castração talvez se encontre na possibilidade iminente de desaparecimento da potência viril, que pode assombrar o sujeito mesmo quando acontece uma ereção dita “bem-sucedida”: “tudo ou nada, poder absoluto ao longo de alguns minutos e representante flácido, detumescente, da potência perdida no restante do tempo” (Vieira, 2008, p. 92). Em sua versão orientada pelos ideais da virilidade, a masculinidade se torna, então, assombrada pela possibilidade de murchar, fato que libera no macho a angústia de castração. A ereção fálica se torna, portanto, sempre ameaçada pelo risco de seu desaparecimento, não tanto em função das ameaças do Outro, mas principalmente pela operação mesma do órgão suposto viril.

Dessa forma, a angústia de castração que Lacan (1962-63/2005) localiza no momento da detumescência pós-orgasmo talvez possa retroagir para a própria experiência corporal do órgão: sua aparição como um trapinho revela algo do modo de funcionamento do falo, na medida em que a detumescência se inscreve como “a verdade da ereção”⁵⁶ (Regnault, 2017, p. 161, tradução nossa). Indo além da detumescência, a angústia de castração diante do (-φ) se torna a verdade da sexualidade masculina na medida em que o falo é, no fundo, um tosco pedaço de carne que não garante a virilidade de um sujeito e angustia aqueles que buscam se colocar na posição do macho. Dito de outro modo, o trapinho é a verdade do falo, na medida em que a potência fálica é sempre ameaçada pela possibilidade da detumescência – ou pela reaparição do (-φ) que se tenta ocultar com os semblantes da virilidade. Assim, a consideração do falo como trapinho nos abre o caminho para operar uma desinflação das ilusões de potência do macho, pelo desvelamento do falo como um pedaço de carne detumescente que angustia seu portador.

3.2.2. A potência fálica como sonho neurótico e as contingências do órgão

Ao considerarmos o trapinho como verdade do falo, a obra de Lacan nos permite pensar o falo-órgão no avesso dos semblantes da virilidade, destituindo toda idealização de potência do pênis. Nesse cenário, a psicanálise se torna uma operação de desmascaramento das ilusões relativas à potência fálica, uma vez que a angústia ligada ao próprio órgão denuncia a instabilidade de suas expectativas de poder. Uma experiência de análise abre, portanto, uma via

⁵⁶ Ponto que, curiosamente, Regnault (2017, p. 161, tradução nossa) afirmará ser “uma espécie de versão sexual da bela fórmula do conto de Andersen”: “o rei está nu”.

que passa pela “renúncia às ilusões da potência”, na medida em que os emblemas do poder apenas revestem uma impotência central, que é o $(-\phi)$ no campo do gozo (Miller, 2005, p. 68; Lacan, 1962-63/2005, p. 293).

Assim, haveria, em Lacan, uma “crítica do falo imaginário” enquanto “uma imagem de potência”, uma ilusão “que se trata de atravessar” (Miller, 2005, p. 26). Encontramos aí uma “crítica do poder como uma ilusão”, pois ele é sempre assombrado pela possibilidade de não poder. No caso da virilidade, a ilusão veiculada por seus ideais de posse do falo parece ser mobilizada por um desejo de onipotência que permita desconhecer o $(-\phi)$, como o atesta o sonho – que discutiremos adiante – do estadista alemão Otto von Bismarck, comunicado a Freud pelo psicanalista Hanns Sachs (cf. Freud, 1900/2019).

No relato do sonho, Bismarck, também conhecido como o “chanceler de ferro”, cavalgava por uma trilha nos Alpes europeus que se tornava cada vez mais estreita. À sua direita, havia um abismo; à esquerda, rochas que obstruíam o caminho. Em dado momento, seu cavalo se recusou a prosseguir; mas ele considerava “*impossível retornar ou desmontar*” (Freud, 1900/2019, p. 422). Sachs considera essa impossibilidade como uma manifestação do “orgulho” do estadista, que o impedia de “pensar em ceder ou renunciar” (p. 423). Diante disso, a realização simbólica de desejo estaria no recuo das rochas mediante o uso de seu poderoso chicote, o qual “*se alongou infindavelmente*” após se chocar contra a rocha lisa (p. 422). O que chama a atenção de Sachs é o fato de o chicote, nesse ponto, e em suas palavras, “possuir a qualidade mais notável do falo, a capacidade de se estender” (p. 424).

Assim, para o discípulo de Freud, o que caracteriza o falo seria sua extensibilidade (e não sua detumescência); o exagero dessa aparição onírica seria consequência de um “sobreinvestimento infantil” no órgão, que faria uma alusão à “masturbação” e ligaria o sonho “ao desejo de uma infância remota” (Freud, 1900/2019, pp. 424-425). Na perspectiva de Sachs, o sonho materializaria uma “fantasia de vitória”, articulada a uma conquista erótica ou masturbatória bem-sucedida, que contorna a proibição edípica proferida pelos pais (p. 426). Com Lacan (1962-63/2005), podemos abordar esse sonho fora do roteiro do Édipo, ao considerar o alongamento infindável do falo como a figuração neurótica de um desejo de onipotência que dissimula o estatuto derrisório do órgão e oculta a castração masculina. Desse modo, a potência fálica se revela um sonho neurótico: no fundo, o $(+\phi)$ não passa de uma ilusão

alimentada pelo macho visando se liberar da angústia de castração diante da possibilidade de aparição do menos-phi $[(-\phi)]$.⁵⁷

Nesse sentido, ao sustentar as formas fixas da potência, “o imaginário do falo ofusca seu avesso de detumescência e permite àquele que dele se apropria esquecer o quanto seu poder tem de ilusionismo” (Vieira, 2008, p. 93). Ao acreditar nos semblantes da virilidade, o macho pode desconhecer que o $(+\phi)$ não passa de “uma potência enganosa” (Lacan, 1962-63/2005, p. 293). Assim, aquilo que, por um lado, é o resultado de uma posição simbolicamente privilegiada pela identificação ao ter fálico, por outro lado, tornará o sujeito ameaçado pela angústia de castração. Sendo convocado pelas normas do discurso a funcionar como “instrumento da potência”, como $(+\phi)$, o falo encarnado nesse órgão caduco será sempre assombrado pelo risco de sua própria impotência, pela possibilidade de “esvaecimento da função fálica no nível em que se espera que o falo funcione” (p. 283).

Pois, no fundo, toda referência à onipotência é “um deslizamento, uma evasão em relação ao ponto em que toda potência falha. A potência, não lhe pedimos que esteja em toda parte, pedimos que esteja ali onde ela está presente, pois, quando ela falta onde é esperada, começamos a fomentar a onipotência” (Lacan, 1962-63/2005, p. 293). Dessa maneira, o fomento à onipotência, tal como parece se presentificar no sonho de Bismarck, já é informada por uma impotência basal na empreitada da virilidade. É esse “apelo do furo fálico no centro do genital” (p. 349) que nos permite investigar uma dimensão do masculino que se situa mais além das identificações ideais adquiridas pela via do Édipo ou da norma paterna. No fundo da comédia dos sexos – e especialmente da comédia viril –, opera silenciosamente o $(-\phi)$, marcando o embaraço do sujeito com um órgão que lhe escapa a todo instante.

Assim, se o macho tenta se ancorar no $(+\phi)$, é para desconhecer o $(-\phi)$ que o assombra. Mas que não se acredite que essa operação se reduza a uma invenção puramente individual; afinal, as próprias normas do discurso convocam o falo a funcionar como um mais-phi, como instrumento da potência, visando encobrir o segredo do menos-phi. Vemos aí um forçamento que busca igualar falo e pênis, ou ainda, equivaler $(+\phi)$ e Φ . No entanto, a própria existência dessa operação normativa já denuncia sua impostura, pois o órgão nunca estará plenamente à

⁵⁷ Essa passagem clínica também nos parece paradigmática das tentativas de ultrapassamento de um limite (pela demonstração de bravura ou realização de uma façanha) que é muito característica da lógica da sexuação masculina, em seu tensionamento entre a norma (da castração) e a postulação de uma exceção a ela, uma posição de exceção que, mesmo perdida e/ou impossível, ainda se visaria alcançar e/ou resgatar – como mencionamos na Introdução e como retomaremos no capítulo 4.

altura das exigências do discurso. Este parece ser o segredo que organiza o falocentrismo da cultura: que os homens, mesmo frequentemente instalados em posições de poder e autoridade – especialmente os homens cisgêneros, brancos e heterossexuais –, são afligidos por um órgão que escapa a seu controle e que não oferece nenhuma garantia para seus portadores, uma vez que seu funcionamento oscilatório o desvela como um trapinho.

Ainda que o discurso possa supor – e convocar – no falo um grande Φ , impossível de negativizar, no fundo, ele é sempre “mais ou menos”, sempre passível de oscilar entre $(+\phi)$ e $(-\phi)$: ora uma potência enganosa, ora um órgão detumescente. Mesmo os homens sendo encarregados pela tradição discursiva ocidental com a função de sustentarem a posse do falo, sabemos que o pênis nunca está inteiramente à altura dessas exigências. Essa esperança normativa do falo contrasta amplamente com a aparição do órgão como um trapinho, que acaba por angustiar o sujeito pela precariedade de seu funcionamento: “Não é tão bom quanto parece” (Vieira, 2019, p. 180). É por isso que Lacan (1962-63/2005, p. 221) afirma que a fantasia de Don Juan – isto é, da imagem de um homem que o tenha sempre e que não possa perdê-lo, um homem capaz de possuir todas as mulheres, uma a uma – é “um desconhecimento flagrante da realidade”, mas que muitas vezes o macho tenta sustentar – com os efeitos cômicos que frequentemente acompanham a impostura dessa posição, como vimos no capítulo 1.

Chama a atenção aqui o fato de que, se Don Juan é um “falso homem”, um “impostor”, é porque ele nega a incidência do menos-phi: “Don Juan é o negativo do $-\phi$, quer dizer, uma imagem na qual o $-\phi$ está apagado” (Miller, 2005, p. 31). Poderia ele encarnar o sonho viril de um falo que não se negativize? Um $(+\phi)$ que, por sua eterna permanência, daria corpo a um efetivo grande Φ ? Afinal, nesse mito, o homem que tem o falo e não o perde nunca parece capaz de uma mestria completa de seu corpo; o falo se tornaria plenamente instrumentalizável, sempre de acordo com as intenções de gozo do sujeito. No entanto, diferentemente, sabemos como a experiência corporal do pênis é atravessada por uma série de contingências que desafiam essa expectativa de uma mestria completa sobre o órgão e que podemos tomar aqui em duas vias.

Por um lado, temos a dimensão da angústia de castração encarnada pelo falo negativizado, que desaparece como emblema de potência e reaparece como um trapinho $[(-\phi)]$, apontando para uma fratura íntima do macho. Por outro lado, temos a dimensão perturbadora do gozo fálico $[\Phi]$, na medida em que as ereções do órgão nem sempre obedecem à vontade do sujeito, seja por sua irrupção angustiante na infância, seja por sua aparição inesperada em

ocasiões inóspitas para seus sujeitos⁵⁸. Nesse sentido, a despeito dos privilégios simbólicos que investem os portadores das insígnias fáticas, há uma dimensão de real no falo-órgão que se torna uma “aphlição” para o macho (Lacan, 1974-75) e que buscaremos investigar adiante a partir de um recorte sobre dois casos freudianos: o pequeno Hans e o Homem dos Ratos.

*

3.3. O inferno da ereção e a angústia do pequeno Hans

A releitura lacaniana do caso Hans é marcada por uma ênfase – não encontrada em Freud – sobre o estatuto angustiante da ereção fálica para o sujeito. Ao contrário de ser sempre uma glória do macho, a ereção é, muitas vezes, e especialmente em suas primeiras irrupções na infância, um desencadeador da angústia, que Lacan (1975/1988, p. 128, tradução nossa) nos apresenta como um espanto, a partir da expressão “*Mas o que é isso?*”. Essa expressão “revela a surpresa da própria ereção, de algo que se destaca do corpo como um outro que ele mesmo, avesso ao controle do sujeito, dividido ante sua própria questão” (Figueiró, 1997, p. 47).

Enquanto Freud centrava sua análise do caso Hans na ameaça de castração que seria imaginada pela criança, Lacan (1956-57/1995) enfatiza as dimensões real, simbólica e imaginária do falo. Se, num primeiro momento, a criança busca ocupar o lugar de falo imaginário (a imagem fálica) para satisfazer o desejo da mãe, esse engodo é interrompido pela emergência de um “pênis real”: “O que é que muda, quando nada de crítico acontece na vida do pequeno Hans? O que muda é que o seu próprio pênis começa a tornar-se alguma coisa completamente real” (p. 231). Diante das agitações de seu órgão, a criança começa a se masturbar, mas logo se angustia, na medida em que esse elemento rompe a imagem narcísica que havia se constituído até aí no jogo com a mãe. A pergunta que se coloca a Hans nesse momento é, então, a do que fazer com esse falo que irrompe no real, desprovido de um aparelho simbólico *a priori* que dê lugar e contenção para o seu gozo (Miller, 1994/2011).

Esse “pênis real” é, assim, um índice de destotalização da imagem corporal, uma espécie de “armadilha” que evidencia seu “descolamento” da relação narcísica que a criança tentara estabelecer (Lacan, 1956-57/1995, p. 232). Nesse momento, a mãe de Hans lhe diz que seu falo, aquilo que ele teria para lhe oferecer de real, é “algo de miserável”. O pequeno pênis não está

⁵⁸ “Uma ereção pode experimentar-se de modo incompatível com o eu e seu ideal. Por exemplo, diante da mãe, da irmã, da filha, de um menino, um homem – sendo o sujeito heterossexual. Esse acontecimento de corpo produz perplexidade, angústia, inclusive horror. Há uma ruptura do contexto de sentido. Como assumir esse significante feito carne sem dividir-se? Como dizer ‘aí estou eu?’” (Barros, 2020, p. 20, tradução nossa).

à altura do desejo do Outro e tampouco se curva à plena posse do sujeito, ao se apresentar no real a partir de suas ereções contingentes. Diante da insaciabilidade do desejo da mãe, que não se satisfaz com o pênis miserável da criança, e da irrupção parasitária de um gozo fálico rebelde à simbolização, a função dita do pai – que, no caso Hans, não se operou tão bem, donde a invenção da fobia como suplência do Nome-do-Pai⁵⁹ – seria, então, dupla: por um lado, barrar a mãe, deslocando a voracidade de seu desejo do corpo do filho em direção ao falo simbólico enquanto representante da falta; e, por outro, castrar o próprio sujeito, limitar o seu gozo, permitindo uma simbolização do falo que lhe fornecesse, no horizonte, a promessa de um bom uso da virilidade (pp. 374-375).

A castração simbólica viria assim aliviar a criança da tarefa angustiante de se virar sozinho com as irrupções do falo no real. Nesse esquema, o falo só se apresenta incluído no narcisismo enquanto imagem do desejo do Outro que a criança tem a ilusão de completar, mas que exclui o funcionamento do órgão no real. Pelo contrário, quando as ereções infantis começam a acontecer, o pênis se torna real e rompe o engodo narcísico em que o sujeito pôde viver até então: o pênis ereto de Hans “o desfaliciza” (Miller, 1995, p. 77). Assim, o narcisismo fálico em Lacan é, nesse momento, antinômico ao pênis. Contrariamente à narrativa freudiana de 1914, que articula o órgão intumescido à constituição do narcisismo, a ereção do pênis na obra lacaniana seria índice de angústia para o sujeito, descompletando seu mundo narcísico.

Nessa releitura, o falo opera em cada um dos três registros: no imaginário, pelo jogo da criança com a imagem fálica que completaria o desejo do Outro; no simbólico, como elemento diferencial que permite a leitura binária dos corpos entre presença e ausência de falo – e ainda como elemento significante pacificador que permite deslocar o interesse da mãe pela criança (como falo imaginário) em direção à falta (simbólica) que mobiliza o desejo; e no real, na medida em que o menino precisa se haver com a irrupção angustiante de suas ereções, que se instalam à revelia do eu. Assim, ao retomar o caso Hans, Lacan (1956-57/1995) enfatizou a importância das primeiras ereções vividas pelo paciente enquanto fator de destotalização de sua imagem narcísica. A emergência inédita e inusitada do falo como elemento estranho ao corpo,

⁵⁹ Vale observar que, nos anos 1970, um giro se operaria na leitura lacaniana por meio da pluralização dos nomes do pai, a partir da qual não há mais o Nome-do-Pai, isto é, não há uma solução *standard* ou uma saída efetiva para o problema do gozo, mas apenas invenções singulares para contornar, para fazer borda ao real do gozo que insiste – e em relação ao qual o complexo de Édipo é apenas uma ficção neurótica que faz incidir uma interdição sobre o gozo a fim de limitar seus excessos, enquadrá-lo em alguma norma, tornando-o suportável para o sujeito (Miller, 1993-94/2011).

em virtude da autonomia de seu funcionamento em relação à vontade de seu portador, é algo a que o psicanalista retornaria uma série de vezes no final de seu ensino.

No Seminário 22, a própria angústia seria abordada como “isso que, do interior do corpo, ex-siste quando há alguma coisa que o desperta, que o atormenta”, e o paradigma dessa aparição não é outro que o das ereções de Hans: a angústia desse jovem paciente comparece quando ele “se dá conta de ser sensível à associação com um corpo, ali, explicitamente macho, definido como macho, associação a um corpo de um gozo fálico” (Lacan, 1974-75, lição de 17 de dezembro de 1974). Nessa perspectiva, a fobia de Hans, enquanto “tentativa de simbolização do órgão real” (Figueiró, 1997, p. 49), serve para “dar corpo [...] ao embaraço que há neste falo, e para o qual ele se inventa toda uma série de equivalentes diversamente escoiceantes, sob a forma da fobia aos cavalos” (Lacan, 1974-75, lição de 17 de dezembro de 1974). O sintoma fóbico de Hans responderia, então, à irrupção escoiceante do gozo fálico, enquanto uma satisfação alheia ao narcisismo do eu e que “faz explodir a tela do imaginário corporal” (Miller, 1995/2008, p. 18). É nesse sentido que Lacan proporá o gozo fálico [J(Φ)] como “fora do corpo” (*hors-corps*), implicando com isso uma dimensão de gozo na conjunção entre simbólico e real, que se dá fora do tecido imaginário do corpo narcísico, investido como boa forma.

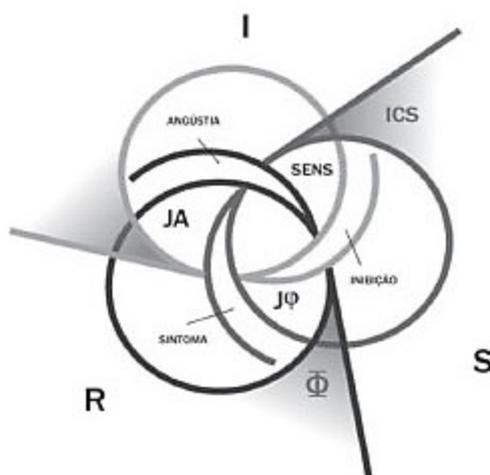


Figura 4. Nó borromeano planejado

Fonte: Lacan (1974/1988a)

O gozo fálico emerge, assim, de forma anômala ao gozo do corpo: ele “arrebenta” a tela corporal, de forma que o sintoma – a exemplo da fobia de Hans – testemunha da “irrupção dessa anomalia em que consiste o gozo fálico” (Lacan, 1974/1988a, p. 104, tradução nossa). Nessa mesma direção, Lacan (1975/1988b, p. 128, tradução nossa) chega a interrogar a noção freudiana de autoerotismo a partir da experiência da ereção, que, ao contrário de ser harmônica

ao corpo do ser falante, é o que há de mais “hetero”: “O gozo que resulta desse *Wiwimacher* [o “faz-pipi”, o pênis de Hans] lhe é alheio até o ponto de estar no princípio de sua fobia”. Diante da irrupção do pênis real, o menino tenta dar um sentido a esse órgão que se mexe, por ele vivenciado como “traumático” (Lacan, 1975/1995, p. 17). Ele sente que o pênis pertence ao exterior, não lhe parece ligado naturalmente ao corpo; é por isso que a criança o olha “como uma coisa separada, como um cavalo que começa a se levantar e dar coices”.

Dessa forma, a fobia parece a primeira tentativa, no caso do pequeno Hans, de dar sentido ao fato de que “tem um pênis”, o qual ele ainda não conseguiu “domar com palavras” (Lacan, 1975/1995, p. 17). Talvez seja nessa direção que Lacan (1974/1988a, p. 102) afirmaria que aquilo de que temos medo (ênfatizando aqui que a palavra alemã *Angst*, com a qual Lacan joga, pode ser vertida tanto como medo quanto como angústia) é do nosso corpo, no sentido de que este parece sempre passível de escapular da captura narcísica que fazemos de sua adorada superfície. Assim, se o que nos angustia é nosso próprio corpo, é na medida em que ele está sempre a ponto de aparecer diante de nós de maneira imprópria: esse corpo que habitamos, que nos é o mais íntimo, o mais familiar, pode aparecer subitamente fora de nossa grade narcísica, operação cujo paradigma pode ser a irrupção do gozo fálico no pequeno macho, que torna o pênis em algo infamiliar para o sujeito.

Diante da irrupção traumática do gozo fálico, o sujeito irá elidir o falo de sua imagem corporal, gesto a partir do qual esse falo se torna real, em virtude de funcionar por fora de toda expectativa de mestria por parte de seu portador. Nessa direção, ao ser elidido da imagem, o falo passa a ex-sistir, a insistir por fora do corpo narcísico como um elemento desarmônico à sua totalidade imaginária. Por isso, o falo pode ser considerado um real “à segunda potência”, enquanto um órgão que, mesmo elidido da imagem, continua a assombrá-la desde o lado de fora, transformando-se em um real como real (Lacan, 1974-75, lição de 11 de março de 1975).

Nesse ponto, é curioso observar que a abordagem do caso Hans e da angústia de castração na década de 1970 são feitas fora de toda referência à mãe e ao complexo de Édipo, centrais na leitura do caso que Lacan realiza no Seminário 4. Nos anos 70, a angústia é inerente ao encontro com o próprio falo e à irrupção do gozo fálico, para além da insaciabilidade do desejo materno. Nesse período, a angústia do pequeno Hans é articulada ao fato de que, do falo, não se sabe o que fazer, e é isso que seu caso nos ensina: que a angústia tem a ver com a aflição do macho diante da autonomia do funcionamento de seu falo no real, na medida em que seu portador não detém o controle nem da ereção, nem da detumescência do órgão.

O impasse de Hans se configura, então, pela ausência de uma programação simbólica *a priori* que pudesse garantir um modo de se virar com o falo no real. Diante da impossibilidade de uma simbolização completa, de uma significação confortável quanto ao que é ter um corpo – e, em particular, quanto a assumir a posse de um pênis, isso chega a ponto de Lacan (1975/1995, p. 17) atribuir o sucesso do tratamento do pequeno Hans a terem conseguido apenas “impedir que a descoberta do pênis tivesse consequências desastrosas demais”.

Nesse caso, a ereção não é (ou, pelo menos, não é sempre) uma glória do sujeito; pelo contrário, ela se presta muitas vezes a encarnar a angústia diante dessa aparição inesperada. Lacan (1962-63/2005) ainda afirma que a tumescência não é privilégio do macho, no sentido de que uma mulher também experimenta a intumescência – mas não é atingida, ao menos não com a mesma intensidade, pela detumescência. Por isso, o macho se torna “afligido [*aphligé*] realmente por um falo [*phallus*]”: isto é, o mental, o imaginário dos homens é afligido pelo real fálico, na medida em que do poder só há semblante (Lacan, 1974-75, lição de 11 de março de 1975). Ou seja, se há uma aflição fálica para os homens, é porque o falo não passa de um semblante de poder, que não é capaz de proteger inteiramente o sujeito da angústia, devido à precariedade de seu funcionamento no real.

Mas, diante desse “estropício” que é o falo, Lacan (1974-75, lição de 17 de dezembro de 1974) apresenta a saída mais comum para os impasses dessa “aflição”: um homem pode se casar com esse falo, acomodar-se com ele – isto é, tornar-se escravo do gozo fálico ao qual se aprisiona como macho. Se, por um lado, o funcionamento real do falo aflige os homens, por outro lado, a saída que eles comumente encontram diante dessa aflição – uma saída que é socialmente estimulada – é a construção de um funcionamento narcísico que se oriente pelo gozo fálico, isto é, pela possibilidade de contabilizar, acumular, vangloriar e mesmo exibir seu gozo como proprietário, mesmo que ao preço da angústia de castração (Santiago, 2007). Esta seria a solução normativa da sexuação masculina uma vez orientada pelo ideal viril, a saber, a de buscar se submeter inteiramente ao gozo (todo) fálico [$J(\Phi)$] de modo a não se haver com o ($-\phi$) da castração (e tampouco com a dimensão não-toda do gozo). Ao se casar com o falo, o sujeito visa desconhecer a angústia de castração ligada a esse órgão detumescente, procurando inserir todo o gozo no horizonte da potência viril.

A esse respeito, podemos nos lembrar da figura do solteirão, paradigma do macho casado com o próprio falo (e, portanto, com o próprio gozo autístico), no qual não há espaço para a alteridade como tal. Trata-se do refúgio do sujeito no Um fálico, que só aborda o Outro

reduzindo-o a um objeto *a* a serviço de seu gozo solitário, mantendo-se no conforto ilusório do proprietário com sua posse fálica (Santiago, 2007). É nesse cenário que a consciência do ser falante, na debilidade que caracteriza sua consistência mental, designa o gozo fálico como “poder” (Lacan, 1975-76/2007, p. 55), isto é, o sujeito faz uma “confusão do gozo com os instrumentos do poder” (Lacan, 1962-63/2005, p. 293). Nessa operação, a ilusão do poder busca ocultar sua possibilidade mais íntima, qual seja, a possibilidade de não poder.

Tudo se passa ao modo do raciocínio freudiano sobre a conquista do fogo, em que o psicanalista recorre ao exemplo da Fênix para pensar a satisfação e o revivescimento diário dos desejos eróticos: para Freud (1932/2020, p. 415), o falo, mesmo detumescendo, sempre aparece renovado: o próprio simbolismo do pássaro Fênix – que, “de cada uma de suas mortes por fogo, ressurgiu rejuvenescido” – seria uma referência “ao falo reanimado após o seu adormecimento”. Encontramos aí uma roupagem freudiana para a crença do macho no gozo fálico, no casamento com o inferno do desejo que nunca se sacia, relançando o sujeito em sua infundável busca pela satisfação pulsional, permitindo desconhecer o $(-\phi)$ trazido pela detumescência do órgão.

Trata-se, aí, de uma escravização do macho ao seu falo tomado como Φ , significante do gozo, impossível de negativizar – arranjo que talvez se trate, na verdade, de um casamento com a crença num falo que nunca se negativize, ao menos não inteiramente ou de maneira definitiva, pela exigência constante de gozo que caracteriza o grande Φ , ao modo da pulsão freudiana. A despeito da inevitabilidade da detumescência e do encontro com o $(-\phi)$, ao casar-se com o falo, o sujeito visa se alienar na ilusão de segurança fornecida por um gozo promissor, isto é, que promete sua previsibilidade, estabilidade e repetição; um modo de gozo no qual possa confiar. No entanto, nada garante que aí, onde o macho crê que se assegura, “não venha a se revelar algo que manca” (Figueiró, 1997, p. 50).

*

3.4. O fantasma da detumescência no Homem dos Ratos

Ainda que a presença real do Φ inscreva um falo impossível de negativizar, no sentido de um estropício corporal do qual um homem parece não poder se livrar definitivamente (por sua exigência pulsional constante e por sua incômoda consistência), ele é todavia passível de ser integrado ao funcionamento narcísico do sujeito – na condição de que este se case com o seu falo. O resultado desse arranjo, a partir dos avanços da psicanálise lacaniana nos anos 1970, é a construção da sexuação masculina tal como orientada pelo ideal viril, em que o sujeito, mesmo castrado [$\$$], fica encarregado pelo discurso de bancar o lugar de portador do falo [Φ],

tomando o Outro como um objeto [a] de sua fantasia, mas pagando por isso o preço da angústia de castração [$(-\varphi)$]. Ainda que o $(-\varphi)$ não esteja explicitamente escrito na tábua, o gesto de leitura de Miller (2011) nos permite conceber que essa ausência se deve a uma operação de ocultamento do próprio menos-phi no processo de construção da virilidade, do lado esquerdo da tábua da sexuação. Afinal, o $(-\varphi)$ seria tamponado pelo objeto a no apego do macho à dimensão da fantasia, com a qual ele busca sustentar o falo como um grande Phi [Φ], que dissimula sua castração – como veremos na seção 4.2.

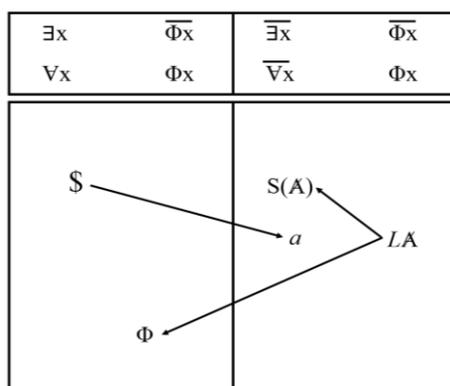


Figura 5. Tábua da sexuação

Fonte: Adaptada de Lacan (1972-73/2008, p. 84)

Nessa perspectiva, o “macho” é aquele que se torna escravo do gozo fálico, o qual se coloca como obstáculo para gozar do corpo do Outro, uma vez que aquilo de que ele goza é apenas do gozo do órgão, num tipo de satisfação que, por acreditar que o gozo está ao alcance da mão, acaba se resolvendo sozinho em sua fantasia (Lacan, 1972-73/2008). No entanto, essa posição viril esbarra em fracassos cômicos, já que o $(-\varphi)$ que o macho tenta ocultar – e que é vivenciado por ele como angústia de castração – sempre acaba por reaparecer, de modo que seu casamento com o falo se torna sintomático de uma tentativa de ocultação da sua própria fratura íntima. É justamente algo dessa fratura que nos parece estar em jogo no avesso da cena de exibição fálica do Homem dos Ratos, nome dado por Freud para seu paciente Ernst Lanzer.

No relato publicado do caso, Freud (1909/1996, p. 179) conta que o paciente, anos após a morte de seu pai, divertia-se imaginando que o pai ainda estava vivo e vinha visitá-lo tarde da noite, quando ele estudava para seus exames. Entre meia noite e uma hora da madrugada, Ernst interromperia seu estudo, abriria a porta da entrada de seu apartamento, como se o pai estivesse do lado de fora, e, em seguida, retornando para o hall, o paciente “tiraria para fora o

seu pênis e olharia para ele no espelho”. É apenas nos registros do diário de Freud sobre o caso que temos acesso ao detalhe de que essa exibição fálica do Homem dos Ratos dizia respeito a seu pênis em ereção. A análise freudiana desse ritual assinala dois lados da relação de Ernst com o pai: por um lado, o sujeito o agradava estudando até tarde; por outro lado, ele o desafiava, entregando-se a “um ato de subversão fálica” diante do olhar paterno (Suárez, 2011, p. 7).

Partindo dessas indicações, Freud (1909/1996, p. 179) elabora a construção de que o Homem dos Ratos, quando criança, teria sido castigado pelo pai em função de uma presumida masturbação infantil; a marca dessa reprimenda teria sido um “rancor inextinguível pelo seu pai” e uma fixação do lugar deste “para sempre em seu papel de perturbador do gozo sexual do paciente”. Freud realiza, assim, uma leitura edípica do ritual de Ernst, vinculando sua angústia às ameaças de castração pelo Outro, advindas do pai, o qual ele desafiava pela exibição do órgão ereto. Seria possível operarmos, a partir de Lacan, uma leitura suplementar desse ritual fora do enquadre edípico freudiano?

“Quando eu tinha seis anos, já sofria de ereções”, é o que diz Ernst a seu analista já na sua primeira sessão (Freud, 1909/1996, p. 146). Essas ereções infantis “fazem furo no nível do sentido e ele vai queixar-se à sua mãe de que alguma coisa, vivida como estranha, lhe escapa” (Suárez, 2011, p. 2). Testemunhando a ereção como aquilo que há de mais *heteros*, o paciente desde cedo supunha que esse estranho fenômeno que ele experimentava em seu órgão tinha ligação com seus pensamentos e com sua curiosidade sexual, sua fantasia de ver mulheres nuas – algo que, no entanto, ao ser alvo de seus pensamentos, supostamente provocaria a morte do pai. Ernst nos ensina aqui de que forma a vinculação neurótica do sexual a uma proibição ligada ao pai, isto é, o próprio Édipo, é um recurso para dar um sentido e uma limitação ao real do gozo que irrompe em seu corpo de maneira traumática. Sua perspectiva edípica se organiza de maneira similar à estratégia do pequeno Hans, ao buscar nas ameaças de castração do pai um contorno simbólico e imaginário para a emergência do pênis real. Dessa forma, o pai castrador operaria como invenção do neurótico para racionalizar o impossível do gozo.

Essa articulação entre as ereções e os pensamentos obsessivos indica o parasitismo da linguagem em relação ao gozo fálico, na medida em que, ao menos na neurose obsessiva, a partir da incidência do significante, a fala passa a parasitar o corpo sob a forma de pensamento (Suárez, 2011, p. 15). É nesse sentido que o gozo fálico se situa na conjunção do simbólico com o real, uma vez que, no ser falante, “há a capacidade de conjugar a fala e o que concerne a um certo gozo, aquele dito do falo, experimentado como parasitário” (Lacan, 1975-76/2007, p. 55),

em virtude da incidência da linguagem sobre o corpo. O falo se torna, assim, a própria “conjunção do que chamei de *esse parasita*, ou seja, o pedacinho de pau em questão, com a função da fala” (p. 16, grifos do original). Trata-se, aí, da abordagem lacaniana do gozo fálico situado na conjunção entre simbólico e real, entre o significante e o órgão.

No entanto, o gozo fálico também se apresenta pela via de uma transgressão do limite: ainda que a lógica masculina da sexuação seja orientada por uma limitação ao gozo – encarnada pela proibição do incesto, pela proibição da homossexualidade ou pela ameaça de castração –, isso não significa que esse limite seja respeitado (Barros, 2011, p. 96). É disso que se trata na cena de exibição da ereção de Ernst enquanto subversão (fálica) do pai: ao querer que o pai saiba de sua posse e de sua transgressão, que ele veja seu falo ereto e sua travessura, o sujeito demonstra sua confusão do gozo com os instrumentos do poder. “Mostrar ao pai morto o que ele, o Homem dos Ratos, pensa que o pai morto teria desejado arrancar-lhe fantasmaticamente, eis aí algo que se chama de agressividade, e dessa agressividade o obsessivo tira o seu gozo” (Lacan, 1961-62/2003, p. 288). Essa cena, que consiste numa “apresentação ao pai morto do significante do gozo” (Miller, 1988/2018, p. 143, tradução nossa), poderia ser tomada como o “estádio do espelho do falo”, na medida em que o sujeito faz uma “ostentação da insígnia da virilidade perante o Outro como morto”, a partir daquilo que ele supõe que o Outro “não tem e deseja” (Lacan, 1961-62/2003, p. 288).

A exibição do órgão diante do olhar do pai constituiria, portanto, uma ostentação do significante do gozo [Φ] revelando “a significação do falo” (Miller, 1988/2018, p. 143, tradução nossa), na medida em que a *Bedeutung* é o que “designa a relação com o real” (Lacan, 1975/1988b, p. 130, tradução nossa). Ernst exibe o fato de que “o sujeito está casado com o seu órgão” (Miller, 1988/2018, p. 143, tradução nossa). Mas, na medida em que na cena há também um espelho, no qual o sujeito se olha, ele introduz aí a dimensão do “gozo peniano”: “O gozo dito fálico não é certamente, em si mesmo, o gozo peniano. O gozo peniano advém a propósito do imaginário, isto é, do gozo do duplo, da imagem especular, do gozo do corpo” (Lacan, 1975-76/2007, pp. 54-55), como se o pênis pudesse ser finalmente incorporado à imagem narcísica.

No entanto, é nessa dimensão do duplo que emerge uma espécie de infamiliaridade do falo. Pois, ainda que a exibição fálica do Homem dos Ratos tenha um forte apelo narcísico, ela é todavia assombrada por efeitos de angústia (Lacan, 1961-62/2003, p. 248). A partir dos registros de Freud sobre o caso, o que encontramos no avesso da cena endereçada ao pai é um

modo de interrogação do falo que não passa pelas ameaças do Outro. De maneira disjunta da referência paterna, após seus estudos, Ernst costumava

iluminar bastante o hall e o banheiro, tirar a roupa e mirar-se diante do espelho. Tinha alguma preocupação com relação a saber se seu pênis era muito pequeno, e realizando esses atos conseguia a ereção a um certo grau, que lhe devolvia a segurança. Às vezes também colocava um espelho entre as pernas (Freud, 1909/1996, p. 260).

Por mais que Ernst apresente ao pai morto seu falo ereto como significante do gozo [Φ], ele ao mesmo tempo tem de se haver com a precariedade fálica de algo que não se harmoniza com a imagem narcísica do corpo [$(-\phi)$], algo no próprio falo que escapa ao narcisismo, que não se permite integrar à totalidade narcísica da imagem. Assim, parece haver algo de menos-phi no próprio órgão suposto viril, algo no falo que escapa, ali mesmo onde a imagem do pênis deveria garantir uma imagem de completude e segurança. Se essa cena nos apresenta o “estádio do espelho do falo”, vale lembrar que o segredo da imagem é a castração, de modo que a ereção fálica [Φ] é contrabalançada pela precariedade de algo no falo que não se vê, mas que libera no sujeito a angústia de castração [$(-\phi)$]: “Inibições, sintomas, reações de fuga, depressão ou agressão mascaram a angústia do encontro com a experiência da redução do órgão a um resto – o ‘trapo’” (Barros, 2020, p. 78, tradução nossa).

Parece haver algo no próprio falo que porta essa precariedade, por ele ser, no fundo, um trapinho – o que se apresenta pelo fato de poder ser pequeno ou pelo fato de o seu testículo ser um pouco “atrofiado” (Freud, 1909/1996, p. 254). Ernst coloca um espelho para tentar se certificar da grandiosidade de seu falo, mas isso não garante para ele sua imponência fálica; ele precisa continuar se certificando da ereção. É por isso que o sujeito passa o tempo se olhando no espelho, buscando verificar se o seu pênis está “bem na foto” (Vieira, 2019, p. 179). De certa forma, podemos mesmo considerar que a ereção vem para tentar compensar a angústia de castração diante da possibilidade de aparição do $(-\phi)$. Mas o fato é que há uma discordância entre o falo como trapinho e “a ilusão ou ideal de completude que há no varão em relação à ereção”, “que aparece como ideal de ter o falo” (Torres, 2012, p. 137, tradução nossa).

O que está em jogo é, mais uma vez, a relação entre falo e narcisismo, que coloca em debate a tensão entre a ereção fálica [Φ] e o falo como trapinho [$(-\phi)$]: se, por um lado, o Φ é significante do gozo, por outro lado, isso não anula o $(-\phi)$. Essas são duas dimensões reais do falo, uma como perturbação de gozo que o sujeito não controla, outra como fratura na imagem que libera angústia de castração. Essa divergência comparece “entre o Φ e o $(-\phi)$, que representaria a detumescência do órgão e que sempre aparece como um fantasma masculino” (Torres, 2012, p. 138, tradução nossa). O menos-phi indica aqui um ponto de fratura na imagem

narcísica, ponto de real na imagem que angustia o macho, na medida em que seu falo pode se revelar como um trapinho. Por isso, a ereção fálica [Φ] é sempre assombrada pelo ($-\phi$):

o falo é o significante do gozo, em sua versão com maiúscula, Φ , que viria ser o significante mesmo da potência, da ereção. Por sua vez, há também o $-\phi$, que [...] desloca a questão da falta da mulher para a angústia da detumescência no varão. É daí que podemos dizer que o pênis nunca representa de todo ao falo. Esta é uma angústia que está muito presente nos homens, porque sempre em algum momento há uma perda da ereção e sempre pode surgir o temor de que a ereção não apareça no momento em que tem que aparecer (Torres, 2012, pp. 133-134, tradução nossa).

Há um furo, então, na imagem narcísica que o sujeito erige para si. Para além de qualquer ameaça paterna, o falo sempre corre o risco de voltar a se reduzir a um trapinho, a um pedaço de carne desimaginarizado e dessignificantizado; ele pode ser muito pequeno, indicando que a ereção fálica, no fundo, não garante nada, não protege o sujeito da angústia de castração e não assegura a aproximação do pênis ao falo, revelando que há um ponto de real no órgão que não se acomoda à imagem narcísica (tal como se presentifica, no Homem dos Ratos, pelo tamanho do pênis e pela deformação dos testículos). A angústia de castração se liga, portanto, à aparição do menos-phi, que pode se traduzir pelo fato de que “o pênis sempre é pouca coisa para representar o falo” (Torres, 2012, p. 134, tradução nossa).

Assim, enquanto a exibição fálica de Ernst se coloca na cena do Outro como um desafio endereçado ao pai, às suas ameaças e ao enquadre edípico, podemos também localizar outra dimensão dessa cena situada em seu avesso, fora do Édipo, fora do endereçamento ao Outro: a angústia de castração no macho diante do falo experimentado como ($-\phi$). Tal angústia não é vinculada à ameaça de castração pelo pai; antes, ela se liga às limitações do próprio órgão, ao fato de que o falo falta ali onde é esperado como garantia do viril e retorna como um pedaço de carne que não é lá grande coisa. O macho torna-se, desse modo, assombrado pelo ($-\phi$): seu falo, que sempre pode ser “muito pequeno”, é o que corre o risco de ser a todo tempo desvelado como trapinho, segredo íntimo dos semblantes da virilidade.

4. Atravessar o fantasma, autorizar-se do feminino: da virilidade cômica na sexuação à travessia da fantasia

Ao longo do capítulo 3, partindo da formulação de Butler quanto ao falo lésbico, realizamos uma interrogação quanto às contingências da ereção e da detumescência que afetam a experiência corporal de posse – se é que podemos dizer propriamente de posse, nesse caso – do pênis. Na construção da virilidade, essas contingências precisam ser apagadas por meio da ostentação dos semblantes da potência ou substituídas pela ilusão de uma mestria do portador sobre o seu órgão, convertendo o genitivo subjetivo do gozo fálico – um órgão que goza à revelia do seu sujeito, como vimos no caso Hans – em um genitivo objetivo – um sujeito que goza plenamente do seu órgão, ao modo da fantasia de Don Juan. Nesse arranjo, situamos o casamento com o falo (sob a roupagem do gozo fálico) como um elemento central na estrutura da virilidade.

Ao contrário de permitir ao sujeito se relacionar ao Outro como tal, o casamento com o falo limita aquele que se quer “macho” a só poder gozar do gozo do órgão (ou ainda, dos semblantes fálicos que dão consistência à ilusão da potência viril), fazendo com que ele permaneça escravo do roteiro solitário de seu fantasma. Não à toa, esse modo de gozo recebe a alcunha de “gozo do idiota” por parte de Lacan (1972-73/2008) – o que nos permite jogar com a equivocação entre o seu sentido grego, daquele que não se interessa pelos assuntos da pólis (e se resolve sozinho em seu gozo, como na masturbação), e o seu sentido contemporâneo em nossa cultura, ligado à ostentação da imbecilidade. Trata-se aí de uma derrisão cômica da virilidade, evidenciada em seu apego autístico ao gozo fálico, ponto central para a posição do macho na sexuação.

Nessa perspectiva, aquele que se quer todo fálico, sustentando para tanto os semblantes da potência, acaba por se revelar como um sujeito castrado, que no fundo não detém a posse do falo que busca exhibir: no limite, esse falo sempre escorrega entre os dedos. Por isso somos capazes de formular a dimensão cômica da própria virilidade: o cômico desfere um golpe sobre a estrutura de semblante do falo, revelando-o como $(-\phi)$, isto é, revelando a castração de seu portador, ali mesmo onde ele buscava se colocar como dotado de um grande Φ . Nesse sentido, o engodo viril se caracteriza pela operação de ocultamento do menos-phi da castração por meio de seu acoplamento à fantasia fálica (Miller, 2011): a posição masculina na sexuação, na medida

em que se encontra orientada pelo todo fálico e sua exceção mítica fundadora,⁶⁰ é uma composição que articula falo [Φ] e fantasia [$\$ \rightarrow a$] – sendo o resultado dessa combinação nomeado como gozo fálico, como veremos na seção 4.1.1.

Assim, se o cômico se apresenta pelo desvelamento da estrutura de semblante do falo, revelando o menos-phi no avesso da ostentação fálica, a virilidade se torna cômica porque, mesmo buscando negar a castração, ela sempre acaba por deixar aparecer, em algum ponto, a falta fálica que a fundamenta. Mas o enredo da virilidade, no qual transparece o $(-\phi)$, só é cômico para quem lhe assiste com distância; para um homem identificado com esse drama, como vimos no caso do Homem dos Ratos diante de seu falo no espelho, a ameaça de castração é vivida em sua dimensão trágica, devido ao temor pela possibilidade de uma eventual reparação do $(-\phi)$ cuja negação orienta a construção de sua masculinidade.

Diante desse cenário, o valor do cômico para a psicanálise reside no fato de nos orientar rumo a uma desmontagem do engodo viril, e é por isso que Lacan (1974/2003, p. 513) pôde dizer que o lugar do analista “vem revezar-se com” o cômico, “ou até substituí-lo”, na medida em que uma análise se presta justamente a operar tal desmontagem da virilidade. Nesse ponto, uma experiência analítica permite modificar a relação de um sujeito com o menos-phi, dissolvendo a angústia de castração por meio da assunção de sua falta fálica na travessia da fantasia, que pode lhe franquear, de maneira contingente, o acesso a um Outro gozo mais além do falo e de seu engodo viril, como veremos neste capítulo.

Nessa perspectiva, a desmontagem do engodo viril formalizada por Miller (2011) – e que desdobraremos na seção 4.2 – não se confunde com uma desconstrução teórica ou textual da virilidade, mas antes se constitui como a formalização de uma operação que se produz concretamente na experiência analítica. Diante disso, buscaremos investigar os efeitos de uma análise sobre a aspiração à virilidade na neurose, servindo-nos, para tanto, do cômico como

⁶⁰ Trata-se aqui da formalização lacaniana do mito de *Totem e tabu*, forjado por Freud a partir da escuta de seus pacientes neuróticos. Nesse mito científico, a humanidade se organizaria inicialmente em pequenas hordas, cada uma chefiada por um pai tirânico que subjugaria os seus filhos e teria acesso irrestrito a todas as mulheres do bando. Diante desse arranjo, os filhos se uniriam para matar e devorar o pai, como vingança por sua violência e arbitrariedade. Mas, logo após, percebendo que outros conflitos de poder surgiriam e que ninguém acessa de fato o gozo pleno suposto nessa figura, juntamente com o remorso e a culpa pelo assassinato do pai que, afinal, também amavam, os filhos fazem um pacto simbólico de manter vazio o lugar da exceção paterna, assim instaurando simbolicamente a castração enquanto renúncia a uma satisfação pulsional completa, operação que seria fundadora da cultura. Já que não se pode gozar de tudo, goza-se apenas um pouco, com a consequência de poder ansiar por um pouco mais de gozo – que é o ponto formalizado pela lógica da sexuação masculina: o pai morto de *Totem e tabu* como índice de um gozo pleno inalcançável [$\exists x \sim \Phi x$], fazendo função de exceção ao conjunto dos homens castrados, que só acessam um gozo parcial, limitado, que deixa a desejar [$\forall x \Phi x$].

direção ética que abre a possibilidade de uma transformação na relação de um sujeito ao falo. Se a virilidade cômica é o efeito da captura do sujeito numa relação trágica com a angústia de castração, em função de seu casamento com o falo, quais outros destinos uma análise pode oferecer aos homens para sua relação com o gozo?

*

4.1. A travessia da fantasia à luz da lógica da sexuação

No capítulo 2, discutimos a desidentificação fálica como uma das primeiras concepções do final de análise na obra de Lacan. Mas o que resta depois dessa desidentificação? Desdobrando a obra lacaniana, Miller sustenta que, após a descoberta da falta no Outro [S(A)], há uma segunda descoberta na análise, que se articula a uma pergunta quanto ao gozo: “Que sou Eu [*Je*] mais além da identificação fálica? Resposta: Eu [*Je*] sou no lugar do gozo” (Miller, 1993-94/2011, p. 458, tradução nossa). Ao fazer sua primeira transcrição do impasse da análise freudiana, Lacan traduz a recusa da feminilidade pela identificação fálica, propondo o consentimento com o S(A) e a assunção do (-φ) como chaves do fim da análise. No entanto, seu uso desses termos estava inserido, em 1958, “no marco de uma problemática relativa à identificação e ao desejo” (Miller, 1993-94/2011, p. 470, tradução nossa).

Posteriormente em sua obra, introduz-se uma segunda tradução que pode também basear-se no (-φ), mas não mais – ou não apenas – em termos de identificação e desejo, mas também em termos de gozo (Miller, 1993-94/2011, p. 470). Trata-se aí de deixar cair o “ser de identificação”, que é relativo à incidência do desejo do Outro, para que seja possível a um sujeito acessar o seu “ser de gozo”, separado do Outro materno. A essa segunda perspectiva, Lacan deu o nome de “travessia da fantasia”, cujas raízes podem ser encontradas já em 1959, ao longo do Seminário 6, mas sua elaboração mais direta, na obra lacaniana, encontra-se no escrito “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola”. No momento de formulação dessa travessia, o ensino de Lacan se encontrava num ponto de balança entre a temática do desejo, que foi um elemento pivô para seu pensamento nos anos 1950, e a temática do gozo, que assumiria grande importância nos anos subsequentes.

Em 1967, Lacan ainda não pensava os destinos da análise em termos de gozo; esse nos parece ser um importante gesto de leitura operado por Jacques-Alain Miller, que nos permite enxergar o escrito de 1967 à luz dos desdobramentos posteriores do ensino lacaniano. No gesto em questão, que será retomado e aprofundado por Miller em seu curso de 2011 (o qual desdobraremos na seção 4.2), acreditamos estar em jogo uma releitura da travessia da fantasia

à luz da lógica da sexuação, que deflaciona a importância da categoria do desejo e coloca em primeiro plano a dimensão do gozo de cada ser falante.

Mas, já em 1967, Lacan propõe pensar o termo de uma análise a partir do encontro de um analisante com “o resto que, como determinante de sua divisão, o faz decair de sua fantasia e o destitui como sujeito” (Lacan, 1967/2003, p. 257). Isto é, o sujeito depara com o modo como interpretou seu lugar diante do Outro, constituindo-se como o objeto *a* que tampona a falta do Outro na sua fantasia, em sua própria “janela para o real” (p. 259) – posição em relação à qual se defende ao se erigir falicamente como sujeito, mas da qual permanece cativo no inconsciente. A própria instituição do sujeito seria correlativa, portanto, do fantasma que o sustenta.

O desejo do psicanalista, até então sustentado por um *x*, um enigma, só encontra sua solução ao entregar ao analisante o valor de seu ser com a notação $(-\phi)$, isto é, sua castração, hiância que era obturada pela relação agalmatizada do sujeito com o objeto *a* de sua fantasia, com o ponto em que o sujeito supõe tamponar a falha no Outro [$S(A)$]. Essa operação desvela tanto o $(-\phi)$ que era encoberto pela identificação fálica, com a aspiração a ser o falo que completa o Outro, quanto a ficção fantasmática pela qual o sujeito se localizava como objeto *a* diante do gozo do Outro. Assim, se a fantasia é o que dá consistência a um ser de sujeito, a reviravolta de uma análise faz com que o sujeito veja “soçobrar a segurança que extraía da fantasia” (Lacan, 1967/2003, p. 259).

Com Miller (2011), poderíamos resumir de três formas os efeitos dessa travessia. Primeiro, o de uma inquietação subjetiva, produzida pela insegurança ontológica que advém como saldo do abalo da fantasia, que constituía até então o eixo organizador da posição do sujeito no mundo. Segundo, um efeito de deflação do desejo, nomeado por Lacan como um “des-ser” (*desêtre*), na medida em que o desejo se revela um não-ser que acreditávamos ser e que é destituído de sua qualidade. Enquanto o objeto do desejo é investido, ele tem o valor de *ágalma*, de objeto valioso, mas o desinvestimento libidinal dissipa seu véu fálico e evidencia que o que dava brilho ao desejo até aí era apenas o que envelopava o gozo fantasmático, isto é, a resposta dada por cada um na fantasia à falha que encontro no seu Outro. O terceiro efeito da análise, por sua vez, envolveria a transformação do ser de desejo em um ser de saber: ao passo que o desejo se sustenta no não saber o que o causa, a análise leva a saber qual é a fantasia que suportava seu desejo, permitindo destituir sua posição de sujeito tal como organizada pelo fantasma e desatar o laço com o analista como representante do sujeito suposto saber.

O que Miller (2011) acrescenta ao debate é pensar que, mais tarde em sua obra, Lacan teria constatado haver um “mais além da conversão do desejo em saber”, um mais além que não é conversível em saber, por se constituir como um “ser de gozo”, ligado ao que há de mais singular em cada ser falante. Enquanto o “ser de desejo” é passível de ser convertido em “ser de saber”, com o “ser de gozo”, por sua vez, essa transposição não é possível, de modo que caberá a cada um inventar o que fazer com os restos, os resíduos sintomáticos de uma análise. Dessa forma, trata-se de acessar um gozo suplementar, dito por Lacan “feminino”, uma vez que não é inteiramente redutível ao ciframento fálico e que torna possível a experiência do incomensurável, a experiência de um gozo impossível de negativar, apontando para um modo de satisfação singular, refratário à generalização fálica.⁶¹

É essa dimensão que Leonardo Gorostiza (2011) coloca em cena em seu passe a partir da conclusão de sua segunda análise, ao considerar que a desidentificação fálica é uma condição necessária, mas não suficiente para chegar ao termo de uma análise, isto é, para efetuar a passagem de psicanalisante a psicanalista. Seria preciso ainda aceder a um gozo singular que se encontra no mais além da medida fálica. Com os testemunhos de passe de Jesús Santiago e de Bernardino Horne, veremos também, ao longo deste capítulo, de que maneira esses dois analistas puderam consentir, em sua trajetória como analisantes, com aquilo que do seu gozo não cabe no engodo viril.

Nesse sentido, se a estrutura da virilidade a partir da posição masculina na sexuação é caracterizada pelo apego à fantasia enquanto obturadora do menos-phi da castração, então a travessia da fantasia deve produzir efeitos sobre a aspiração à virilidade que orienta o ser falante na neurose. Quais consequências essa transmutação operaria sobre o engodo viril? No fim do capítulo 4, percorrendo o testemunho de final de análise de dois analistas, discutiremos algumas dessas consequências a partir da hipótese de que a travessia da fantasia e o consentimento com a falta fálica permitiriam a um homem acessar, de maneira contingente, um Outro gozo além do fálico, de forma separada do engodo viril que pode tê-lo orientado até então.

4.1.1. A função fálica e a sexuação como dois modos de aparelhar o corpo para o gozo

Durante os primeiros capítulos, vimos como a obra de Lacan permite ir além do falo tomado apenas como um atributo imaginário – pautado pela oposição binária entre o ter ou o

⁶¹ Nesse ponto, ao explorar a questão do saber-fazer com os restos sintomáticos, a discussão de Miller (2011) aponta para a identificação ao *sinthoma* como uma outra perspectiva do final de análise, de certa forma contraposta à travessia da fantasia. Em nosso trabalho, optamos por enfatizar a conexão da travessia da fantasia com a abertura para essa dimensão singular do gozo.

não ter o pênis – para situá-lo em seu valor simbólico como significante. Nos anos 1950, o falo como significante é o que vem indicar a posição assumida pelo sujeito diante do desejo do Outro, por meio do jogo com as identificações entre o ser e o ter, que não estão inteiramente submetidas à anatomia: pode-se não ter o pênis e assumir uma posição subjetiva de ter o falo, bem como se pode ter um pênis e não sustentar a posição de ter o falo, entre tantos arranjos possíveis que se desenrolam na comédia dos sexos. Alguns anos depois, em 1963, encontramos também uma interrogação lacaniana do falo como órgão no corpo dos homens cis, rebaixando a suposta eminência do pênis a um pedaço de carne afetado pela detumescência, por um ponto de fratura íntima que libera no macho a angústia de castração. Na década de 1970, por sua vez, a obra de Lacan ficou conhecida por sua abordagem do falo como uma função matemática, $\Phi(x)$, que ele chamaria de função fálica. Trata-se aí de uma reescrita da temática da castração, que havia sido trabalhada nos anos 1950 sob uma perspectiva estrutural, agora à luz da *Conceitografia* do lógico Gottlob Frege⁶².

Nessa passagem da década de 1950 à década de 1970, presenciamos ainda certa transição da categoria de sujeito para a categoria de *parlêtre*, um neologismo lacaniano que condensa “fala” [*parole*] e “ser” [*être*], indicando a imbricação fundamental da linguagem no sujeito e se traduzindo precariamente como “falasser”. Enquanto, na década de 1950, o sujeito tinha seu corpo mortificado pelo significante, esvaziado de gozo pela função simbólica do Nome-do-Pai, isto é, do pai morto (que levava o gozo consigo para a tumba e deixava o sujeito com o vazio do desejo e sua falta-a-ser), na década de 1970, por sua vez, o falasser é “o sujeito mais o corpo” (Miller, 1998/2015, p. 87), um corpo vivo que se goza, um corpo que só se define a partir da substância gozante.

Trata-se, aí, de uma inversão de perspectiva fundamental: na década de 1950, Lacan pensava o significante como responsável por uma drenagem do gozo, na medida em que a simbolização era encarregada de realizar uma mortificação do corpo do sujeito, resultando na falta como condição para o desejo. Na década de 1970, inversamente, o próprio significante se torna causa de gozo; operando fora de todo sentido, o significante é aquilo que marca e excita o corpo, de forma que o gozo se apresenta a partir da incidência corporal da linguagem como um componente traumático na subjetivação. O que está em jogo é o choque material do

⁶² Em função do recorte de nosso trabalho, não nos dedicaremos aqui a desenvolver de maneira aprofundada o uso lacaniano de Frege para a formulação da função fálica. A esse respeito, ver os trabalhos de Morel (1999) e Iannini (2013; 2017), que apresentam as coordenadas dessa discussão.

significante contra o corpo, ou seja, a ressonância singular que a língua faz no corpo da criança, fora do registro do sentido ou da cadeia significante, com seus efeitos de gozo.

Nesse cenário, o falo se torna o nome de uma função lógica que agencia a castração, responsável por produzir uma perda de gozo – inerente ao funcionamento do discurso – e, ao mesmo tempo, por relançar o ser falante em diferentes modos de buscar recuperar seu gozo a partir dessa perda (Morel, 1999). Observemos que, mesmo sob a logicização mais radical do falo nos anos 1970, ele não deixa de ser atrelado ao pênis em uma série de passagens dos seminários tardios de Lacan – como veremos em citações ao longo deste capítulo. Longe de constituir uma objeção quanto a essa noção, enxergamos aí o mesmo tipo de discordância indexada entre falo e pênis que já vigorava nos anos 1950. Vejamos, agora, quais são as novidades trazidas pelo psicanalista ao introduzir a noção de falo como função.

A função fálica, por sua inspiração matemática, indica a relação lógica de uma constante – o falo como função da castração $[\Phi]$ – e diversas variáveis – x – que entrarão como argumentos para suprir essa função. Esse x , uma variável enigmática, indica um “lugar vazio” em que um sujeito pode se inscrever (Lacan, 1971-72/2012, p. 12) e dá margem ao modo contingente como cada ser falante irá se inserir na função fálica, descompletando o universal à sua maneira. Nesse ponto, Lacan resgata de Frege a “irreduzibilidade do caso ao conceito” (Iannini, 2013, p. 242), com a consequência de que a função fálica $[\Phi(x)]$ só opera na condição de permanecer aberta à incógnita (o “ x ”) do argumento de cada um – aberta à maneira singular pela qual cada ser falante dará corpo a um modo de gozo. Nesse caso, ainda que a função fálica implique uma ordenação mínima do gozo por sua justaposição ao falo como semblante (operação que decorre da incidência da castração simbólica), “um existente singular sempre é irreduzível à função designada pelo conceito” (p. 249), de modo que “um existente real – eu, você –, ao saturar a função, não cai sob seu conceito, pelo menos não integralmente” (p. 248).

Ao contrário de produzir um assujeitamento completo às normas sociais, o furo na função fálica configura essa função como algo maleável, que permite diferentes usos e deformações singulares, a partir do modo com que um sujeito responderá à forma como a virilidade e a feminilidade lhe foram apresentadas pelo seu Outro – seja para incorporá-las, seja para recusá-las, seja para dar-lhes um estilo próprio. Assim, o x na função fálica designa um sujeito – cujas identificações de gênero e de sexualidade podem ser as mais diversas – que pode transitar entre os modos de gozo fálico e não-todo fálico – os quais, no entanto, encontram-se

frequentemente articulados, em nossa tradição discursiva, aos semblantes da masculinidade e da feminilidade, respectivamente.

Não à toa, os dois lados da tábua da sexuação são nomeados por Lacan (1972-73/2008, p. 70) como “homem” e “mulher” – termos que ele anuncia como uma “abreviatura”. Ao afirmar que retira esses termos do discurso corrente (p. 40), do uso corriqueiro que esses significantes assumem no discurso, entendemos que Lacan está atento, à sua maneira, à dimensão performativa desses significantes, bem como ao fato de que o discurso convoca os seres falantes a assumirem uma posição sexuada, de um lado ou de outro, como homem ou mulher. A questão reside em como pensar as conjunções e as disjunções desses modos de gozo em relação à diversidade das experiências de gênero e sexualidade, tarefa que aqui apenas nos proporemos a esboçar (a fim de ser desdobrada em pesquisas posteriores), para retornarmos ao recorte que nos orienta: da estrutura da virilidade à sua travessia em um processo de análise.

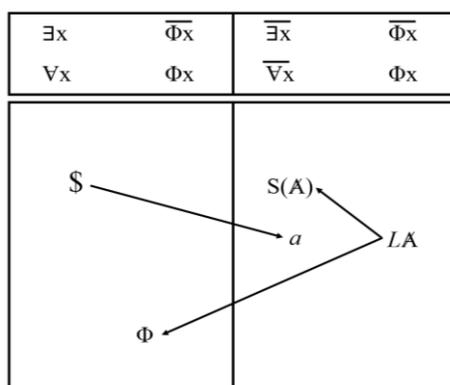


Figura 6. Tábua da sexuação

Fonte: Adaptada de Lacan (1972-73/2008, p. 84)

Ainda que tenhamos de considerar os inúmeros desusos da tábua da sexuação que reabsorvem a diferença sexual nos semblantes normativos da cis-heterossexualidade, a repartição da tábua entre “homem” e “mulher” talvez nos permita cernir o modo como as normas binárias de gênero buscaram, ao longo da história, distribuir os seres falantes entre os modos de gozo “todo fálico” e “não-todo fálico” (cf. Lima & Vorcaro, 2020). Numa primeira aproximação à tábua sob a ótica das fronteiras normativas do gênero, deveria se posicionar do lado dito “masculino” da sexuação todo aquele – e tão somente aquele – que nasce dotado de um órgão no corpo que podemos situar discursivamente como um pênis; sua posição de sujeito [$\$$], presumidamente viril e portadora do falo simbólico [Φ], deve envolver a objetificação da alteridade, reduzindo-a a um objeto de seu fantasma [a]. Por sua vez, do lado dito “feminino”,

deveria estar cada um que nasce desprovido de atributo fálico, fato que expõe um ser falante à condição de inexistência⁶³ $[\mathbb{L}a]$ em um universo patriarcal, ao mesmo tempo que se busca reduzir esses seres ao lugar de objeto da fantasia masculina $[a]$, devendo reencontrar o falo no corpo de um homem $[\mathbb{L}a \rightarrow \Phi]$ e permanecendo sem acesso a Outro gozo além do falo – um gozo que, no entanto, acessam de maneira contingente $[\mathbb{L}a \rightarrow S(A)]$.⁶⁴

Na tradição cis-heteronormativa ocidental, esses limites não deveriam ser transpostos: quaisquer trânsitos nesse campo – a exemplo dos dissidentes de gênero e sexualidade, que recusam as designações advindas dessa tradição discursiva – são punidos com violência e mesmo com a morte, numa tentativa sempre falha de resguardar a fronteira binária entre os sexos (cf. Lima, 2021). Diante disso, os significantes “homem” e “mulher” na tábua da sexuação talvez correspondam às formas historicamente constituídas de tentar distribuir os gêneros entre os modos de gozo, ao passo que o contemporâneo nos confronta com a desestabilização dos semblantes de gênero tradicionais (“homens” e “mulheres”) em relação aos modos de gozo (fálico e não-todo fálico) que eles vinham recobrir.

Nesse sentido, é preciso ressaltar pelo menos dois pontos: primeiro, que não é necessário que sujeitos identificados ao significante “homem” estejam situados do lado esquerdo da tábua e que sujeitos identificados ao significante “mulher” passem pelo lado direito, embora esse seja, ainda hoje, um modo bastante comum de organizar a partilha das posições sexuadas, inclusive para além da cisgeneridade. Não é raro que homens trans, por exemplo, para se inscreverem no pelotão do universal masculino, alinhem-se a um modo de gozo fálico tradicionalmente articulado ao conjunto dos homens cis. De forma similar, mulheres trans

⁶³ Quando Lacan afirma que “*A* mulher não existe”, o pano de fundo para essa afirmação é o entendimento de que existir é ter lugar num sistema ordenado de linguagem, num universo discursivo organizado por regras socialmente partilhadas (Teixeira, 2021, p. 303). No caso do aforismo lacaniano, trata-se da inexistência de um lugar simbólico para o feminino num universo sustentado pela norma fálica como padrão de medida para os corpos e seus modos de gozo. Numa cultura em que a universalidade é tradicionalmente uma prerrogativa masculina, tendo o falo como operador da partilha dos corpos no laço social, o significante d’*A* mulher passa a ocupar aí um lugar de inexistência. Foge ao nosso recorte desdobrar essa formulação, que produziu inúmeras repercussões no debate entre psicanálise e feminismo, mas gostaríamos de sugerir a importância de irmos além da categoria “mulher” para pensarmos também masculinidades afetadas pela inexistência no laço social, a exemplo das masculinidades negras ou das transmasculinidades. A esse respeito, Bispo, Peixoto e Scaramussa (2021, p. 167) chegam a sugerir que o próprio binário “homem” e “mulher” na sexuação pode ser entendido como “homem” e “outros”. Assim, poderíamos pensar, por exemplo, na inexistência d’*A* negritude no universo branco ocidental, na medida em que a branquitude se constitui como parâmetro hegemônico de medida fálica para a subjetivação (cf. Andrade, 2022).

⁶⁴ Vale observar que essa é apenas a forma normativa como os seres falantes são convocados a ocupar lugares na sexuação, pois existem maneiras muito diversas de dar corpo aos elementos da tábua, de modo que esta não é redutível à versão narrativa que construímos aqui pela via das normas de gênero.

também poderão transitar, em diversos casos, pelo lado do não-todo, pois essas posições de gozo (todo e não-todo fálico) frequentemente se conectam, em nossa cultura, a modos de dar corpo à masculinidade e à feminilidade – ainda que isso não seja uma regra, podendo haver modalidades de gozo fálico que se atrelam a performances de feminilidade e vice-versa.

O que nos leva ao nosso segundo ponto: desde a psicanálise freudiana, sabemos que masculinidade e feminilidade não são propriedades respectivas de “homens” e “mulheres”, de modo que cada ser falante pode ser atravessado, em proporções diversas, tanto por masculinidade quanto por feminilidade, quaisquer que sejam suas identificações de gênero – e mesmo para sujeitos que não se enquadrem no binário normativo homem-mulher. É o caso, por exemplo, de pessoas não-binárias transmasculines,⁶⁵ cuja experiência de masculinidade – comumente marcada pela adesão ao modo de gozo fálico – não as faz se identificarem ao significante “homem”. Nossa aposta é que a tábua da sexuação pode ser utilizada para pensar essas experiências, mais além do que Lacan ele mesmo havia previsto quando a formalizou.

Por sua vez, ao sugerir, a partir dos modos de gozo, que a histórica é “homem” e São João da Cruz é “mulher”, a empreitada de Lacan (1972-73/2008), levada a cabo cerca de cinquenta anos atrás, desestabiliza os significados correntes desses termos, gerando um efeito *queer* na sexuação por se servir do aspecto performativo de tais significantes e por enfatizar o trânsito dos seres falantes entre os modos de gozo, que não se prestam a estabilizar o sujeito em uma identidade. Nesse contexto, o psicanalista emprega os performativos do gênero (homem e mulher) num sentido que os desloca de sua designação tradicional a partir da anatomia. Ao fazê-lo, ele desapropria as posições sexuadas das anatomias que lhes seriam tradicionalmente respectivas: ter um pênis não implica ocupar uma posição masculina – e vice-versa.

Assim, relendo Lacan a partir da incidência das interpelações de Butler sobre a psicanálise, bem como a partir da escuta clínica de sujeitos que atravessam a linha da diferença sexual (cf. Lima, Bedê & Rocha, no prelo), podemos nos servir da tábua da sexuação tanto para

⁶⁵ A designação das pessoas não-binárias transmasculines envolve duas categorias: a primeira delas como “não-binárias” – isto é, como pessoas que não se reconhecem inteiramente nem como homens nem como mulheres, fora do binário normativo homem-mulher – e a segunda como “transmasculines” – ou seja, como pessoas designadas como mulheres em seu nascimento devido à presença de uma vagina no corpo, mas cuja performance, expressão e reconhecimento de gênero passa por elementos tradicionalmente designados como “masculinidade”. O ponto que nos interessa aqui é o fato de que sua expressão de gênero socialmente legível como “masculina” é reivindicada de forma refratária a uma identificação ao significante “homem”, produzindo uma apropriação subversiva da masculinidade tanto em termos da anatomia – masculinidade em corpos sem pênis – quanto em termos da identificação de gênero – masculinidade em corpos que não se reconhecem como homens. A esse respeito, ver o livro sobre “narrativas transmasculinas” organizado por Pfeil, Victoriano e Pustilnick (2021).

conceber a forma tradicional como as normas da cis-heterossexualidade buscaram distribuir os modos de gozo entre “homens” e “mulheres” – quanto para ir além dessa designação feita pela tradição, para dar margem ao modo como cada um irá coordenar um semblante à sua modalidade de satisfação pulsional, transitando entre o todo e o não-todo a partir do seu modo próprio de se nomear.

A esse respeito, cabe lembrar o ponto de partida para essa formalização lacaniana: o x que inscreve um existente real porta, sempre e a cada vez, algo de irreduzível à sua inserção na função fálica, de modo que a utilidade teórico-clínica da tábua da sexuação não se restringe a sujeitos inscritos nos semblantes da cisgeneridade ou da heterossexualidade, pois nem mesmo esses sujeitos caem inteiramente sob o peso da função fálica. Como consequência, experiências dissidentes de gênero e sexualidade também podem ser pensadas a partir dessa escrita, uma vez que ela formaliza os modos de gozo fálico e não-todo fálico levando em conta que nenhuma experiência subjetiva pode ser completamente integrada a essa formalização.

O que está em jogo, então, é a forma como cada ser falante irá aparelhar seu corpo para o gozo, seja buscando fazer desse corpo um todo que se fecha – sustentando uma relação rígida ao semblante, que precisa fiscalizar suas bordas e sustentá-las contra toda irrupção da alteridade (o que caracteriza o gozo fálico) –, seja permanecendo atravessado pelo elemento de alteridade que faz desconsistir as tentativas de encerrar o corpo numa totalidade fechada, abrindo-se a um funcionamento mais permeável ao furo, que permite um uso mais maleável dos semblantes (o que se desenha como não-todo fálico).

Nos seres falantes que se apegam ao gozo fálico, então, temos uma maneira de se armar um corpo a partir da extração de um elemento de exceção – um falo, um dildo, um objeto a – que limita e orienta o gozo e permite ao corpo a ilusão de se fechar em uma totalidade, produzindo um embrutecimento fálico que faz barreira aos elementos da alteridade. Ao passo que, nos seres falantes que se deixam atravessar pelo não-todo, encontramos um uso do corpo mais permeável a essa alteridade que habita cada ser falante à sua revelia e que, se com ela consentimos, permite acessar uma dimensão do gozo que escapa à circunscrição fálica e abre o corpo para uma experiência do infinito.

Ainda que o embrutecimento corporal e o fechamento fálico sejam tradicionalmente articulados aos semblantes da virilidade em nossa cultura – tal como a abertura à alteridade também se conecta frequentemente com os semblantes do feminino –, interessa-nos sublinhar aqui a singularidade da sexuação mais além do binário normativo do gênero. Trata-se, assim,

de dar lugar ao uso que cada ser falante faz do seu corpo, a partir da forma como cada um se nomeia e busca, por esse ato de nomeação, cernir algo da opacidade da sua experiência subjetiva com o gozo. Nesse sentido, torna-se tarefa de cada ser falante inventar sua maneira de vincular um semblante ao seu modo de gozo, seja recorrendo à tradição, seja subvertendo suas designações e produzindo uma nomeação própria (cf. Lima, Bedê & Rocha, no prelo).

Caberia, ainda, introduzir alguns elementos que nos permitam inserir a dimensão de raça no debate da sexuação, na medida em que, quando Frantz Fanon (1952/2008) afirma que “o negro não é um homem”, ele constata, a seu modo, a segregação fundadora de homens negros como condição para a formação do conjunto “universal” dos homens no laço social do Ocidente, marcado não apenas pela cisgenderidade e pela heterossexualidade, mas também pela branquitude. É nesse sentido que podemos situar a fetichização dos homens negros pelo mundo branco, que os delega ao campo do Outro e os torna, por isso, passíveis de serem tomados como alvos preferenciais da violência social, já que não são reconhecidos em sua humanidade como sujeitos, ainda hoje sendo lidos pelo universo branco, muitas vezes, como objetos inferiorizados e/ou animalizados, a despeito dos inúmeros avanços alcançados pelas lutas antirracistas na cultura ocidental. Do ponto de vista da sexuação como modo de dar corpo ao gozo, vale observar que esse tratamento fetichizado dos homens negros no laço social não os impede de se situarem na vertente do gozo todo fálico, ainda que sejam marcados pelos efeitos subjetivos do racismo, ora pela via da emasculação, ora pela via da hipervirilização (Faustino, 2014).

Da perspectiva da hipervirilização, trata-se da expectativa de uma superpotência sexual suposta nos homens negros (isto é, de um falo sem o pênis), bem como da sua pretensa superioridade física ou corporal, contrabalançada pela pressuposição de sua inferioridade intelectual. Isso se expressa nas exigências de ter de ser “macho ao quadrado”, adequando-se a estereótipos de uma hipervirilidade fantasiosa (Faustino, 2014, p. 91). Algo que Souza (1983/2021) recolhe de um de seus pacientes negros como “ter que ser o mais”, isto é, ter de ser o mais forte, o mais viril, o mais sexual, o mais brilhante – no limite, um homem excepcional, figura de exceção que se destaca dos demais e, no entanto, só pode existir como ficção mítica, ideal inencontrável que assombra as subjetivações masculinas, incidindo de maneiras específicas sobre os corpos de homens negros a partir das fantasias da branquitude colonial.⁶⁶

⁶⁶ “Ser o melhor! Na realidade, na fantasia, para se afirmar, para minimizar, compensar o ‘defeito’, para ser aceito. Ser o melhor é a consigna a ser introjetada, assimilada e reproduzida. Ser o melhor, dado unânime em todas as histórias de vida [recolhidas por Neusa em sua pesquisa]. Para o negro, entretanto,

Por sua vez, a perspectiva da emasculação não é desdobrada explicitamente por Faustino (2014), mas poderíamos aqui levantar a possibilidade de que esse sentimento de emasculação talvez seja uma roupagem privilegiada do “pênis sem o falo” nas masculinidades negras. Afinal, mesmo que os homens negros estejam, a princípio, aptos a ocuparem o lugar de homens no laço social beneficiando-se de alguns dos privilégios da dominação masculina na cultura, eles são, todavia, desprovidos do reconhecimento de sua posição como sujeitos pelo universo branco, fato que os expõe a uma série de violências por não serem reconhecidos como “verdadeiros homens” nesse universo. É nesse sentido que a juventude negra e periférica, especialmente os homens, ficam expostos a uma vulnerabilidade diante do gozo racista do Outro: a violência policial, por exemplo, com seu capricho e arbitrariedade, pode – no sentido de algo legalmente proibido, mas socialmente autorizado – fazer “o que quiser” com o corpo dos homens negros, que podem ser tomados como objeto de gozo do Outro (de seu extermínio, de sua violência, de sua subordinação) contra (e independentemente de) sua própria vontade.

Assim, os homens negros, especialmente jovens, pobres e periféricos, são tomados como alvos preferenciais do gozo (e do ódio) do Outro, tal como acontece na violência policial materializada nas chacinas em favelas ou na truculência de suas abordagens com esses sujeitos, sem que haja qualquer tipo de responsabilização de seus autores pela sociedade branca. A emasculação se torna aqui um sinônimo de feminização, isto é, de um processo de tomada do sujeito como objeto pelo Outro, desconsiderando qualquer possibilidade de reconhecimento dos homens negros como semelhantes pelos homens brancos, produzindo um “efeito feminizante” ligado ao objeto *a* (Lacan, 1969-70/1992, p. 170). Nessa perspectiva, ser tomado como objeto do Outro contra a própria vontade é ser feminizado; é precisamente o que ocorre com os homens negros uma vez lidos como objetos de gozo do mundo branco, desprovidos de valor fálico.

Por sua vez, quando Grada Kilomba (2019, p. 191) afirma que a mulher negra representa “a ‘*Outra*’ da Outridade” – ou “o ‘outro’ do outro”, na leitura de Djamila Ribeiro (2019) –, ela assinala, também a seu modo, o que entendemos aqui como um suplemento de alteridade das mulheres negras em relação às mulheres brancas. Se estas são marcadas pela condição de inexistência em relação ao universo masculino, as mulheres negras estariam numa posição de dupla alteridade: são o Outro para os homens, mas também são o Outro para as mulheres brancas, sendo destituídas de reconhecimento tanto pela masculinidade quanto pela

ser o melhor, a despeito de tudo, não lhe garante o êxito, a consecução do ideal. É que o ideal do ego do negro, que é em grande parte constituído pelos ideais dominantes, é branco. E ser branco lhe é impossível” (Souza, 1983/2021, p. 73, comentário entre colchetes nosso).

branquitude, posição que imprime importantes consequências subjetivas para as mulheres negras (cf. Kilomba, 2019). Dessa forma, os termos “homem” e “mulher” presentes na tábua da sexuação, uma vez reconhecidos em sua dimensão racializada, podem nos ajudar a localizar a incidência discursiva da raça sobre os seres falantes no laço social – o que deve ser articulado, a cada vez, com o modo singular como cada sujeito irá se apropriar de seu corpo para o gozo em resposta à forma como foi lido e convocado pelo discurso que o (con)forma.

4.1.2. *A virilidade cômica na sexuação: a finitização do gozo fálico*

A despeito da diversidade de arranjos que encontramos na sexuação, avançaremos aqui orientados por nosso recorte em torno da virilidade cômica, tal como articulada na relação do macho com a posse de um falo que lhe escapa. Trata-se de investigar de que forma o gozo fálico, na lógica da sexuação, pode ser incorporado tanto pelo uso dos semblantes fâlicos ofertados pela cultura – que podem operar como elementos da ostentação viril, a exemplo da posse de carros, dinheiro, armas, mulheres etc. – quanto pelo gozo do órgão em sua satisfação masturbatória, na qual o uso do falo $[\Phi]$ fica inteiramente restrito à satisfação solitária que o sujeito extrai da fantasia $[\$ \rightarrow a]$. Ou seja, nesse ponto, não há acesso ao Outro como tal,⁶⁷ mas apenas a repetição do seu próprio circuito pulsional, buscando reduzir todo encontro com a alteridade a um objeto da pulsão mediado pela tela do seu próprio fantasma.

Nesse ponto, valeria frisar que o gozo fálico tomado enquanto gozo do órgão não se restringe ao pênis, pois ele se estende às mais diversas formas de usar um corpo – tendo como suporte um clitóris, um dildo, um mamilo ou qualquer outra parte corporal – cuja satisfação possa ser localizada e eventualmente contabilizada: no gozo fálico, sabemos por onde passa, quando começa e quando termina a satisfação a partir do nosso roteiro fantasmático. É o que aprendemos com a posição de Paul B. Preciado, quando nos relata, em *Testo junkie*, sua “carreira sexual como um conquistador sem pau”, que teria se iniciado em sua “mais tenra infância” (Preciado, 2008/2018, p. 99). Desde o tempo de escola, Preciado se interessa pelas “meninas mais *sexies* da classe”, com um “desejo de trepar apenas com o topo da pirâmide da

⁶⁷ O “Outro como tal” refere-se, aqui, ao estatuto de uma alteridade radical, àquilo que é radicalmente *heteros*, conferido por Lacan à dimensão do sexo em seu último ensino. Já não se trata mais do Outro dos anos 1950, definido como estrutura simbólica que regula as trocas sociais, mas sim do Outro como uma alteridade opaca e irreduzível ao horizonte estável e previsível do Mesmo. Nesse cenário, a fantasia comparece como defesa diante dessa opacidade do Outro sexo, mantendo o sujeito protegido do encontro com essa alteridade por meio do apego a um roteiro fantasmático que projeta um gozo do Um sem o Outro. Nesse momento do ensino de Lacan, o feminino é aproximado a essa alteridade radical que se encontra mais além do circuito autístico da fantasia masculina.

feminilidade, as fêmeas alfa, as superputinhas”. Com seu circuito fantasmático, ele recorta as “bundas” no corpo do Outro como objeto *a* que mobiliza seu erotismo fálico:

Desde menina, possuo um pau fantasmagórico de operário. Reajo a quase qualquer bunda que se mova. Para mim, dá na mesma que sejam bundas de meninas ou de mães, de burguesas ou camponesas, de bichas, de freiras, de lésbicas ou de piranhas. A reação do meu órgão sexual mental é imediata. Todas as garotas, as mais bonitas, as mais heterossexuais, [...] estão na realidade destinadas, ainda sem saber, a se tornarem vadias penetradas pelos meus dildos (Preciado, 2008/2018, p. 99).

Preciado nos apresenta, dessa forma, o recorte fantasmático com o qual aborda o Outro, reduzindo-o a um objeto *a* e ocupando uma posição viril, mesmo sem ser dotado de um pênis no corpo. Nesse mesmo sentido, recorremos a uma formulação de Jack Halberstam (1998/2018) quanto a uma “masculinidade sem homens”, em seu livro *Female masculinity*. Ao argumentar que a masculinidade não é propriedade dos homens cisgênero, deslocando-a de uma relação direta com a anatomia, Halberstam nos convida a pensar experiências de masculinidade em corpos historicamente designados como de mulheres, a exemplo das *drag kings*, de homens trans ou da figura da *butch* – que revelam o modo como a própria masculinidade é produzida e naturalizada nos corpos de homens cisgênero, os quais igualmente falham em alcançar uma masculinidade ideal. Essas formas de subjetivação nos ajudam a evidenciar que o gozo fálico e a posição masculina na sexuação não são exclusividade dos homens, podendo circular entre seres falantes os mais diversos (cf. Lima, 2022).

Assim, se, por um lado, as fórmulas da sexuação podem ser consideradas uma tentativa de logicizar os modos de gozo fálico e não-todo fálico para além da anatomia, permitindo que seres falantes das mais diversas identificações de gênero transitem entre essas posições, por outro lado, tais fórmulas também podem ser abordadas a partir das “estruturas significantes do corpo” (Miller, 1998/2015, p. 93). Trata-se, então, de pensar de que modo cada ser falante faz um uso próprio do corpo para o gozo, pensando as posições sexuadas tanto em função da maneira como os corpos são apreendidos pelo discurso – sendo convidados a se distribuírem entre os lados “homem” e “mulher” da tábua pelas designações de gênero que advêm do laço social – quanto em função do modo singular pelo qual cada ser falante irá se posicionar como todo ou não-todo fálico em seu modo de aparelhar o corpo para o gozo.

Nessa perspectiva, no horizonte da virilidade cômica do macho, o lado masculino da sexuação se caracteriza pelo alçamento do pênis a um lugar de exceção em relação ao conjunto do corpo, pela crença de que esse elemento de exceção possa se tornar organizador de seu erotismo – sendo essa uma das principais fontes do “falocentrismo” que frequentemente

organiza a vida amorosa dos homens. Dessa maneira, o falo é extraído da imagem narcísica para que esta possa se fechar como tal. O fechamento do conjunto masculino se dá, assim, pela posição do falo como um órgão fora do corpo que localiza e condensa o gozo (como vemos na Figura 7). Tal estratégia de localização faz com que o gozo fálico se caracterize por ser uma satisfação limitada, finita e contabilizável. Uma vez que esse modo de gozo pode ser isolado numa parte do corpo, seu paradigma na virilidade cômica se torna o orgasmo do macho, que encarna o limite imposto pelo próprio falo ao gozo (Lacan, 1962-63/2005). A detumescência do pênis no orgasmo se torna aquilo que finitiza, que limita o infinito do gozo do lado masculino: o gozo fálico é um “gozo limitado pela detumescência do órgão” (Dafunchio, 2013, p. 15).

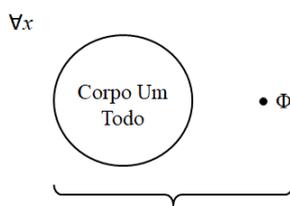


Figura 7. A extração corporal do falo no gozo masculino

Fonte: Adaptada de Dafunchio (2011, p. 153)

Tomado enquanto a crença numa parte do corpo que isola, controla e contabiliza a satisfação, o gozo fálico se torna o refúgio do neurótico diante das dificuldades de experienciar um gozo mais além do falo, que descompletaria sua totalidade corporal. Nesse cenário, a posição do macho, com sua crença no falo, transforma-se no obstáculo pelo qual um sujeito não chega a gozar do corpo do Outro, porque aquilo de que ele goza é do gozo do órgão, bem como do objeto de sua fantasia (cf. Lacan, 1972-73/2008): “o gozo fálico, como autoerótico, se produz fora-do-corpo, ou seja, no ponto de exceção” (Miller, 1998/2015, p. 92).

No entanto, para além do gozo fálico como obstáculo para gozar do corpo do Outro devido à solidão da fantasia, há que se considerar também o fracasso inerente ao próprio funcionamento do pênis, situado como menos-phi a partir do Seminário 10. Observemos que, durante os anos 1970, a temática da detumescência (e do próprio menos-phi) quase já não é retomada por Lacan, que passa a enfatizar os excessos do gozo (fálico), mais do que o negativo da castração. Diante disso, buscaremos aqui reconduzir o problema do menos-phi ao debate da sexuação masculina, tomando-o como uma limitação ligada ao funcionamento do órgão que, ao se revelar um trapinho, encarnando a castração da potência masculina, frustra as expectativas ideais do todo fálico, daquele que se quer Um, inteiramente macho. As tentativas de contornar

a aparição do $(-\phi)$ – por meio do apego à crença no grande Φ , bem como à tomada do Outro como objeto a – parecem vir, então, como forma de distanciar o sujeito de qualquer satisfação que estaria para além do centramento fálico, que abririam um homem para se haver com algo do gozo que não está inteiramente cifrado pelo engodo viril.

Por sua vez, do lado da sexuação dito feminino, um feminino de ninguém,⁶⁸ cujo gozo pode se manifestar contingencialmente em sujeitos de qualquer gênero, deslizamos para um modo de satisfação deslocalizado, ou cuja localização só pode se dar de maneira contingente, marcado pela ausência de um ponto de exceção no corpo que possa situar onde o gozo ocorre de forma necessária (como vemos na Figura 8). Não se trata de um gozo vaginal oposto ao gozo fálico, tampouco de uma exclusão radical do falo. Seu caráter contingente indica um gozo que às vezes pode passar pelo falo, às vezes não – e, mesmo quando passa, há algo dessa experiência que não se circunscreve inteiramente pela medida fálica, pelo engodo viril.

Trata-se de uma experiência de gozo que toma o corpo como tal de maneira atravessada por um furo, permitindo acessar uma experiência de abertura e de infinitude que vai além das expectativas de fechamento fálico do macho. É pela via do não-todo que se viabiliza um encontro com a alteridade como tal $[S(A)]$, isto é, como alteridade irreduzível ao horizonte do Mesmo, para além do autismo masturbatório da fantasia. Do lado feminino, o gozo se produz no corpo, mas esse corpo não faz todo, por ser um gozo sem identidade – de modo que, não havendo um ponto de exceção, o próprio corpo se torna “outrificado” (Miller, 1998/2015, p. 93). E é contra as irrupções desse Outro gozo, o qual escapa à regulação fálica, que o macho – assim como todo ser falante – à sua maneira se defende.



Figura 8. O gozo dito feminino e sua abertura ao infinito

Fonte: Adaptada de Dafunchio (2011, p. 155)

⁶⁸ A expressão “feminino de ninguém” foi cunhada pela escritora portuguesa Maria Gabriela Llansol (1994) e foi alvo de interesse das psicanalistas Lúcia Castello Branco (2019) e Ana Lúcia Lutterbach (2018). Tal expressão permite sustentar que, uma vez que A mulher não existe, o feminino não é propriedade das mulheres, mas, sim, de ninguém, no sentido de que pode transitar entre os mais diversos seres falantes à revelia de suas identificações de gênero e sexualidade.

Nesse ponto, esbarramos também em um giro de perspectiva quanto à nossa definição de virilidade, na medida em que essa reconsideração do feminino – tomado não tanto a partir da falta fálica $[(-\phi)]$, como o era nos anos 1950, mas sim a partir da positividade de um gozo suplementar ao falo – tem efeitos sobre a própria configuração da masculinidade. Se a virilidade nos anos 1970 continua a se constituir como recusa ao feminino, já não se trata apenas de uma defesa contra a castração. Antes, está em jogo um recuo diante dessa experiência de gozo que se coloca mais além da medida fálica, recuo que encontra como contrapartida o apego do macho à castração enquanto operação lógica que proíbe ou interdita aquele que seria um gozo pleno e libera a nostalgia em resgatar essa satisfação completa.

Dessa forma, enquanto a posição viril joga com o gozo fálico e sua esperança em acessar um gozo em exceção aos limites da castração, aos moldes do pai primevo de *Totem e tabu* (como veremos adiante), a lógica do gozo feminino se inscreve fora – ou no mais além – dessa relação entre o limite e sua transgressão (Barros, 2011; Miller, 2011). Afinal, na estrutura lógica do não-todo, não há uma exceção que seja extraída para dar consistência a um universal, e esse giro quanto ao feminino tem também efeitos sobre as perspectivas de um final de análise. Com os anos 1950, vimos, no capítulo 2, que o movimento de um percurso analítico implica consentir com a castração, mobilizada pela desidentificação fálica, entendida enquanto assunção de uma falta-a-ser, bem como assunção da negatividade do falo, descolando-o do pênis. Com os anos 1970, por sua vez, esse movimento talvez envolva, antes, um poder ir além da castração, autorizando-se a acessar algo desse Outro gozo que não se restringe aos estreitos limites do falo, que não está confinado ao eixo da proibição-transgressão inerente ao gozo fálico.

Nessa perspectiva, protegendo-se das irrupções de um gozo não-todo – que torna o corpo permeável à entrada da alteridade e atesta o caráter de semblante do falo –, a posição masculina na sexuação tal como orientada pelo ideal viril é marcada pelo apego solitário ao gozo fálico e ao roteiro da fantasia, buscando fazer do seu corpo um todo íntegro e coerente, mas cuja consequência é permanecer a todo instante ameaçado de invasão pelo Outro. O não consentimento com a barra que marca o Outro $[S(\bar{A})]$ – e que se apresenta tanto pela incompletude do Outro quanto por sua inconsistência – retorna, então, para o neurótico pela suposição do gozo de um Outro não barrado $[J(A)]$ que quer sua castração, como veremos adiante por meio de uma passagem do caso do Homem dos Ratos, na seção 4.2. Trata-se aí da fantasia de feminização – a ameaça de ser feminizado pelo Outro – que emerge como correlata da dimensão fálica da fantasia e como consequência de sua recusa do não-todo. É desse desenho

da virilidade cômica na sexuação masculina que buscaremos desdobrar sua travessia contingente em um percurso de análise.

4.1.3. A construção do engodo viril na sexuação masculina

Dessa maneira, podemos ler a adesão ao lado masculino da sexuação como uma aposta fálica de gozo, uma promessa de gozar do Outro reduzido a um objeto da fantasia com um falo que nunca se negativize. Por escrever a posição do “todo homem” referido à exceção paterna, daquele “ao menos Um” que não estaria submetido à castração, a lógica masculina da sexuação permite formalizar o engodo viril que buscaria fazer todo o gozo ser redutível ao registro fálico. Ao contrário de ser uma mera descrição de como a masculinidade “é”, a virilidade na sexuação indicaria um imperativo de fazer passar todo o gozo pelo falo, que recai sobre os seres falantes que são convocados a (e/ou elegem) alinhar-se desse lado. Na lógica do todo fálico, tratar-se-ia, então, de um “empuxo ao homem” (Miller, 1993-94/2011) ou de uma “aspiração à virilidade” (Miller, 2011), termos que indicam um movimento continuamente refeito, mas que nunca se completa finalmente.

Nessa perspectiva, a virilidade se torna o sonho masculino de portar ou encontrar o grande Φ , um falo que seja sempre uma presença positiva de gozo, impossível de negativizar – impossível de se apresentar como $(-\phi)$ –, e que pudesse lhe trazer uma garantia no terreno do gozo – a arma absoluta. O alçamento do falo como elemento de exceção ao conjunto do corpo seria, portanto, uma operação normativa que precisa ser constantemente relançada, pois está sempre em vias de ser desmantelada por aquilo do gozo que é refratário à universalização fálica. Ao se orientar pela exceção paterna e pela posse do Φ , a lógica masculina apresenta não mais que aquilo com que o suposto macho sonha: o Um íntegro e coerente de uma virilidade irretocável, sem falhas. A masculinidade orientada pelo ideal viril é, então, aquela que se apega ao grande Φ como sonho do macho, ideal inencontrável a orientar sua posição sexuada aos moldes do pai mítico gozador de *Totem e tabu*.

Nesse ponto, é o trabalho de Ambra (2013, p. 92) que nos abre caminho: para o autor, a lógica da sexuação inscreve não apenas as modalidades de gozo, mas igualmente “uma representação específica de masculinidade”. Segundo seu trabalho, o quantificador existencial da sexuação masculina $[\exists x \sim \Phi x]$, ao formalizar a exceção mítica do pai da horda primeva, formaliza também a nostalgia de “*uma virilidade ideal, localizada no passado e perdida*” (p. 95, grifos do original), fazendo com que o estilo de masculinidade em jogo na tábua seja aquele referido a um “*mito viril*” (p. 96), cuja gestação teria se iniciado no século XVI (com os ideais

nostálgicos da cavalaria) e atingido seu ápice no começo do século XX – sem contar o seu retorno farsesco no campo da política no século XXI (Ambra, 2021).

Cabe observar que Ambra (2013) trabalha com a exceção viril no registro imaginário, isto é, do pai vivo e gozador que poderia ser tomado como modelo de virilidade para os filhos castrados – o que é diferente de abordar a exceção paterna no registro simbólico, que inscreve um lugar vazio, relativo ao pai morto, responsável pela instalação do laço social a partir da renúncia pulsional a um gozo pleno, ponto que interessou mais diretamente a Lacan em sua formalização lógica de *Totem e tabu*. Mas, longe de anular o interesse da leitura de Ambra, essa observação convida a fazer avançar a perspectiva aberta por ele, pensando esse lugar vazio como sendo “suplementado por uma elaboração fantasmática” que buscaria ocupar novamente essa posição da exceção soberana (Safatle, 2016, p. 65). Reencontramos, aqui, a perspectiva da aspiração à virilidade inscrita pelo lugar fantasmático da exceção viril.

Nesse sentido, a fantasia do pai primevo não teria sido abolida com seu assassinato, uma vez que ele permanece na vida psíquica dos filhos sob a forma de um sentimento de culpa que aponta, na verdade, para o desejo de que tal lugar fosse novamente ocupado (Safatle, 2016). Como consequência, “o lugar vazio do poder é, ao mesmo tempo, um lugar pleno de investimento libidinal em uma figura de exceção que se coloca em posição soberana” (Safatle, 2016, p. 65). Ou seja, mesmo após seu pacto simbólico, os filhos castrados ainda aspirariam ao lugar vazio da exceção – posição que, vale lembrar, franquearia não apenas a possibilidade de gozar de “todas as mulheres”, mas também de subjugar e submeter ao seu comando todos os outros homens em posição de subordinação. Não poderíamos situar a partir daí o componente fantasmático que mobilizaria ou, no mínimo, que se articularia à produção e à regulação social de masculinidades hegemônicas e masculinidades subordinadas ou subalternas?

Nessa direção, a tensão entre regra e exceção na tábua encarnaria uma outra tensão, aquela entre masculinidade e virilidade. Enquanto a virilidade se articula às “representações que circundam o pretense passado sem leis em que um homem todo-poderoso teria possibilidade de existência” (Ambra, 2013, p. 96), a masculinidade, por sua vez, o para-todos da função fálica [$V_x \Phi_x$], vincular-se-ia 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”. Como consequência, a masculinidade será embasada e assombrada pelo ideal de virilidade que a sustenta, na medida em que “o homem, o macho, o viril, tal como o conhecemos, é uma criação de discurso” (Lacan, 1969-70/1992, p. 57). Mas,

se essa virilidade perdida é apenas um efeito do discurso, então, o ideal de virilidade não passa de uma imaginação do homem civilizado para não se haver com sua própria castração.

Ambra (2013) propõe, então, que a exceção lógica da sexuação masculina formalizaria a “*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” (p. 98, grifos do original). A força dessa representação seria extraída “de sua ausência concreta e de sua carência de substancialidade”, que permite sonhar com a ilusão de “*resgatar um ideal*”. O impasse da masculinidade se escreveria, então, do seguinte modo: ser viril é não ser civilizado, enquanto ser civilizado é não ser viril (p. 102).

Com esse argumento, Ambra (2021) desafia a ideia de “crise da masculinidade”, segundo a qual, “por conta dos avanços obtidos graças às lutas feministas, os homens não saberiam mais como ser homens, já que seu *modus operandi* natural de macheza teria sido proibido (isto é, castrado) pelo politicamente correto” (p. 20). Em resposta a isso, os homens teriam erigido um imaginário masculino específico, que acredita que “existiu, ou existe, em algum lugar inalcançável, uma virilidade verdadeira, não castrada e sem lei”. O que Ambra (2021) constata é que é próprio da modernidade haver construído esse passado viril que passa a assombrar os homens castrados, dando a ilusão de que a castração é um acidente momentâneo de nosso tempo presente, sendo que ela se apresenta, no fundo, como estrutural. Dessa forma, fazer-se “todo-homem” seria também se orientar por uma promessa de recuperação do gozo encarnada pela exceção mítica do Pai gozador.

Assim, Ambra (2013) interroga a experiência da masculinidade por meio de uma historicização de seus ideais, buscando reduzir a lógica da sexuação masculina na tábua a um modelo historicamente datado de masculinidade (aquele pautado pela nostalgia da virilidade perdida no campo dos ideais). Vale frisar que esse modelo encontra importantes ressonâncias no cenário político contemporâneo, a exemplo da nostalgia viril que marca grupos masculinistas como os *incels* e os MGTOW, que evidenciam a atualidade dessa leitura. Ao mesmo tempo, entretanto, os pontos de avanço possibilitados por essa perspectiva são contrabalançados pelo fato de que a estrutura lógica do todo e da exceção não se reduz a esse modelo nostálgico da masculinidade – embora possa ser frequentemente atravessada por ele.⁶⁹ Dito de outro modo, o

⁶⁹ Dessa forma, talvez não seja a nostalgia que estrutura a lógica da sexuação masculina, mas sim o contrário, isto é, talvez a lógica do todo e da exceção ajude a situar o que se passa na tão frequente

modelo nostálgico da masculinidade orientada por uma virilidade perdida no passado não é a única forma de encarnar a lógica do todo e da exceção.

Afinal, se consideramos que essa escrita dá conta da estrutura lógica que orienta o gozo fálico, constatamos que existem diversas outras maneiras de dar corpo a essa estrutura que não se pautam necessariamente pela nostalgia de uma virilidade perdida – o que se atesta pela proliferação contemporânea de outras virilidades que podem se servir desse modo de gozo sem subscrever a um modelo nostálgico de masculinidade. São essas outras virilidades que encontramos em mulheres lésbicas masculinas – a exemplo da figura da *butch* em Halberstam (1998/2018) –, em pessoas transmasculines e em homens trans – como localizamos em Preciado (2008/2018) –, mas também em homens cis gays e mesmo em homens cis heterossexuais que buscam construir outras formas de masculinidade fora do roteiro da tradição, sem por isso abrir mão de seu acesso ao gozo fálico.

Nesse sentido, o que estaria em jogo na estrutura lógica da virilidade tem a ver com um modo de se fazer um corpo assentado sobre uma negação da falta fálica $[(-\phi)]$, sobre um recuo diante do gozo não-todo e sobre o alçamento de um elemento organizador (um falo, um dildo, um objeto *a*) à posição de exceção ao conjunto corporal, permitindo a esse corpo se fechar num todo com uma aparência de integridade. Nessa perspectiva, seres falantes atravessados pelas mais diversas identificações de gênero e sexualidade podem se servir dessa estrutura para se fazerem um corpo para o gozo, sem que ela se reduza aos homens cisgêneros e tampouco coincida com o macho nostálgico da virilidade perdida.

Diante disso, acreditamos que uma leitura das fórmulas da sexuação pautada pelos usos do corpo, pelos modos de aparelhar o corpo para o gozo (tal como a que esboçamos na seção 4.1.1), permitiria dar lugar à diversidade de arranjos de gênero e sexualidade presentes no modo singular como um sujeito se nomeia e se distribui entre os modos de gozo fálico e não-todo fálico. Trata-se, assim, de cernir o modo como cada ser falante se coloca em sua posição sexuada, seja pela crença em um elemento de exceção que será organizador central e necessário do seu erotismo, seja pelo consentimento com sua inexistência e com o atravessamento pela alteridade, seja ainda pelo trânsito entre esses dois modos de gozo, em arranjos que estarão em interação com as formas culturais assumidas pelas masculinidades, feminilidades e não-binaridades de gênero historicamente desenhadas.

nostalgia masculina por uma virilidade perdida – ainda que essa posição corra o risco da des-historicização das fórmulas lacanianas que a empreitada de Ambra (2013) buscava desalojar.

No entanto, guiados pelo recorte que orienta nosso percurso, seguiremos aqui nossa investigação da lógica masculina da sexuação tomada enquanto um modo de escrita da posição precária que um homem pode encontrar para si no campo do gozo por meio do engodo viril, que faz do alçamento do falo a um lugar de exceção uma bússola para sua vida erótica. O “macho” se torna, então, aquele que escolhe se casar com o gozo fálico para não se haver com a própria castração e tampouco com aquilo do gozo que é refratário à medida fálica. É a partir daí que o sujeito estabelecerá sua posição sexuada pela “perversão polimorfa do macho”, em sua redução do Outro a um objeto degradado de sua fantasia (Lacan, 1972-73/2008, p. 78).

Mas uma precisão a mais é exigida: no cenário da sexuação, dizer que a posição viril envolve “não se haver com a própria castração” apresenta certa complexidade. Afinal, se a virilidade como recusa ao feminino passa a ser definida pelo recuo diante da possibilidade de experimentar um Outro gozo além do fálico, isso significa caracterizar a virilidade como um apego ao gozo fálico tal como regrado pela norma da castração (ou seja, a virilidade como apego – e não como recusa – à castração, no sentido de um gozo limitado pelo falo). No entanto, acrescentamos aqui uma nuance: enquanto modo particular de dar corpo à masculinidade, a virilidade implica uma esperança em acessar um gozo acima da (ou em exceção à) castração, projetado pela pobreza e limitação do próprio gozo fálico.

Nessa perspectiva, consentir com a castração significa fazer o luto dessa aspiração à exceção: tanto em termos de ocupar a posição narcísica da exceção viril, de ser o “maioral” diante dos demais homens (que seriam, eles sim, castrados), quanto em termos da aspiração a um gozo em exceção à castração, a esse gozo “acima da lei” que marca frequentemente a busca de certa masculinidade hegemônica – ou ainda, a esse gozo proibido, a “contrabando”, que é a assinatura da divisão do obsessivo. Afinal, se o sujeito na posição masculina é dividido entre o reconhecimento de sua castração [$Vx \Phi x$] e um resíduo de crença na possibilidade de a ela escapar [$\exists x \sim \Phi x$] (cf. David-Ménard, 1998), a lógica fálica produz ao mesmo tempo a proibição ou a interdição de um gozo suposto pleno, mas mantém esse gozo erotizado, sustentando a miragem dessa possibilidade de transgressão, de poder acessar essa satisfação proibida.⁷⁰

Consentir com o fato de que esse gozo pleno é um engodo – ou que a castração envolve a perda desse gozo excepcional – abriria caminho para a possibilidade de acessar, de forma contingente, um Outro gozo que não passa inteiramente pelo registro fálico. Poderíamos pensar

⁷⁰ “o que funda para um homem sua capacidade de ser um homem é o aceitar ser concernido pela castração, e isto vai junto, no inconsciente, com a certeza de que pelo menos um, o pai da horda primitiva, não o era, castrado, porque gozava de todas as mulheres” (David-Ménard, 1998, p. 97).

essa passagem em termos de uma operação sobre os quantificadores da sexuação: enquanto a virilidade se sustenta sobre a esperança de acessar um gozo em exceção à castração [$\exists x \sim \Phi x$] que se coloca no horizonte do gozo fálico [$\forall x \Phi x$], fazer o luto de tal aspiração envolve desacreditar dessa exceção, deixando incidir sobre ela uma barra [$\sim \exists x \sim \Phi x$] que indica que não existe esse gozo fantasiado como fora ou acima da castração. Mas essa operação acaba por desobstruir o caminho para que um ser falante possa consentir com ser atravessado por experiências de gozo da ordem do não-todo fálico [$\sim \forall x \Phi x$] – ainda que não seja necessário, e sim contingente, que elas aconteçam.

Nesse sentido, como exploraremos adiante por meio da travessia da fantasia, esboçamos aqui um mais-além da virilidade nos homens que não se confunde com uma trajetória linear que levaria de um ponto fixo A a um ponto fixo B (numa passagem do gozo fálico ao gozo feminino, por exemplo). Não se trata nem de abandonar o gozo fálico e a fantasia, tampouco de tomar o feminino como uma nova determinação identitária. Afinal, o feminino pensado a partir do não-todo não é uma identidade: ele não confere um ser ou uma substância a um sujeito, pois suas aparições só podem se dar por meio de “testemunhos esporádicos” (Lacan, 1972-73/2008, p. 87), de forma que um sujeito não é passível de se instalar de maneira definitiva do lado do não-todo, nem mesmo como um ponto de chegada no final da análise. Antes, o que encontramos são apenas deslizamentos, irrupções, manifestações desse Outro gozo, que portam a marca de uma experiência de indeterminação e fraturam o roteiro do gozo fálico (cf. Bedê, 2022). Também não se trata de um gozo que surgiria apenas após a travessia da fantasia; esse gozo, de certa forma, “já estava lá” desde o princípio, e o que uma análise permite é que um ser falante possa eventualmente consentir com sua experiência, em vez de se defender disso a qualquer custo – como o “macho” parece fazer ao centralizar sua satisfação no falo e recusar qualquer possibilidade de gozo que lhe pareça escapar à norma fálica.

*

4.2. Parar de aspirar à virilidade, dizer sim à feminilidade: a travessia da fantasia como uma desmontagem do engodo viril

Nesse contexto, podemos nos servir de uma segunda volta de Miller (2011) sobre a releitura lacaniana do impasse da análise freudiana. Em *O ser e o Um*, o psicanalista retoma o obstáculo comum aos homens e às mulheres isolado por Freud, com formas de expressão diferentes em cada um – a saber, nas mulheres, o *Penisneid*, a nostalgia do pênis, e, nos homens, a rebelião [*das Sträuben*] contra a passividade induzida por um outro homem. O termo

alemão⁷¹ “*das Sträuben*” seria uma substantivação do verbo “*sträuben*”, utilizado quando falamos de um ouriço a eriçar [“*sträubt*”] seus espinhos, de modo que, no impasse freudiano, um homem se eriçaria quando suspeita que outro homem quer feminizá-lo. O fator comum extraído por Freud desses dois arranjos seria uma “aspiração à virilidade” [“*das Streben nach Männlichkeit*”], ou seja, um esforço em direção à virilidade como valor. Nesse ponto – e Freud aqui confessa suas limitações como analista –, tratar-se-ia de fazer com que o fato de “seguir um outro homem” não tenha a significação [“*Bedeutung*”] da castração para um homem (Miller, 2011).

Diante disso, a contribuição de Lacan é sustentar que esse impasse está localizado na cena da fantasia, sendo a invenção do passe sua aposta na direção de ultrapassá-lo (Miller, 2011, p. 55). Nesse sentido, Lacan nos faz ver que o que Freud chama de “aspiração à virilidade” é de ordem fantasmática. Esse giro nos permite considerar que a própria virilidade tem uma estrutura de fantasia, está assentada sobre a estrutura do fantasma, na medida em que repousa sobre o preenchimento da castração fundamental de todo ser falante, marcado como $(-\phi)$, por um pequeno a . Assim, poderíamos afirmar que, de certa maneira, a virilidade é uma fantasia, uma vez que sua operação é a de preencher (ou ocultar) o $(-\phi)$ com o objeto a , transformando esse $(-\phi)$ em um Φ , como vemos no esquema proposto por Miller (2011) na Figura 9.

Virilidade - Fantasia

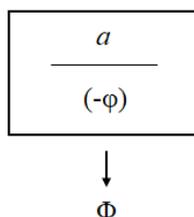


Figura 9. Esquema da virilidade-fantasia

Fonte: Adaptada de Miller (2011, p. 56)

Esse gesto de leitura de Miller (2011) nos parece promover uma desmontagem do engodo viril na sexuação masculina, ao decompor em suas partes aquilo que vemos somente como produto final na fórmula lacaniana. Assim, trata-se de evidenciar o acoplamento entre falo e fantasia que se produz na estrutura mesma do gozo fálico. A esse respeito, Lacan (1975-76/2007, p. 123) viria sublinhar que Φ , o grande Phi, poderia ser a primeira letra da palavra

⁷¹ Agradecemos aqui a ajuda precisa e pontual de Pedro Heliodoro Tavares quanto ao uso dos termos “*das Streben*” e “*das Sträuben*” na obra de Freud em alemão.

“fantasia”, doravante escrita “phantasia”, para marcar sua vinculação ao caráter solitário e masturbatório do gozo fálico. Essa seria a recomposição lacaniana da “instituição fálica do sujeito” em Freud, na medida em que a fantasia, por qualquer ângulo que a abordemos, “será sempre uma fantasia fálica” (Miller, 2011, p. 56). O que está em jogo é a “elevação fantasmática do falo” que, como veremos adiante, estaria na base da construção da fantasia, tendo o eixo falo-castração como parâmetro que permite a extração do objeto *a* com o qual o sujeito se localiza diante do seu Outro.

Nesse sentido, a estruturação do gozo fálico – e da posição viril – a partir de Lacan pressupõe toda a parafernália que produz um acoplamento entre a problemática do falo e aquela da fantasia – na medida em que a extração do objeto *a* no fantasma tem a ver com a incidência da função fálica enquanto função da castração. Na estrutura do fantasma [$\$ \diamond a$], cumpre observar que o ser falante oscila entre o polo do sujeito [$\$$] e o polo do objeto [*a*], de forma que, para se colocar como sujeito, um ser falante precisa se defender – e se diferenciar – do modo como ele próprio se interpretou como objeto diante do Outro. No entanto, a interpretação fantasmática de sua posição inconsciente como objeto para o Outro continua a insistir em sua trajetória, fornecendo a chave para as repetições da vida de um sujeito neurótico.

Quando buscamos, na obra de Freud, os elementos que fundamentam a construção da fantasia, somos remetidos à posição passiva que o sujeito assume diante do pai, tal como formulado em “Bate-se numa criança” (Freud, 1919/2017). Ainda que a formulação final da fantasia de surra estudada pelo psicanalista seja anônima e impessoal, “Bate-se numa criança”, sua investigação em um processo de análise desvelaria uma série de modulações que, passando pela formulação “Meu pai bate numa criança que eu odeio”, permitiria a reconstrução (mítica em Freud,⁷² lógica em Lacan) de um tempo jamais rememorado pelo analisante, mas passível de ser deduzido a cada vez, em que essa frase seria “Sou surrado pelo meu pai” – um equivalente simbólico de “Sou amado por meu pai”:

O fato de ser surrado relativo à fantasia masculina [...] é também um ser amado no sentido genital, que foi rebaixado através da regressão. Portanto, a fantasia masculina inconsciente não era originalmente: ‘Sou surrado por meu pai’, [...] mas, muito mais: *Sou amado por meu pai*. [...] A fantasia de surra dos meninos é, portanto, passiva desde o início, nascida realmente da posição feminina diante do pai (Freud, 1919/2017, pp. 146-147, grifos do original).

Ainda que nem todo sujeito necessariamente formule sua fantasia fundamental dessa exata maneira, o exemplo freudiano funciona aqui como paradigma para pensarmos, numa

⁷² Valeria lembrar aqui a formulação lacaniana de que o mito é “a tentativa de dar forma épica ao que se opera pela estrutura” (Lacan, 1974/2003, p. 531).

releitura lacaniana, as diversas roupagens de uma mesma estrutura: no fantasma, o sujeito se localiza inconscientemente como objeto diante da versão do Outro por ele construída. Trata-se aí da maneira neurótica de se situar na fantasia pela suposição de que o Outro quer sua castração: o Outro quer me feminizar; o Outro me quer como objeto [*a*], quer gozar de mim como objeto; e quer, por meio disso, expor minha castração [(-φ)], quer me desprover do falo que (suponho que) tenho ou aspiro a ter. Esse arranjo constitui o fundamento neurótico da angústia de castração, uma vez que o gozo do Outro passa a ser vivido pelo sujeito pela via do horror, como veremos adiante.

Tal horror encontrará diversas roupagens na neurose, podendo ser materializado pelo gozo de uma mulher (quando vivido por um sujeito como um gozo excessivo, perturbador de seu próprio gozo – fático), pelo gozo de outros homens sobre seu corpo, entre outras formas. Neste momento, recorreremos a um exemplo trazido por Freud acerca do “horror fundamental” dos homens às mulheres e ao feminino, que o psicanalista atribui a um medo masculino de ser “enfraquecido pela mulher, ser contaminado por sua feminilidade e então mostrar-se incapaz” (Freud, 1918/2018, p. 163). O modelo para esse temor se encontraria no “efeito relaxante, diluidor das tensões relacionadas ao coito” – maneira freudiana de se acercar da temática da detumescência do falo, vivida pelos homens como um fator de feminização ou, mesmo, de uma desvirilização, pelo esvaecimento da posse do órgão ereto.⁷³

Outro importante exemplo, talvez o mais paradigmático, dessa resposta neurótica diante do gozo do Outro se encontra no famoso horror sentido pelo Homem dos Ratos diante da fantasia de tortura anal que o captura. Afinal, não era do gozo do mestre que se tratava no caso do Homem dos Ratos, quando ele relatava, horrorizado, o suplício do Capitão Cruel? Tal cena, em cujo relato Freud lê o “horror de um gozo dele mesmo ignorado”, poderia ser relida como uma “cena de coito anal”, na medida em que o rato ali simboliza o pênis, e a perspectiva de sua introdução no ânus, sugerindo a copulação anal, assume para Ernst o valor de uma tortura (Silvia et al., 2014, p. 38, tradução nossa). A peça faltante nessa cena, que nos é entregue pelo

⁷³ Freud ainda sustenta que esse medo da feminização seria amplificado pela “percepção de influência que a mulher ganha sobre o homem através da relação sexual”. Por um lado, poderíamos encontrar, aqui, a fantasia masculina da mulher castradora (Lacan, 1975-76/2007, p. 122), que visa enganar um homem para dele extrair seu falo, de maneira literal ou simbólica. Por outro lado, esse medo da feminização poderia ser também considerado uma resposta neurótica ao fato de que, após a queda do falo na cópula, um encontro se abriria para além da mera lógica fática, ponto diante do qual frequentemente os homens recuam, sustentando sua solidão pelo apego a um gozo autístico, sem abertura para a alteridade.

texto freudiano “Bate-se numa criança”, seria precisamente o pai – e, mais especificamente, a construção fantasmática que situa o sujeito numa posição passiva diante do pai.⁷⁴

A recusa neurótica dessa posição feminizada na fantasia com a qual o sujeito erige sua virilidade irá bloquear o acesso ao não-todo, ao contaminá-lo com a fantasia de feminização que parasita o neurótico. A fantasia fálica que reduz o feminino a um objeto castrado e masoquista faz com que a posição de objeto de gozo do Outro seja vivenciada no sujeito masculino pela via do horror: “O homem só se defende da passividade em relação ao homem, não da passividade como tal. Dito de outra forma, o ‘protesto masculino’⁷⁵ de fato nada mais é que a angústia de castração” (Freud, 1937/2017, p. 361). Assim, é para recusar a perspectiva de se ver reduzido a um objeto do gozo do Outro, ponto limite da análise freudiana, que os homens buscam construir para si um corpo íntegro, sem furos, mas que por isso mesmo permanece ameaçado de perfuração a todo instante.

Dessa forma, na lógica da sexuação masculina, tomar o Outro como objeto [$\$ \rightarrow a$] – e recusar terminantemente qualquer possibilidade de sua circulação nessa posição – seria já uma estratégia do sujeito para se diferenciar ele próprio do lugar de objeto com o qual veio ao mundo e com o qual, no entanto, ainda se localiza no fantasma. Por essa estratégia, ele paga o preço de permanecer a todo instante ameaçado por um eventual retorno da vontade de castração por parte do Outro: o neurótico é aquele que não quer oferecer sua castração ao gozo do Outro (cf. Lacan, 1960/1998, pp. 840-841; Lacan, 1962-63/2005, p. 56).⁷⁶ A virilidade (entendida aqui pela via

⁷⁴ Em 1909, Freud interpreta a fantasia da tortura anal como uma retaliação que Ernst sofreria do pai em função de seus sentimentos hostis (de ódio e crueldade) em relação à figura paterna. Ele chega a articular “a significação de ratos como pênis” (Freud, 1909/1996, p. 186), mas a conecta com uma “relação sexual *per anum*” dirigida ao pai e à dama, sem considerar a possibilidade de que o próprio sujeito pudesse se colocar na posição de objeto diante do pai. Foi somente após a análise do Homem dos Lobos, em 1917, e a escrita de “Bate-se numa criança”, em 1919, que o psicanalista passou a considerar a posição passiva do menino diante do pai (a fantasia de feminização) como fator decisivo na neurose.

⁷⁵ Freud dialoga aqui com a noção de “protesto masculino” formulada por Alfred Adler, que sustentava que a neurose seria mobilizada por um desejo de poder e superioridade – entendidos como “masculinidade” – como forma de supercompensação a um sentimento de inferioridade – entendida como “feminilidade” – contra o qual o neurótico “protesta”. O giro freudiano foi o de constatar que o protesto viril – a rivalidade fálica entre dois homens – seria apenas um avatar da recusa da feminilidade, permitindo um entendimento do feminino que não o reduz ao “sentimento de inferioridade”: “quando um homem protesta ante outro homem para fazer valer sua virilidade, o que estaria recusando é sua posição feminina ante esse homem. [...] quanto mais um homem tem que afirmar-se como homem ante outro homem, mais está recusando o que há de feminino nele” (Bassols, 2019, p. 115, tradução nossa).

⁷⁶ Essa maneira lacanianiana de reler a temática freudiana da ameaça de castração encontra desdobramentos importantes em nosso entendimento da virilidade. Santiago (2007), Sinatra (2003) e Miller (2011) também esboçam um uso dessa perspectiva. A esse respeito, enfatizamos a seguinte passagem de Lacan: “O que o neurótico não quer, o que ele recusa encarniçadamente até o fim da análise, é sacrificar sua castração ao gozo do Outro, deixando-o servir-se dela. E não está errado, é claro, pois, embora no fundo

do “empuxo ao homem”) seria, então, uma defesa diante da ameaça neurótica de se ver reduzido a um objeto de gozo do Outro, uma defesa contra a vontade de gozo que supõe no Outro. Tal suposição – que é diferente da certeza psicótica, produtora do empuxo-à-mulher e dos efeitos forçados de feminização ao modo de Schreber – é vivida pelo neurótico como angústia de castração e encontra nele, como resposta, a aspiração à virilidade.

Maurano e Albuquerque (2019) abrem caminho nessa direção ao diferenciarem a presença invasiva do “gozo do Outro” na psicose de Schreber, vivido como uma certeza delirante, e o acesso a um “Outro gozo” em São João da Cruz, figura lacaniana do gozo feminino: “Enquanto Schreber, em seu surto psicótico, atribui a Deus a intrusão abusiva do Outro, que sem consultá-lo o emascula, torna-o sua mulher [gozo do Outro], São João da Cruz se refere a um casamento com Deus, celebrado com júbilo e posteriormente tornado poesia [Outro gozo]” (p. 448, comentários entre colchetes nossos). Acreditamos que nossa contribuição a esse debate é considerar que, enquanto a psicose é marcada por uma certeza a respeito do gozo do Outro, a neurose seria caracterizada por uma suspeita, uma interrogação inconsciente quanto a esse gozo: o neurótico supõe estar preocupado por uma vontade de gozo inscrita no Outro – o Outro quer minha castração, quer me feminizar –, arranjo fantasmático que poderia ser atravessado em uma experiência analítica. Essa suposição neurótica quanto ao caráter horrível do gozo do Outro [J(A)] seria, inclusive, o que faz obstáculo a que um sujeito possa acessar um Outro gozo, que pressupõe consentir com um Outro barrado [A] e, ainda, sustentar que essa vontade de castração “não me diz respeito” (Miller, 2011, p. 64).

Além de “Bate-se numa criança”, outro importante exemplo dessa construção da fantasia na obra de Freud se encontra na cena traumática experimentada pelo Homem dos Lobos, que, diante da observação do coito dos pais, depreende, da posição passiva ocupada pela mãe, que ser objeto de gozo do Outro é ser feminizado, ser privado do seu pênis (que toma assim valor de falo). A partir de uma chave de leitura fálica, a posição passiva – de objeto – na cópula assumiria, para o menino, a significação da castração: “‘Se você quer ser sexualmente satisfeito pelo Pai’, podemos talvez imaginá-lo dizendo, ‘você deve deixar-se castrar como a mãe; mas eu não quero isso.’ Resumindo, um claro protesto da parte da sua masculinidade!” (Freud, 1917/1996, p. 58). Trata-se aqui da interpretação neurótica da diferença sexual pautada

se sinta o que existe de mais inútil, uma Falta-a-Ser ou um A-mais, por que sacrificaria ele sua diferença (tudo, menos isso) ao gozo de um Outro que, não nos esqueçamos, não existe? É, mas se porventura existisse, gozaria com ela. E é isso que o neurótico não quer. Pois imagina que o Outro demanda sua castração” (Lacan, 1960/1998, p. 841).

pelo eixo falo-castração, na qual está em jogo a oposição ser fálico – ter o pênis – ser ativo – masculinidade *versus* ser castrado – perder o pênis – ser passivo – feminilidade. Assim, a despeito da moção pulsional – decorrente da disposição à bissexualidade – que conduziria o jovem Homem dos Lobos a uma posição de satisfação passiva diante do pai, essa posição comportaria o medo de uma castração iminente, devido à articulação feita entre passividade, feminilidade e ausência de pênis.

Nessa formulação freudiana, a masculinidade assumiria um estatuto de defesa “contra a atitude passiva em relação ao pai”, derivada de seu “narcisismo ameaçado” pela crença de que, para se aproximar a uma posição de satisfação passiva ou feminina, seria preciso renunciar à posse do pênis (Freud, 1917/1996, p. 57). A interpretação da posição feminina – e seu recalçamento no neurótico – a partir da chave fálica produziria, assim, uma fantasia inconsciente que é, por excelência, uma fantasia de feminização – de modo que o sujeito doravante viverá ameaçado de não ser um homem e precisará, portanto, aspirar à virilidade para se defender de sua fantasia de feminização. Mas observemos aqui a confluência entre duas perspectivas distintas quanto à posição feminina: se, por um lado, o feminino pode ser recusado por um homem a título de encarnar uma posição equivalente à castração, devido a seu rebaixamento ou à sua menos-valia a partir de uma ótica fálica [(-φ)], por outro lado, ocupar essa posição – por exemplo, diante de outro homem – também parece dar acesso à experiência de um Outro gozo que não está inteiramente regido pelo falo, que escapa aos limites da castração – um gozo diante do qual os homens frequentemente recuam, embora permaneçam por ele atravessados.

Enquanto Freud se deteve nesse ponto – em que a recusa da feminilidade produziria, nos homens, a recusa de ocupar uma posição passiva diante de um outro homem –, a obra de Lacan (1972-73/2008, p. 81) nos permite entrever um mais além do rochedo da castração, ao sustentar que qualquer ser falante, qualquer que seja sua identificação de gênero, é passível de experimentar o gozo feminino no corpo. O psicanalista constata, aqui, que não se é forçado, quando se é “macho” (no sentido da posse do pênis), a se colocar do lado do todo fálico; pelo contrário, haveria homens (no sentido do gênero) que “se sentem lá muito bem”, do lado dito feminino da sexuação. E acrescenta, de maneira enigmática: “Apesar, não digo de seu Falo, apesar daquilo que os atrapalha quanto a isso” (p. 82). Como situar esse elemento que intervém a título de falo para obstaculizar a um homem o acesso ao feminino?

Encontramos em Fuentes (2012, p. 287) uma pista para considerar que o que atrapalha os homens em seu acesso ao não-todo seria o fato de que “padecem da angústia de castração”. Sob nossa perspectiva, essa angústia se articula a uma interpretação fálica quanto ao que seria a posição feminina, a saber, uma posição de objeto passiva e masoquista, feminizada pelo Outro, marcada, ainda, por uma menos-valia fálica. Assim, se o engodo viril faz obstáculo ao feminino, é porque a angústia de castração está ligada, no neurótico, a uma fantasia de feminização, conjunto que obstaculiza a um homem o acesso ao feminino para além do falo. Assim, a montagem do falo como grande Phi [Φ] que organiza a instituição fálica do sujeito envolve a construção do fantasma como um fantasma de feminização, que tornará esse sujeito assolado pela angústia de castração.

Segundo essa perspectiva neurótica, a posição de objeto estaria inteiramente referida à vontade de castração suposta no Outro. Desse modo, o feminino fica contaminado pela fantasia fálica de feminização, sem que se possa consentir que o Outro é inconsistente [\bar{A}] e que, por isso, há diversas maneiras de percorrer a posição de objeto que não necessariamente estarão submetidas ao horizonte de uma feminização vivida como terrível – e que podem antes abrir contingentemente a um gozo suplementar, além do falo.

Nesse cenário, a virilidade é apenas uma posição precária encontrada pelo sujeito para (não) se haver com a castração e com aquilo do gozo que não se deixa cifrar inteiramente pela norma fálica. Frente a isso, o que a análise desvela é que a “aparente necessidade da função fálica” – traduzida aqui pelo apego ao engodo viril nos homens – não passa de uma “contingência” (Lacan, 1972-73/2008, p. 101) pela qual o ($-\phi$) da castração é preenchido com a fantasmaticização do gozo [a], que escraviza o órgão masculino à sua referência aos ideais fâlicos [Φ]. Assim, é particularmente por meio da experiência analítica que podemos levantar o véu que paira sobre o falo, o qual era, desde os tempos antigos, reservado aos Mistérios.

Nessa direção, Miller (2011) nos fornece a escrita de uma espécie de desmontagem da virilidade em sua estruturação fantasmática. O grande Phi, que encontramos do lado esquerdo da tábua da sexuação, seria o resultado do ocultamento do menos-phi pelo objeto a , que funcionaria como um tampão para a castração fundamental de todo ser falante [$(-\phi)$]. Nessa perspectiva, uma análise consistiria em um movimento de destituição da aspiração neurótica à virilidade, isto é, uma destituição da fantasia fálica, de modo que, após a travessia da fantasia, seria possível a um ser falante dizer sim à feminilidade. Ou seja, seria possível deixar cair a aspiração à virilidade e, portanto, renunciar à recusa da feminilidade que afeta o ser falante.

Relendo, então, a travessia da fantasia à luz da lógica da sexuação, a proposta de Miller (2011) é sustentar que o atravessamento do fantasma na operação analítica produziria uma desmontagem da instituição fálica do sujeito, permitindo que apareçam o objeto *a* e o *menosphi* ali onde um ser falante buscava se sustentar pelo recurso aos semblantes fálicos em sua aspiração à virilidade. Assim, em nossa leitura, a desmontagem do engodo viril se torna um outro nome para a travessia da fantasia em uma experiência de análise, que teria como efeito contingente uma abertura a algo do feminino de maneira separada da fantasia de feminização que assola o neurótico.

Nesse sentido, em função de sua fantasia fálica (que é uma fantasia de feminização), o atravessamento do neurótico por um Outro gozo é vivenciado de antemão (de maneira preventiva) como algo terrível e invasivo, pela suposição de um Outro que goza do sujeito às suas custas (o gozo de um Outro não barrado [J(A)]); o sujeito então se eriça ao supor que alguém pode querer feminizá-lo. Por sua vez, uma experiência de análise acaba por destituir algo desse apego fantasmático ao engodo viril, permitindo evidenciar que o Outro consistente da fantasia não existe e abrindo caminho para acessar algo do não-todo para além do medo da feminização, advindo da figuração neurótica do gozo do Outro na sua fantasia. Afinal, se a virilidade se define pela estrutura da fantasia, então, a travessia da fantasia em um processo de análise terá efeitos sobre a experiência da virilidade.

Assim, desmontar o arranjo fantasmático do falo – o que não significa descartar o falo, mas abri-lo para outros usos, como veremos adiante – torna contingente a abertura ao feminino, isto é, desobtura o caminho, mas não torna necessário o acesso ao não-todo. Esse acesso será contingente, ou seja, o sujeito pode ou não acessá-lo após atravessar sua fantasia. Mas, acessando ou não esse ponto do feminino, uma experiência de análise levada a cabo imprime modificações estruturais na maneira como um sujeito vivencia o apego ao engodo viril, a ponto de não precisar tomar sua “hombridade” “a sério demais” (Barros, 2020, p. 56, tradução nossa). Nas seções que se seguem, fazendo um percurso pelos relatos de passe de Bernardino Horne e Jésus Santiago, buscaremos verificar de que maneira cada um deles se arranhou com a travessia da fantasia e a desmontagem do engodo viril em seu próprio percurso de análise.

*

4.3. Bernardino Horne: o pintinho esmagado que abre para o feminino

Bernardino Horne é o primeiro analista latino-americano a realizar o procedimento do passe e se tornar AE (Analista da Escola) da Escola Brasileira de Psicanálise, no ano de 1995.

Em seus relatos, Bernardino constrói duas cenas infantis que se passaram aos 5 anos de idade e marcaram a construção de sua posição masculina: a cena A envolve a visão da castração feminina, momento em que o sujeito é surpreendido pelo “Não!” de um homem proibidor que interdita seu olhar (proibição da curiosidade e do desejo de saber). A cena B apresenta o esmagamento sádico por parte do sujeito, com boa pontaria⁷⁷, da cabeça de um pintinho diante do olhar de uma menina. Na cena B, o sujeito assume a “posição ativa, masculina, sádica, fática” (“o esmagador de pintinhos”) como defesa diante de seu horror à castração, que se completa com o “endossamento da posição de objeto na menina” – o que permite à posição masculina instalar-se, não sem impasses, e sustentar-se pelo recalco da posição feminina, tal como lida pelo menino como uma posição masoquista de objeto (Horne, 1999, p. 19). A cena B é o resultado da identificação com o ideal masculino, transformando a cena A no seu contrário (p. 31), por meio do esforço de “recuperar a unidade perdida e tapar o horror da castração” (p. 19).

No instante em que o sujeito articula as duas cenas em análise, o objeto *a* “perde sua consistência horrorosa e se revela como a verdade oculta do sujeito”: um pintinho esmagado. É a queda do objeto *a* (Horne, 1999, p. 20), que vem acompanhada, nesse passe, de um clarão – que ilumina, torna visível o objeto (p. 39). Ao reabrir a montagem entre as cenas A e B, o sujeito tem uma segunda chance de ver aquilo que se mantinha recalco a partir da incidência da ameaça do homem proibidor. Bernardino destaca aí a satisfação que marca a queda do objeto com um ganho de saber, que libera as amarras da libido de certas fixações (p. 25) – no caso, ligadas à posição masculina e ao fantasma que a fundamenta – e que permite ao sujeito mudar algo de sua posição quanto ao gozo: “Poder olhar, no instante de ver, significa mudar algo na posição fixa do sujeito” (p. 22).

Nos relatos de 1995, ano em que se deu o passe de Bernardino, o final de análise era concebido como a travessia da fantasia: tratou-se, para ele, de poder reconhecer o gozo em posição de objeto, que o macho tanto repele. O ganho de saber que ele extrai dessa análise é que, no fundo, o sujeito é equivalente ao objeto: $\$ \equiv a$. Podemos considerar que Bernardino opera aí uma transposição dos limites da análise freudiana, pelo reconhecimento de uma dimensão de gozo na posição de objeto que ele mesmo poderia assumir: “ $\$ \equiv a$ significa que, no ato do passe, se sabe do desejo de ser objeto de pulsão masoquista. Saber do gozo de ser

⁷⁷ Mais tarde, veremos como a “boa pontaria”, ou esse “bom olho”, era vista como um signo de virilidade na família de Bernardino, assim configurando a objetificação do Outro que marca a posição viril.

objeto implica saber da fixação de um traço perverso no sintoma e de uma solução fantasmática como defesa fundamental” (Horne, 1999, p. 56).

Isso lhe permite formular a ideia de que, no final da análise, a castração é “a alegria dos homens” (Horne, 1999, p. 40) – o que sugere que, antes do final, a castração não é vivida pelos homens senão como um “horror”. Nesse caso, o “momento de saber do gozo como objeto está mais além do Édipo e implica atravessar a castração porque o gozo, na perspectiva fálica, como objeto, é rebaixado e produz horror no sujeito” (p. 96). Para essa travessia, no entanto, é preciso deixar cair os ideais de virilidade que orientam sua posição masculina na sexualização, evidenciando que o Φ seria o resultado da ocultação do $(-\phi)$ pelo objeto a (Miller, 2011). Em seus relatos, Bernardino nos traz um fragmento clínico que não fica evidente se se trata de um sonho do próprio sujeito ou de um analisante. De qualquer modo, sua inclusão no passe se torna uma importante bússola para situar a constituição da posição masculina:

o sujeito tem um sonho, que o faz falar do medo do pai. Sua própria imagem aparece com o pequeno pênis encolhido. Mas esse caminho só se torna possível para ele por meio da associação com seu contrário, num mito familiar: o pai viril. Ele, como o pai e todos os homens da família, tem um grande pênis. Escolhe, então, como defesa, nas associações, a via da fantasia, pondo à parte a via da castração (Horne, 1999, p. 36).

Nesse breve exemplo, encontramos, pelas associações do paciente em análise, a operação de ocultação do menos-phi da castração – sua própria imagem “com o pequeno pênis encolhido” –, visando construir uma defesa viril pela identificação ao mito familiar do “grande pênis”, arranjo que a análise permite retomar, reabrir, oferecendo um outro destino ao $(-\phi)$, resgatando-o de seu tamponamento pela virilidade. Na trajetória de Bernardino, o menos-phi é escamoteado por meio do apego ao engodo viril, diante do qual, no entanto, o sujeito permanece dividido: por um lado, a potência escópica que o sujeito ostentava era um “signo de virilidade” na família (Horne, 2008, p. 64); por outro lado, a figura infantil do homem proibidor ainda incidia sobre seu olhar, levando a uma cena de impotência no encontro sexual com uma mulher – na qual a visão da nudez feminina, por sua “luminosidade”, reedita algo da cena A de sua infância –, encontro que produz angústia e o conduz a procurar uma análise (p. 64).

O paradoxo desse arranjo é, assim, o que podemos localizar como o efeito feminizante da fantasia: ali, onde o sujeito busca se fazer viril, é também onde ele se encontra ameaçado pela castração em sua fantasia neurótica. Ao atravessar a miragem da fantasia pela revelação de sua posição como objeto para o Outro, pode surgir uma nova nomeação de seu gozo, que aparece como um significante novo. “Pintinho esmagado” é a nomeação que vem designar algo do $(-\phi)$ que o condenava “à fobia, à inibição, ao temor, à angústia” (Horne, 2010, p. 35) – isto

é, à relação trágica com a angústia de castração que atravessa seu percurso. Enquanto o “pintinho esmagado” é o “Nome do Supereu”, constringendo-o à divisão neurótica entre a ameaça de feminização e a aspiração à virilidade⁷⁸, tal nomeação lhe permite se separar dessa dimensão trágica do supereu e aceder a algo do Nome-do-Pai de uma outra maneira, pela assunção de um apelido que marca sua vinda ao mundo⁷⁹ e com o qual o vemos circular ainda hoje nos eventos de psicanálise: “*Varón*, um Varão que contém o pintinho esmagado, mas que não está esmagado por esse ‘Não!’ do Supereu” (p. 35).

A desmontagem do ideal viril na análise de Varón, efetuada pela assunção da nomeação de “pintinho esmagado”, parece ter conduzido o sujeito a situar, por um lado, sua localização como objeto a para o Outro e , por outro, seu próprio falo como $(-\phi)$,⁸⁰ como um trapinho, para além do engodo de tomá-lo como o grande Φ que orienta a posição masculina na sexuação. Nesse sentido, essa desmontagem do falo $[\Phi]$ parece marcada por três dimensões: i) o saber sobre o gozo do sujeito na posição de objeto $[\$ \equiv a]$; ii) o desvelamento do falo como menos-phi, o qual, como “pintinho esmagado”, nomeia sua castração $[(\phi)]$; e iii) a abertura para algo do feminino, na medida em que acede também a um encontro com o $S(\mathcal{A})$ (Horne, 1999, p. 56): “Nessa nova perspectiva, o pintinho esmagado toma a forma do feminino dentro do Varão e o conecta com certas delicadezas da vida, como a poesia e o amor” (Horne, 2010, pp. 35-36).

Assim, após consentir com sua circulação na posição de a , Varón relata que essa entrada desencadeia o desejo: “O sujeito desejante perpassa o muro para o lado feminino, histericiza-se e se disponibiliza para o amor [...] o amor é o responsável por essa metamorfose, permitindo, também, estabelecer uma relação com a barra do Outro (\mathcal{A})” (Horne, 2010, p. 40). Nesse sentido, a “travessia do muro entre o Masculino e o Feminino é um ato”. A retomada de seu passe em 2010 é motivo para um interessante comentário de Mauricio Tarrab, que acrescenta se tratar aí do “feminino que não é a mascarada feminina, mas, sim, o que, no varão, escapa à mascarada viril, à lógica fálica” (Horne, 2010, p. 40). Ao autorizar-se do feminino que o

⁷⁸ “Meu pai e [Angel] Garma [seu primeiro analista, ligado à IPA] eram poderosos e sabiam. Eu poderia chegar a me identificar com eles, deixando de ser um pintinho esmagado para me transformar em um esmagador de pintinhos” (Horne, 2008, p. 62, tradução nossa).

⁷⁹ “Único filho varão de um político destacado, com ambições lógicas à presidência da república, líder da ala jovem de um grande partido nacional, ala esta inclinada ao socialismo, tive numerosos tios, todos eles pais de filhas mulheres... Eis a construção: ao dar à luz a mãe levantou o sujeito e disse: ‘Nasceu o Varão, o Presidente!’” (Horne, 1999, p. 11).

⁸⁰ Vale constatar aqui a duplicidade presente na escrita do menos-phi, que pode indicar tanto a castração no sentido lógico, uma castração do ser que confronta o sujeito com o nada, quanto a experiência corporal da castração, no sentido da posse do pênis desvelada como um trapinho que não garante a virilidade de um sujeito.

atravessa, Varón testemunha sua maneira singular de acessar algo do furo, daquilo que está para além do embrutecimento fálico do macho na sexuação:

Por um lado, a via do amor e, por outro, a relação com o *A*. Pela via do amor, entra a mulher como alteridade, já que, até então, o homem só se relacionava com o elemento de seu gozo na fantasia. Pelo lado da relação ao *A*, onde encontrava que o impossível de dizer era permeável a certa delicadeza ou certa delicadeza no ser, a poesia, as palavras de amor... (Horne, 2010, p. 46).

Nessa direção, a destituição da fantasia fálica – que ocultava o menos-phi da castração e erigia o falo como Φ – permite uma abertura contingente ao feminino na medida em que possibilita ao sujeito ir além da angústia de castração que marca sua virilidade:⁸¹ “Consentir o ‘gozo não-todo’, assumir a castração, é em si a própria castração para o homem, ato de aceitar seu ser como (de) sujeito feminino” (Horne, 1999, p. 31). Assim, o consentimento com a falta fálica é o que poderia abrir um homem para experimentar em seu corpo algo de um gozo suplementar, não inteiramente centrado pelo falo, como teremos a oportunidade de desdobrar, adiante, por meio do passe de Jésus Santiago.

Antes de avançar, gostaríamos apenas de destacar o efeito cômico que o sujeito extrai de sua nomeação como “pintinho esmagado” ao final da análise (Horne, 2008, p. 66). Depois de caído o significante-mestre da identificação, há lugar para um novo significante, o do passe, *S_p*, um nome do resto sintomático de seu ser de gozo descolado do Outro, nome da causa do desejo de saber. Trata-se de uma travessia da tragédia viril: “perdem-se as identificações heroicas, é-se destronado, e lá, onde há comédia, pode-se até encontrar um nome para o derrisório da causa do desejo” (Horne, 1999, p. 49). Nessa perspectiva, o “pintinho esmagado” como revelação do inconsciente produz risos tanto do lado do analisante quanto do lado do analista. O efeito cômico se dá ao nomear o objeto irrisório que se foi para o Outro e com o qual se contorna o supereu: “Ah! O pintinho esmagado faz o passe! Se nosso pai nos visse!” (Horne, 2008, p. 66, tradução nossa).

O paradoxo dessa nomeação é que ela nomeia, ao mesmo tempo, o “nada”, a castração do ser, e “algo”, isto é, aquilo que insiste mesmo após essa queda e que permite a um sujeito assumir algo do seu ser de gozo para além de sua referência ao Outro de sua história. Trata-se aí de uma demonstração do lugar do cômico na ética da psicanálise e que se apresenta de maneira privilegiada nesse final de uma experiência analítica, na medida em que uma análise permite ao sujeito rir de si mesmo, tomar distância das ficções que orientaram seu ser,

⁸¹ “No final da análise, a satisfação que obtive com meu passe foi não mais sentir a angústia [de castração]” (Horne, 2010, p. 35, interpolação entre colchetes nossa).

atravessando a angústia de castração e desmontando a estrutura de semblante da virilidade. Com isso, Varón acede a uma transformação da tragédia em comédia, com o efeito de riso que marca a liberação de um quantum pulsional que antes permanecia enclausurado pelo supereu:

O significante do passe só cai como ideal quando se instala a partir de um signo positivo de gozo, resto do encontro com *das Ding*. Sua aparição produz o efeito cômico de chiste, com liberação da quantidade sob forma de riso. [...] Há uma passagem da tragédia, com predominância da pulsão de morte, para a comédia, o que é possível pela introdução de $(-\phi)$ no nome do ser (Horne, 1999, p. 42).

Não à toa, como discutimos no capítulo 1, o cômico em Lacan se torna expressão da tentativa de dar um novo destino aos impasses do trágico freudiano, de modo que o testemunho de passe, que busca transmitir a experiência daqueles que concluíram suas análises, se propõe a evidenciar precisamente essa transformação da tragédia em comédia (Miller, 1991/1997, p. 426). O passe de Bernardino Horne nos fornece, assim, uma interessante maneira de dar corpo à formalização de Miller (2011), ensinando que, para acessar algo do não-todo, um homem precisa primeiro atravessar a fantasia fálica que o aprisiona em uma posição viril. Tratou-se aí de uma operação de desmontagem do falo como Φ , tal como o encontramos na sexualidade masculina, agora reconduzido a seus componentes: o objeto a , núcleo de gozo inconsciente do sujeito no fantasma, e o $(-\phi)$, ponto que assinala a castração fundamental do ser falante.

A reabertura da relação do sujeito com esses elementos parece dar margem para que o não-todo se manifeste num homem mais além do falo. Afinal, essa operação dissolve a miragem que reduz o feminino a uma posição de objeto castrado e masoquista (tal como se apresenta no fantasma masculino), possibilitando a um homem se haver com o não-todo mais além de sua fantasia fálica. Tal dissolução é ainda acompanhada de um esvaecimento da própria angústia de castração que marcava a relação de Varón com a virilidade. Veremos, agora, de que maneira Jesús Santiago também pôde se virar, à sua maneira, com os impasses do engodo viril.

*

4.4. Jesús Santiago: a plasticidade do feminino para além da rigidez fálica

Em seus relatos, Jesús Santiago (2013) parte do caráter decisivo que assumiu, em sua vida, seu nome próprio, dado em função de uma promessa de seu pai feita a Deus, de que nomearia o filho em homenagem ao Salvador dos cristãos. Foi o tabelião que, no ato do registro, introduziu o acento diferencial na letra “e”, modulando seu nome de Jesus para Jesús, buscando distanciá-lo da coincidência com o Cristo. No entanto, esse gesto não foi suficiente para apagar a referência original de seu nome a Jesus, personagem imbuído de uma missão salvadora numa

posição sacrificial de profundos suplícios. O sujeito traz as lembranças das procissões religiosas em que o sofrimento corporal do Cristo era encenado, sofrimento a partir do qual ele intuía algo do que deveria ser sua própria posição: “Para ostentar uma missão salvadora, é necessário passar por toda essa sorte de sacrifícios?” (Santiago, 2014, p. 40).

É apenas no momento da morte do pai que Jésum percebe o quanto havia se dotado de uma missão salvadora – sacrificar-se para salvar o Outro –, pois o falecimento paterno é vivido pelo filho como um fracasso de sua missão, desestabilizando algo da fantasia que o organizava e levando-o a procurar uma análise. Anos mais tarde, em uma segunda experiência analítica, foi possível localizar sua posição de objeto sacrificial na fantasia como complemento ao nome próprio que ele recebe do Outro. Algo da nomeação paterna se imprimiu para Jésum como uma marca do desejo do Outro, segundo a interpretação inconsciente que o sujeito fez desse desejo. Ou seja, essa marca só assume a relevância que tem na medida em que o sujeito assim interpreta seu lugar nessa família: uma posição salvadora e sacrificial à maneira de Jesus Cristo.

Do lado de sua mãe, que caracteriza como “beata”, muito aferrada aos ideais da religião, Jésum também traz um desejo (veiculado por essa mãe) de que ele se ordenasse como padre, abrindo mão dos interesses eróticos para se tornar um religioso – tal como ela sustentou com vários de seus filhos, tendo o mais velho inclusive se ordenado em Roma e exercido o sacerdócio durante grande parte de sua vida. O pequeno Jésum então acompanhava a mãe em diversas cerimônias cristãs, mas a ela respondia com certa ironia: fazia paródias derrisórias do apego da mãe a Jesus, zombando de suas músicas religiosas e marcando sua distância do ideal materno: foi o único filho a recusar a formação religiosa em Seminários e mesmo a função de coroinha na igreja.

No entanto, chama a atenção a maneira como, por um lado, o sujeito recusa conscientemente as designações maternas, mas, por outro, permanece em íntima submissão a suas exigências morais e superegoicas. Jésum relata uma cena de infância em que viu, pelo buraco da fechadura, um jogo erótico entre dois meninos e, ao contar a cena à mãe, esta responde: “Que indecência! Isso não é coisa para meninos bem comportados” (Santiago, 2013, p. 91). O analista marca, então, o significante “inocência” (a “criança inocente”) como marca da “submissão do sujeito ao Outro materno”. Apesar dos posteriores movimentos de insubmissão do sujeito, a exemplo de sua intensa atuação no movimento estudantil universitário – chegando a atuar diretamente como resistência no DCE da UFMG em plena ditadura civil-militar brasileira –, permanecia a marca de sua submissão inconsciente aos mandatos

superegoicos da mãe, ponto que se repetirá insistentemente em sua vida amorosa, como veremos adiante.

Por sua vez, Jésus também teve uma irmã, 10 anos mais velha, que dele cuidou bastante, de modo que cultivaram um intenso laço de afeto, a ponto de ele constituir, para ela, segundo a nomeação que ela faz do irmão, um “boneco de verdade”. Enquanto a mãe busca no filho uma encarnação do ideal de “grande homem”, marcado pelo heroísmo mortífero e sacrificial, a irmã lhe permite assumir um outro lugar, aquele de um herói venerado, que assim ganha brilho, fulgor fálico [φ], fazendo frente aos efeitos devastadores do supereu materno – ou, talvez, apenas os velando precariamente. Afinal, por trás do investimento libidinal no corpo próprio em sua posição de ser o falo (o “boneco de verdade”) para a irmã o sujeito irá reencontrar, no percurso de sua análise, a insistência da dimensão mortífera do objeto que ele encarna na fantasia a partir da relação com o Outro materno.

O ponto que fornecerá a matriz para a construção de sua fantasia pode ser localizado na constipação intestinal – prisão de ventre – que Jésus recebe como herança familiar. Em sua infância, essa condição era tratada pela mãe com os métodos então disponíveis, em particular, o clister, procedimento em que se introduz um dispositivo no ânus para que se alivie o desconforto e facilite a saída das fezes. Nessa prática, reiteradamente aplicada pela mãe, o sujeito constata um terreno privilegiado de expressão da exigência fálica da mãe (isto é, expressão da demanda do Outro materno, por meio da qual o sujeito entrevê também algo de seu desejo e de seu gozo enigmático), “fixando-a em uma posição viril” (Santiago, 2013, p. 92). Forma-se, assim, um par entre a mãe-fálica e a criança-objeto – reduzida a um “orifício observado” – que constituirá “o fundo da posição fantasmática do sujeito”.

Destacamos, nesse ponto, o caráter feminizante desse “orifício observado” que marca sua fantasia. Afinal, no par mãe-fálica/criança-objeto, é a mãe quem fica na posição viril [♂], e a criança, no lugar feminizado de objeto [a]. Trata-se, então, de uma infância marcada pelo atravessamento, no corpo, dos cuidados maternos, que marcaram o orifício anal com o selo fantasmático das exigências viris da mãe, numa atividade que condensava ali algo de seu gozo, diante do qual a posição do sujeito era de submissão mortífera. A partir da adolescência, Jésus desenha uma “solução para o uso da fantasia” por meio de uma “inversão” ao identificar-se com o viril da mãe: “Nessa identificação com a mãe, eu me virilizava; contudo, por via de consequência, sacrificava-me e, ao mesmo tempo, feminizava-me. Foi preciso algum tempo

para se desintrincar esse nó, em que a busca da virilidade gerava, pelo mais-gozar da fantasia, um efeito feminizante” (Santiago, 2014, p. 40).

Assim, a saída precária construída pelo sujeito foi a de se fazer viril: ao contrário de permanecer como filho submisso e respeitoso às vontades da mãe, o sujeito tentará se fazer uma solução pelo engodo viril, marcado pelas empreitadas de sedução do Outro. Estas eram as duas faces da fantasia: de um lado, como objeto de sacrifício do pai; de outro lado, como sujeito que buscava seduzir o Outro. “Averiguou-se, mais tarde, que essa configuração bifida da fantasia – de um lado, sacrifício e, de outro, sedução – era o que fomentava o uso autístico do falo [Φ], próprio da condição viril do homem” (Santiago, 2014, p. 39). Essa condição trazia a marca da divisão do objeto amoroso que caracteriza a posição do macho:

Por um lado, mediante a satisfação da demanda pelo objeto de amor, por se tratar de quem se supunha o *saber-fazer* com a falta e por estimular o homem, no nível do real pulsional, para além da fantasia. Por outro lado, mediante a ênfase no componente fetichista e escópico da fantasia, ao expressar, com mais clareza, a obstinação pelo ideal viril, que, ao mesmo tempo, reforçava uma saída pelo regime fálico do gozo (Santiago, 2014, p. 41).

Dessa forma, a divisão do objeto se apresentava aí de maneira bastante freudiana: de um lado, a mulher do amor e, de outro, a mulher do desejo. Mas o traço singular do sujeito se inscreve na medida em que, diante das demandas de amor do Outro, ele se via envolto em uma estratégia de “sedução passiva”: “Ceder aos avanços viris de uma mulher torna-se um imperativo ao qual ele responde com oblatividade, não sem consequências destrutivas para o sujeito” (Santiago, 2013, p. 92). Sua maneira de ceder às demandas de amor – que, no fundo, demandam o impossível [$S(A)$] – era preenchendo esse impossível com a oferta de si mesmo como objeto sacrificial, repetindo nisso o gozo mortífero e sintomático que atualiza algo de sua relação com o modelo de amor materno. Por esse motivo, o sujeito poderia resumir com a seguinte frase sua posição nesse arranjo: “*Mãe, apesar de viril, não amo ninguém como te amo*” (Santiago, 2014, p. 41, grifos do original).

Dessa forma, ali, onde o sujeito acredita se fazer viril, é também onde ele continua amando sob o modelo materno. É nessa perspectiva que a virilidade se apresenta como engodo, por veicular a ilusão de que, ao se colocar como macho, ele seria um homem separado da mãe, insubmisso a seus caprichos, sendo que permanece, no fundo, submetido às coordenadas do amor materno. Para além de atualizar o desejo incestuoso pela mãe, tal como consagrado pelo Édipo freudiano, o que está em jogo aqui é a repetição da matriz de sua fantasia, ou seja, do modo como o sujeito se interpreta – e se fixa – como objeto para o seu Outro. Por isso a noção de um engodo viril, uma vez que, ali, onde o sujeito busca degradar a mulher do desejo para se

fazer viril (em termos freudianos, contornar a impotência psíquica) e diferenciar esse objeto da mãe idealizada (respeitando a proibição do incesto, também em termos freudianos), no fundo, o que o sujeito busca recusar é a sua própria condição como objeto de gozo do Outro materno, condição que, no entanto, retorna nos circuitos de repetição em sua vida amorosa: se fazer um orifício observado que se sacrifica como objeto nas parcerias amorosas que estabelece.

É nesse sentido que podemos situar o caráter cômico da virilidade, pois ali, onde o sujeito se quer macho, ele se revela antes uma “marionete” do próprio fantasma (Mattos, 1997, p. 73), submetido ao modo de gozo do Outro materno. Dessa maneira, essa satisfação sacrificial “se confunde com o fascínio cego pela fantasia constrangida a ter que responder à vontade de castração inscrita no Outro materno” (Santiago, 2013, p. 93). É a partir de uma nomeação feita pelo analista, num momento em que Jésus tratava de sua forma fantasmática de degradar seus objetos sexuais, que o tratamento habitual concedido a ele pela mãe ganha valor de trauma: “É você uma mulher do amor degradado” (Santiago, 2013, p. 94). Ou seja, é o próprio sujeito, mais do que as mulheres a quem ele degrada em sua vida amorosa, que ocupa o lugar de objeto na fantasia:

Tal intervenção vislumbra o quanto a posição sacrificial que cunhava a junção entre o falo e a fantasia feminizava o sujeito. Ou seja, ao colocar-se a serviço do ideal viril, o uso do falo se revelava, pois, refém do circuito autístico do gozo sacrificial, inscrevendo-se nele um fator de feminização que, mais tarde, se averiguou ser também fonte de mortificação. Confrontava-me, assim, com um falso paradoxo em que a feminização, embasada pela fantasia, não favorecia quebrar a recusa da feminilidade, característica do macho (Santiago, 2014, p. 41).

A partir dessa nomeação, foi possível desfazer a conexão entre o orifício e o olhar, bem como quebrar a falicização do objeto anal, permitindo cair o assujeitamento ao Outro materno que sustentava o efeito feminizante da fantasia. Outra nomeação do analista se juntou a essa, para fazer ressoar algo do furo, algo que não apenas o sentido: “A divisão é comum nos homens, mas, no seu caso, é um esquitejamento” (Santiago, 2014, p. 42). O significante “esquitejado” confrontou o sujeito com sua posição de sacrifício: ao fracassar em salvar o pai, ele se esquitejava, o herói se fazia em pedaços, num retalhamento que evoca o seu gozo mortífero: “Não posso salvar o pai; então, me despedaço!”. Como efeito dessas duas nomeações, o sacrifício “deixou de ser uma missão, uma oferta dirigida ao Outro”, desvelando-se antes como uma “vontade de sedução” dirigida ao amor paterno, esvaindo “do sacrifício o horror que lhe era próprio”, ao indicar que é no próprio gozo que há um ponto do impossível, traumático e intratável, para além de sua ficção familiar.

O sujeito faz um sonho que marca o final de análise, no qual conduzia um veículo em que estavam sua esposa e suas filhas numa região do Rio de Janeiro por ele considerada perigosa, quando seu carro estraga e está prestes a incendiar. Em associação, Jésus se recorda do modo como recentemente sua esposa havia chamado a sua atenção para a alta velocidade com a qual ele dirigia na estrada (“Se continuar dirigindo assim, vai nos matar!”) e que remetia a um trágico acidente de carro que culminou na morte de sua única irmã. O sujeito se dá conta “do gozo mortífero que o boneco de verdade encobre e mascara” (Santiago, 2013, p. 95). Ao alimentar a fantasia de forma velada, o boneco de verdade como herói venerado pela irmã encontrava-se a serviço de uma satisfação mortífera proveniente da parte obscura do gozo, que faz parceria com o herói do ideal materno, aquele do sacrifício mortal em nome do pai.⁸²

O ponto de virada é a ressonância produzida com o nome da cidade de Niterói: “*Nie tes herós*” (negue teus heróis), associação que marca o desapego com a posição do herói sacrificial “e, ao mesmo tempo, capta o inominável do encontro com o oco da pulsão” (Santiago, 2013, p. 95). Ou seja, enquanto o boneco de verdade faz parceria com o herói sacrificial, sua submissão à fantasia em sua relação com o orifício vem tamponar o oco inerente à satisfação pulsional. Jésus enfatiza que o orifício não é o oco: “Se o orifício, com suas bordas, é o suporte de uma satisfação, o trajeto da pulsão gera, no entanto, um vazio, visto que o objeto não esgota a satisfação e esta permanece, como tal, marcada por um oco” (p. 92).

Ao passo que um orifício está em íntima correlação com aquilo que vem preenchê-lo, tampá-lo ou recheá-lo, o circuito da satisfação pulsional deixa, a cada vez, um vazio, que indica que há um ponto que não é obturável pela fantasia e atesta o caráter de semblante do objeto *a* com o qual cada um buscará tamponar esse furo. Mais fundamentalmente, essa distinção permite constatar que o sujeito não coincide com a posição de objeto que o assola na fantasia; há um oco que deixa uma margem, um espaço vazio, que lhe permite subverter a posição que se arranjou até então diante do gozo. A insistência estrutural desse vazio assinala que o sujeito não está reduzido ao orifício observado da fantasia; algo da própria pulsão continua como um

⁸² Nesse ponto, encontramos um cruzamento entre a dimensão brilhosa do falo – na identificação fálica ao “boneco de verdade” da irmã – e a dimensão mortífera da fantasia. É por meio dessa localização que Jésus traça talvez, mesmo sem nomeá-la assim, sua maneira de percorrer a desidentificação ao falo, amarrada com o desinvestimento da fantasia: “calcada no rebaixamento do objeto amoroso, a virilidade se faz pela identificação com o falo morto, que se extrai, desde a adolescência, como fruto da identificação com a virilidade materna e fixa o sujeito no gozo autístico. Nesses termos, o falo morto se mostra menos pelo viés da significação do que pela fixação do autismo do gozo. Distinguem-se, então, dois usos do falo: um que se traduz mediante esse gozo do Um mortificador, e outro que o contraria, pois se subtrai da dissolução do herói a que a mãe incitava o filho” (Santiago, 2015, p. 168).

oco, enquanto a fantasia, em sua articulação ao falo, é uma maneira de obturar esse vazio da satisfação pulsional.

Um outro sonho, feito alguns anos antes do final da análise e lembrado pelo sujeito, evidencia essa articulação. Jésus estava numa comemoração na Escola com colegas analistas e diz a um deles que encontrou “a fórmula para a solução do problema do masculino”, relativo à divisão entre o amor e o desejo sexual nos homens (Santiago, 2013, p. 93). Convida esse colega para ir até a biblioteca e, no instante de mostrar a ele sua descoberta, “nas folhas em branco, está escrito apenas o título: ‘fórmula Q’”. Ele afirma: “Fico desapontado: onde teria escrito a solução, deparo-me com o vazio”. Ao relatar esse sonho em língua francesa (pois sua segunda experiência de análise se passou na França), a fonação lhe revela o essencial do que se trata: “*formule cul*”. A pronúncia da letra Q, em francês, coincide com a pronúncia do termo “*cul*”, que significa “traseiro”, “bunda”, “cu”: “Amparado pela fantasia, o falo é o suporte da homologia fonatória entre a letra Q e o orifício anal”.

No sonho, predomina o desapontamento diante do vazio que o sujeito insistia em preencher, em sua maneira de fazer existir (e ao mesmo tempo fazer fracassar) a relação sexual: “para tentar tamponar o buraco, o oco, ele se servia do orifício que, no fundo, consiste em mero véu” (Santiago, 2013, p. 93). Sua estratégia era a de tentar anular a função do vazio da não relação, mascarando-o por meio da falicização do orifício. “Apenas a fonação revela a diferença entre o orifício e o oco, discernido pela letra Q. O orifício, com sua zona de borda, é o que conecta a fantasia com o vazio próprio à satisfação da pulsão”. Assim, transformar o oco em um orifício já é uma operação de leitura empreendida pelo sujeito, pois a letra Q – que constitui seu argumento, o x com o qual ele se insere na função fálica $[\Phi(x)]$ – apresenta-se por um vazio de sentido; lê-lo como um “*cul*” já é a maneira como o sujeito dá sentido fantasmático, preenche o vazio da não relação por meio de sua relação com o orifício anal.

Assim, o que caracteriza sua relação fantasmática ao orifício é o fato de estar referido à sua submissão ao Outro materno, implicando uma posição feminizante para o sujeito como objeto na fantasia – algo do qual ele busca se diferenciar, visando se colocar como sujeito pela negação de sua condição de objeto, mas que acaba por constituir um ponto de repetição em sua trajetória: na sua vida amorosa, Jésus se encontrava repetidamente nesse lugar do orifício observado que se sacrifica pelo Outro. Nesse cenário, o oco vem indicar que, mesmo havendo essa construção na fantasia, o sujeito não está reduzido a isso; há um ponto que continua oco,

que não é inteiramente preenchido pela fantasia e que dá margem a modificações na posição do sujeito em relação ao falo e em relação ao gozo.

A travessia da fantasia é, portanto, uma operação que envolve reconstituir o modo como o sujeito interpretou seu lugar diante do Outro, buscou tamponar esse vazio (da não relação sexual, da satisfação pulsional) por meio da sua fantasia. No caso de Jésus, o uso autístico do falo, colocado a serviço do ideal viril, revelou-se refém do circuito fantasístico do gozo, que produzia no sujeito um efeito ao mesmo tempo feminizante e mortificador: “E era mortificador porque, embaraçado pelo ter, eu não podia ceder ao amor, já que, além do compromisso rígido com a fantasia, tal doação era sentida como uma perda – uma perda fállica” (Santiago, 2014, p. 43). Assim, a recusa da experiência amorosa se dava na medida em que era vivida como uma perda fállica $[(-\phi)]$,⁸³ ao mesmo tempo que essa experiência era contaminada pela repetição da posição de objeto na fantasia $[a]$ com a qual o sujeito se submetia ao Outro materno.

No processo de desmontar a crença nos semblantes da virilidade, desgastava-se o crédito conferido ao engodo da posse fállica, bem como a miragem de que o falo se constituiria em um alvo de posse que permitiria uma defesa contra a feminização. Pelo contrário, o que se evidenciou foi justamente a conjunção, no coração do gozo fállico, entre o uso autístico do falo e o roteiro da fantasia, a qual, a despeito de permitir recortar nas suas parceiras um traço que faça delas uma série pela via da degradação, dando ao sujeito a ilusão de ser viril, ele permanece, no entanto, à mercê desse modelo de amor materno, no qual é ele quem é objeto no inconsciente, como “uma mulher do amor menosprezado” em sua relação com a mãe. Ou seja, enquanto se encontrava feminizado na fantasia, Jésus se defendia pela via da virilidade, que envolvia um uso rígido e mortificado do falo – sendo este seu paradoxo: tomar as mulheres como objeto degradado não o impedia de permanecer, ele próprio, como objeto do Outro materno na fantasia.

O que sua experiência de análise produziu foi, portanto, a chance de localizar e dissolver algo dessa fantasia de feminização que o assolava no inconsciente, de modo a permitir um outro uso do falo como objeto móvel, removível, posto em função do vazio, do furo próprio da pulsão – e não mais a serviço dos imperativos rígidos, autísticos e obturantes da fantasia (Santiago,

⁸³ Trata-se aqui de outra faceta da virilidade cômica: a recusa do solteirão em se comprometer numa parceria amorosa é correlata de sua tentativa de negação da castração $[(-\phi)]$ que ele supõe implicada numa parceria, entendida como “perder” sua liberdade imaginada e “abrir mão” da ostentação fállica da posse de várias mulheres. O caráter cômico desse arranjo é que, muitas vezes, esse mesmo sujeito permanece inconscientemente submetido ao amor materno no circuito de repetição da fantasia.

2013; Santiago, 2014; Santiago, 2015). Ao consentir com esse vazio, sem precisar preenchê-lo com os circuitos fantasmáticos da repetição, o falo deixa de ser o amparo da virilidade do macho para se tornar aí um mero resíduo, um resíduo fálico, contingentemente mobilizado pelo real da pulsão como resposta, em seu caso, a uma mulher no campo do amor: “Assumir essa face móvel do falo, no sentido de possibilitar seu funcionamento fora do circuito da fantasia, é o que viabiliza um saber fazer, que encerra a busca constante de elevar o objeto rebaixado da fantasia à elegância do amor” (Santiago, 2015, p. 168).

Ao tornar-se um resíduo dessa travessia, o falo explicita sua face de semblante, que permite verificar o saber-fazer com o amor que se nutre do furo da pulsão como distinto do uso autístico do falo, encarcerado pelo circuito fantasístico – na medida em que amar é viver a pulsão sem os imperativos obturantes da fantasia. A resposta amorosa se apresenta, assim, de maneira separada do engodo viril, da mesma maneira que a abertura ao não-todo se mostra diferente do efeito feminizante da fantasia: “O falo como objeto passível de certa mobilidade coexistia com o furo da pulsão e, por essa via, mostrava-se permeável à incidência, no homem, do não-todo feminino” (Santiago, 2014, p. 44). Afinal, “Colocar o falo a serviço do vazio, torná-lo um objeto dotado de certa mobilidade, com poder de deslocamento, é algo que exige do sujeito uma abertura ao não-todo fálico” (Santiago, 2015, p. 168).

Nesse sentido, enquanto a escravização pela fantasia apresenta uma rigidez em seu modo de funcionamento – pela repetição necessária de um mesmo circuito de gozo autístico –, o não-todo, por sua vez, é marcado pela abertura à contingência, de forma que o falo não precisa mais estar confinado ao seu uso normativo pelo engodo viril. Torna-se possível fazer outros usos do falo, menos rígidos, assim como o sujeito – agora menos aferrado aos semblantes – torna-se passível de circular com maior mobilidade entre os diferentes lugares da sexuação, habilitando certo trânsito entre o masculino e o feminino que antes permanecia encarcerado pelo gozo fálico.

Tal mobilidade do falo poderia inclusive nos remeter a – mesmo sem coincidir inteiramente com – algo das propriedades atribuídas por Butler (1993/2019) ao falo lésbico: plasticidade, transferibilidade e expropriabilidade, isto é, um falo capaz de se deslocar de seu lugar pretensamente fixo no corpo do macho e que não precisa se constituir como semblante central do erotismo de um ser falante, tal como o é enquanto organizador da virilidade. Nessa perspectiva, o falo passa a assumir um lugar contingente no erotismo, e não mais necessário: ele se torna um entre outros dos elementos da troca erótica, de modo que o gozo pode passar

por esse elemento, pode se deslocar a outros pontos do corpo e mesmo eventualmente se deslocalizar, sem que haja o aferramento ao falo como ponto de exceção organizadora.⁸⁴

Trata-se aí de um dos efeitos do consentimento com o não-todo enquanto índice de uma abertura à alteridade, que permite tomar o Outro como Outro, isto é, como uma alteridade radical que não se reduz ao marco da fantasia de um sujeito. Esse movimento pressupõe que um ser falante consinta com ser, ele próprio, atravessado por algo dessa alteridade que o faz Outro para ele mesmo – um consentimento com a experiência corporal dessa alteridade ligada à dimensão não-toda do gozo que habita cada ser falante para além dos semblantes da virilidade. Assim, ao se permitir prescindir do roteiro da fantasia, um sujeito pode ter uma experiência de abertura ao ponto vazio desde o qual cabe uma invenção, desde o qual se pode produzir uma nova maneira de fazer laço com o Outro, em que se possam acessar outros modos de satisfação além do falo e em que caiba algo dessa alteridade para além do circuito de repetição da fantasia.

⁸⁴ Partindo das contribuições trazidas pelos passes de Jésus Santiago e de Bernardino Horne, gostaríamos de esboçar aqui elementos para uma releitura do problema do erotismo anal na sexualidade masculina que nos leve além do eixo reter-soltar, permitindo situar também a dinâmica entre fechamento e abertura do corpo em relação à alteridade do gozo. Afinal, o ânus constitui um ponto de furo no corpo que a virilidade busca, a todo instante, proteger e ocultar – permanecendo, no entanto, ameaçado pelo risco de se ver penetrado pelo Outro, representação que assume para o macho o valor terrível da castração, como aprendemos com a fantasia de tortura anal do Homem dos Ratos. Trata-se aí de uma interpretação neurótica da alteridade do gozo no corpo como uma presença invasiva e indesejada, razão pela qual esse gozo sofre uma recusa radical, mas continua a atravessar o sujeito à sua revelia. A partir do caso do Homem dos Ratos, relido à luz daquilo que os passes de Varón e de Jésus nos ensinam, mas especialmente à luz de nossa escuta clínica e de nossa experiência com a análise pessoal, será que poderíamos articular o feminino nos homens não somente a uma abertura ao amor, à invenção, à poesia e à delicadeza, mas também a uma maior permeabilidade àquilo que, no próprio corpo, comporta um furo? Nesse ponto, é preciso observar que há diversos usos possíveis das pulsões anais no erotismo, sendo que nem todo uso irá se articular ao não-todo; pode-se encontrar ali apenas a satisfação que o sujeito extrai do fantasma, sem que isso implique um acesso necessário a Outro gozo. No entanto, nesta nota, o ponto que buscamos cernir não trata propriamente do órgão “ânus” (que poderia ser um dos objetos *a* recortados pela pulsão), mas sim do furo que ele encarna no corpo. Como nos orienta Guimarães (2012, p. 52), ao tentar “se aproximar do gozo feminino em seu corpo”, o “macho” acaba interpretando esse gozo do corpo “pela via da significação fálica” e dessa maneira se interroga: “sou homossexual?” – “já que sinto algo estranho em meu corpo” (isto é, algo do gozo que não está inteiramente concentrado no falo como órgão, algo além do gozo fálico, diferente das pretensões da virilidade de fazer todo o gozo passar pelo falo). Assim, ainda que o falo erija o todo do corpo masculino, fazendo dele uma totalidade pretensamente fechada, “sempre resta uma pontinha dessa imagem que permanece aberta, que aponta, portanto, para o S(A) do lado feminino” (p. 52). Poderia, então, essa “sensação corporal” com “algo de uma abertura no campo da pulsão anal” (pp. 51-52) constituir uma outra entrada contingente para o não-todo no corpo dos homens, a partir daquilo do gozo que não se localiza de todo no falo?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim deste percurso sobre os homens em análise, gostaríamos de enfatizar o caráter não universalizável, mas, mesmo assim, com algo de transmissível, das trajetórias analíticas e das construções teóricas aqui discutidas. Tratou-se de explorar a função exercida pelo paradigma na psicanálise, isto é, pelo estudo de um caso particular que pode nos permitir escutar outros casos particulares, sem que o saber extraído de uma análise seja meramente “aplicado” a outras. Está em jogo o desafio freudiano de escutar cada caso que atendemos como se fosse o primeiro, no sentido de não nos deixarmos ensurdecer por um saber já constituído a fim de darmos lugar ao novo que cada análise comporta. Durante esse trajeto, fomos levados do campo do ser – pensando os elementos simbólicos e imaginários que marcam a história de um sujeito, suas identificações, seu lugar no laço social – ao campo do Um – isto é, ao campo das soluções singulares que cada um dará ao problema do gozo, ali mesmo onde deixa cair o Outro que orientou a construção de sua história.⁸⁵

É essa queda que se opera na desidentificação ao falo, mas também – e talvez mais especialmente – na travessia da fantasia, como pudemos constatar com os testemunhos de passe de Jesús Santiago e Bernardino Horne. Verificamos ali a formulação de Miller (2011) segundo a qual a virilidade tem uma estrutura de fantasia, no sentido de que o embrutecimento fálico da posição viril se apoia sobre a rigidez do fantasma, composto pelo roteiro de gozo em que um sujeito castrado toma uma parte do corpo do Outro como objeto de sua satisfação. O que se desvela numa análise é, por sua vez, o fato de que o apego a esse roteiro vem dissimular a posição em que o sujeito permanece ele mesmo encapsulado como objeto diante do seu Outro no inconsciente. Assim é que nos habituamos a considerar que um homem – no sentido dos seres falantes que ocupam a posição viril na sexuação – não deixa de ser “um monstro” (Miller, 1998/2015, p. 98), um bruto, isto é, alguém embrutecido, enrijecido pelo fantasma, com a consequência de buscar desconhecer a própria castração e de se fechar para as coisas do amor, do feminino ou do que quer que se encontre para além das miragens da posse fálica.

É nesse ponto que o cômico faz sua entrada como instrumento ético na direção de uma análise, na medida em que permite desarmar a seriedade trágica da virilidade, evidenciando a

⁸⁵ Agradecemos a contribuição que nos foi feita por Wilker França nesse ponto, ao chamar a nossa atenção para essa distinção decisiva entre o campo do ser e o campo do Um, em particular quando levamos em conta as identificações (de gênero, de raça, de sexualidade) em conjunção e em disjunção ao problema do gozo (a solidão do Um, que convoca a ir além do campo das identificações).

precariedade de seu arranjo e convidando a não se deixar por ele enganar tanto assim, isto é, a desidealizá-lo, desinflá-lo, desinvesti-lo, deixá-lo cair. Tal como Bernardino diante do “pintinho esmagado” ou Jésus diante da “mulher do amor degradado”, trata-se do reconhecimento do fato de que a virilidade não passa de semblante. Em contraponto à ênfase da posição viril, que busca se afirmar por uma crença rígida no semblante fálico (nos semblantes da posse, da mestria), uma análise pode permitir que um ser falante consinta com ser afetado, atravessado por algo do feminino ou do não-todo fálico, para além da ilusão masculina de fechamento no todo viril.

Inclusive, essa já era também, até certo ponto, a aposta de Jane Gallop em 1981, quando afirmava que o falo “faz parte da lógica monossexual, que não admite diferença, nem outro sexo” (Gallop, 1981/2001, p. 279), sugerindo, ainda, que uma das formas de ultrapassar os estreitos domínios da primazia fálica na sexualidade passaria por tornar-se capaz de distinguir falo e pênis, algo que não é um dado, e sim, muitas vezes, um produto de uma análise: “Distinguir o pênis do falo seria localizar uma certa masculinidade que não necessariamente oblitera o feminino” (p. 279). Mas ela acrescenta: “Permanece ainda aberta a questão sobre se em verdade existe [...] alguma masculinidade que vai além da fase fálica, que não precisa considerar a feminilidade como castração”. Consideramos bem-vinda a interrogação de Gallop sobre o ponto da existência, pois abrir-se ao não-todo enquanto um além do falo envolve, ao contrário, consentir com ser afetado pela dimensão da inexistência, com aquilo que não está determinado de antemão e que não tem um lugar *a priori* no discurso, sendo antes marcado por uma experiência de indeterminação e por invenções contingentes com o singular do gozo.

Afinal, enquanto a vertente fálica do gozo precisa se preocupar com a norma discursiva da castração, seja para obedecê-la, seja para transgredi-la, mantendo a satisfação pulsional inteiramente referida ao limite fálico e àquilo que o ultrapassa, o não-todo permite um modo de gozo que não se orienta pela relação entre a norma e a transgressão ou entre a regra e a exceção. Uma vez que não há aí um ponto de exceção que dê um limite ao gozo, essa abertura ao ilimitado dá margem ao encontro com o arrebatamento amoroso, o êxtase místico, a devastação, bem como às experiências produtivas de indeterminação, que permitem acessar modos de satisfação que não se deixam restringir pelas determinações identitárias que regulam o Eu. Em vez de se aferrar ao gozo fetichista do fantasma, isolado do amor, e em vez de manter distante a posição de objeto a qualquer custo, a dimensão não-toda do gozo consente com o risco e a delicadeza da experiência amorosa, bem como é mais permeável a ocupar contingencialmente o lugar de objeto para um Outro.

É nesse sentido que o feminino do gozo não-todo vem nomear uma posição que comumente se apresenta sob os semblantes da feminilidade (qualquer que seja o corpo que lhes dê suporte), mas somente na medida em que esses semblantes tendem a preservar o lugar do furo, da indeterminação, daquilo que abre para um mais além da norma fálica – ao modo do êxtase de Santa Teresa na escultura de Bernini que estampa a capa do Seminário 20. A Santa ali se permite gozar do iminente atravessamento de seu corpo pelas flechas do amor divino, gozar da entrada de elementos de alteridade em seu corpo assim outrificado – um modo de gozo que desperta horror em quem está muito apegado aos semblantes da posse fálica, aqui desvelada em seu caráter contingente.



Figura 10. *O Êxtase de Santa Teresa*

Fonte: Wikimedia Commons. Recuperado de: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Teresabernini.JPG>

Trata-se de poder dizer sim a um Outro gozo, que não esteja tão marcado pela interdição, pela relação rígida ao limite ou pela proibição que organizam o gozo fálico e a pobreza que lhe é característica. Para tanto, é preciso dissolver a miragem do gozo proibido, idealizado como perdido ou impossível e projetado no horizonte pelo limite fálico, a fim de poder abrir-se a um gozo contingente e singular, que não se coloca inteiramente sob a égide da norma fálica. Diante disso, a travessia da fantasia não deve ser lida como uma travessia de A a B, pois ela é antes consentir com ser atravessado por um Outro gozo além do fálico. Como soube ler Marcus André Vieira, a travessia é ser atravessado.

Nessa direção, valeria resgatar o próprio São João da Cruz – um ser falante dotado de pênis – como figura lacaniana do gozo feminino. Em suas experiências místicas, ele escreve

sobre a abertura de seu corpo à penetração pelo ser amado (isto é, pelo amor de Deus), contrastando com o policiamento rígido das fronteiras corporais e com a recusa radical à alteridade que costumam marcar a masculinidade em nossa cultura: “Oh! chama de amor viva, / Que ternamente feres / De minha alma no mais profundo centro!” (Cruz, 2002, p. 827).⁸⁶ São João desdobra da seguinte maneira, em prosa, o que entende estar em jogo nesse trecho de sua escrita poética:

Assim a alma, nesta chama, sente tão vivamente a Deus e dele goza com tanto sabor e suavidade, que diz: Oh! chama de amor viva, / *Que ternamente feres.* / Isto é, com teu ardor, ternamente me tocas. Sendo uma chama de vida divina, fere a alma com ternura de vida de Deus; e tão intensa e entranhavelmente a fere e a enternece, que chega a derretê-la em amor (Cruz, 2002, p. 831, grifos do original).

Nesse amor, “Acontece-lhe [à alma] como à lenha quando dela se apodera o fogo, transformando-a em si pela penetração de suas chamas” (Cruz, 2002, p. 826). O tema do fogo, esse “símbolo da libido” (Freud, 1932/2020, p. 414), também é muito bem-vindo aqui, pois evoca a leitura freudiana sobre sua conquista (a conquista do fogo) por parte da humanidade a partir da renúncia a apagá-lo com um jato de urina. Ram Mandil (2017) propõe uma releitura desse ponto articulando o “gozo de buscar apagar o fogo” (par. 17) com a “tentativa de universalização de uma função fálica sobre as brasas da libido” (par. 19), isto é, com “esse gozo que visa universalizar o Outro sexo através da significação fálica” (par. 33, comentário entre colchetes nosso). Nessa perspectiva, apagar o fogo só faz sentido se o interpretarmos como uma “vontade de gozo” (par. 29), como algo “devorador”, gesto esse que coloca “uma questão sobre os fins da psicanálise” (par. 34), sobre quais destinos uma análise oferece à relação do ser falante com o fogo, quer dizer, com o Outro gozo. Diante desse fogo, trata-se não tanto de apagá-lo, mas de poder conduzi-lo consigo, submetê-lo ao próprio uso, a fim de nele reconhecer “a causa do próprio desejo” (p. 35).

Ainda assim, não poderíamos deixar de observar que a problemática do final de análise, a partir da orientação lacaniana, não se encerra com a travessia da fantasia. Mesmo quando se atravessa a fantasia, é preciso ainda “saber-aí-fazer” com os restos sint(h)omáticos de uma análise, uma vez que “nenhuma travessia da fantasia consegue eliminar o que chamamos de

⁸⁶ Agradecemos aqui a generosa contribuição de Hugo Bento, que nos apresentou estas passagens de São João da Cruz, permitindo dar corpo à discussão do não-todo nos homens.

*sinthoma*⁸⁷ como modo de gozo singular de um sujeito” (Brodsky, 2010, p. 10). Dessa forma, mais além da fantasia, é preciso também inventar o que chamamos de um “*savoir-y-faire*” com os restos sintomáticos (Lacan, 1976-77), o que faz do *sinthoma* algo incurável: enquanto a fantasia pode ser atravessada, o *sinthoma* se coloca como um osso, como algo do real que não se pode apenas abandonar. Entra em cena o modo próprio como “um sujeito se arranja com seu *sinthoma*, graças à análise”.

Para fazê-lo, ao menos duas operações. Por um lado, a nomeação de algo singular do seu gozo, como o “pintinho esmagado”, no passe de Bernardino Horne, o “esquartejado”, no passe de Jésus Santiago, ou a “calçadeira-sem-medida”, no passe de Leonardo Gorostiza. Por outro lado, trata-se de dizer o que se fez com o seu modo de gozo, qual tipo de satisfação se pôde extrair de seu percurso após reduzido o caráter mortífero dos circuitos da repetição e da fantasia. Está em jogo o que Lacan (1976-77) chamou de “identificação ao sintoma”, no sentido de um resto que não é passível de ser ultrapassado e com o qual devemos conviver, com o qual devemos aprender a fazer alguma coisa, ao assumir a radicalidade de um “eu sou como eu gozo” (Miller, 1999, p. 179). Cabe salientar que nem tudo (ou bem pouco) dessas operações é redutível à categoria de “masculinidade”: adentramos aqui um terreno que se encontra no mais além das tentativas de apreensão simbólica da experiência por meio de categorias que se erigem tendo o Outro como horizonte de referência.

Coda

Por fim, uma última observação. Como nossa casuística foi pautada, em grande medida, por relatos de análise já publicados em nosso campo, boa parte desses sujeitos é composta por homens brancos, cisgêneros, heterossexuais, muitos deles europeus (ainda que saibamos que essas categorias jamais esgotem qualquer subjetividade). Por um lado, ao longo de nosso percurso, passamos a entender esse fato como decorrência da constituição epistêmica da psicanálise a partir de uma matriz europeia, que talvez não devesse ser a única por nós utilizada, já que o contexto brasileiro nos coloca diante de uma série de outras particularidades que ainda

⁸⁷ O *sinthoma* é uma noção formulada por Lacan nos anos 1970, podendo indicar tanto o quarto elo que mantém juntos os registros do Real, do Simbólico e do Imaginário, no nó borromeano, quanto aquilo que há de mais singular em cada indivíduo e que pode ser entendido enquanto um ponto singular do gozo que marca cada um, o qual uma análise permitiria cernir. O final de análise é repensado pelo psicanalista, nesse momento de sua obra, como uma operação de “identificação ao sintoma”, ou ao *sinthoma*, no sentido de que o analisante passa a saber se haver ou se virar com aquilo que resta, transformado, de seu modo de gozo sintomático, ao cabo da operação de sua análise (cf. Miller, 1999).

estão por serem suficientemente desdobradas.⁸⁸ Por outro lado, a despeito do reconhecimento dessa limitação, acreditamos que fazer uso dessas casuísticas também nos permite evidenciar a presença de fraturas dentro da própria norma, na medida em que nem mesmo os homens reconhecidos socialmente como “hegemônicos” são unívocos, íntegros, coerentes; nem mesmo esses homens podem se reduzir a suas identificações normativas. Uma psicanálise nos permite, então, acessar seus pontos de divisão subjetiva e, mesmo, convidá-los a ir além da ostentação fálica que frequentemente marca a posição masculina.

Nosso objetivo aqui foi, assim, o de nos servirmos de alguns relatos do percurso analítico de homens publicados em nosso campo para aí verificar as operações estruturais (travessia da fantasia, desidentificação ao falo) que se produzem ao longo de uma análise e que podem ter efeitos sobre a experiência da masculinidade. Quais seriam suas consequências em formas de masculinidade ditas não normativas? Apostamos que, em futuras pesquisas, outro passo importante será o de buscar desdobrar esses elementos – e recolher outros, aí ausentes ou inexistentes – nos homens que se encontram socialmente “fora da norma”, dando maior amplitude à pluralidade das masculinidades, em direção à qual este trabalho talvez tenha sido apenas um primeiro gesto de aproximação.

⁸⁸ Vale também reconhecer que a escrita deste trabalho, embora amplamente baseada em uma casuística europeia, também se beneficiou da orientação que extraímos de nossa própria prática clínica em solo brasileiro, de forma que pudemos atestar, com aquilo que nos ensinam nossos analisantes, a presença dessas operações estruturais em formas de subjetivação masculinas muito diversas, ainda que tais operações não recubram tudo o que se passa numa análise e tampouco esgotem algumas das particularidades que frequentemente marcam subjetivações não hegemônicas.

REFERÊNCIAS

- Alberti, C. (2017). Onde estão os homens? Do fantasma aos tempos do declínio da virilidade. *X Congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP)*. <http://lacanempdf.blogspot.com/2017/09/onde-estao-os-homens-do-fantasma-aos.html>
- 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, Universidade de São Paulo]. Biblioteca digital de teses e dissertações da USP. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-28082013-112429/pt-br.php>
- Ambra, P. (2021). Introdução. In: P. Ambra (Org.). *Cartografias da masculinidade* (pp. 7-24). São Paulo: Cult.
- Andrade, C. (2022). O negro não existe: e os quantificadores de uma política não-toda. https://www.n-1edicoes.org/o-negro-nao-existe-e-os-quantificadores-de-uma-politica-nao-toda?#_ednref6
- Ayouch, T. (2015). *Psicanálise e homossexualidades: teoria, clínica e biopolítica*. Curitiba: CRV.
- Barros, M. (2011). *La condición femenina*. Olivos: Grama Ediciones.
- Barros, M. (2020). *La condición perversa: tres ensayos sobre la sexualidad masculina*. Olivos: Grama Ediciones.
- Bassols, M. (2019). *Lo femenino, entre centro y ausencia*. Buenos Aires: Grama.
- Bedê, H. M. (2022). *Entre fronteira e litoral: um percurso da recusa histórica aos testemunhos esporádicos do não-todo*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Bentes, I. (2020, 12 Agosto). Nós, os brancos, e a nova partilha discursiva. *Cult*. <https://revistacult.uol.com.br/home/nos-os-brancos-e-a-nova-partilha-discursiva/>
- Bispo, F.; Peixoto, H. & Scaramussa, M. (2021). Violência masculina – uma leitura clínica da constituição histórica e subjetiva da masculinidade. In: A. M. C. Guerra & R. G. e Lima (Orgs.). *A psicanálise em elipse decolonial* (pp. 155-169). São Paulo: n-1 edições.
- Bonfim, F. (2020). Declínio viril e ódio ao feminino: entre história, política e psicanálise. *Periódicus*, 13, 9-24. <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/35256/21725>
- Bonfim, F. G. (2021). *A sexuação do homem na contemporaneidade: entre o declínio do ideal viril, o feminismo e o feminino*. [Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense].

- Observatório da Laicidade na Educação (OLÉ-UFF). http://ole.uff.br/wp-content/uploads/sites/101/2021/12/2021_t_FLAVIABONFIM.pdf
- Brodsky, G. (2010). Entrevista com Graciela Brodsky. *Correio*, 67, 9-18.
- Butler, J. (1990/2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (9ª ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Butler, J. (1993/1996). Gender as performance. In: P. Osborne (Org.). *A critical sense: interviews with intellectuals* (pp. 109-125). New York & London: Routledge.
- Butler, J. (1993/2019). *Corpos que importam: sobre os limites discursivos do 'sexo'*. São Paulo: n-1 edições; Crocodilo Edições.
- Butler, J. (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *cadernos pagu*, 21, 219-260. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/vSbQjDcCG6LCPbJScQNxw3D/?format=pdf&lang=pt>
- Caetano, M. & Silva, P. M. da, Jr. (Orgs.) (2018). *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Castanet, H. (2016). *Homoanalizantes: homosexuales en análisis*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Castanet, H. (2019). *Para compreender Lacan*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.
- Castello Branco, L. (2019). A hora da estrela de ninguém. In: L. Castello Branco; J. de Paula & V. Baeta. *Feminino de ninguém: breves ensaios de psicanálise literária* (pp. 17-30). Belo Horizonte: cas'a edições.
- Connell, R. (1995/2005). *Masculinities* (2ª ed.). Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Corbin, A.; Courtine, J.-J. & Vigarello, G. (Dir.) (2013). *História da virilidade 1 – A invenção da virilidade. Da antiguidade às luzes*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Corrêa, M. (2007). A babá de Freud e outras babás. *cadernos pagu*, 29, 61-90. <https://www.scielo.br/j/cpa/a/RbtH9vhrynq3NVynprLfVxn/?format=pdf&lang=pt>
- Costa, A. & Bonfim, F. (2014). Um percurso sobre o falo na psicanálise: primazia, querela, significante e objeto a. *Ágora*, 17(2), 229-245. <https://www.scielo.br/pdf/agora/v17n2/05.pdf>
- Cruz, S. J. da (2002). *Obras completas*. Petrópolis: Vozes.
- Dafuncho, N. S. (2011). *Nudos del amor: para una clínica de la pareja-síntoma*. Buenos Aires: Del Bucle.
- Dafuncho, N. S. (2013). *Dois Seminários: Clínica da sexuação; Inibição, sintoma e angústia*. Salvador: IPB-BA.

- David-Ménard, M. (1998). *As construções do universal: psicanálise, filosofia*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.
- Derrida, J. (1975/2007). O carteiro da verdade. In: J. Derrida. *Cartão-postal: de Sócrates a Freud e além* (pp. 457-542). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Eng, D. L. (2001). *Racial castration: managing masculinity in Asian America*. Durham & London: Duke University Press.
- Fanon, F. (1952/2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Faustino, D. (2014). O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: E. A. Blay (Org.). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher* (pp. 75-104). São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Figueiró, A. M. C. L. (1997). “Mas o que é isso?”. *Curinga*, 9, 47-51.
- Freud, S. (1900/2019). *A interpretação dos sonhos (Obras completas volume 4)*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Freud, S. (1905/2017). *O chiste e sua relação com o inconsciente (Obras completas volume 7)*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Freud, S. (1909/1996). Notas sobre um caso de neurose obsessiva. In: S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 10, pp. 135-273). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1912/2018). Sobre a mais geral degradação da vida amorosa. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 7)* (pp. 137-154). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1914/2010). Introdução ao narcisismo. In: S. Freud. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916) (Obras completas volume 12)* (pp. 13-50). São Paulo: Cia. das Letras.
- Freud, S. (1915[1917]/2017). Luto e melancolia. In: S. Freud. *Neurose, psicose, perversão (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 5)* (pp. 99-121). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1917/1996). História de uma neurose infantil. In: S. Freud. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 17, pp. 15-127). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1918/2018). O tabu da virgindade. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 7)* (pp. 155-178). Belo Horizonte: Autêntica.

- Freud, S. (1919/2017). “Bate-se numa criança”: contribuição para o estudo da origem das perversões sexuais. In: S. Freud. *Neurose, psicose, perversão (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 5)* (pp. 123-156). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1925/2018). Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica entre os sexos. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 7)* (pp. 259-276). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1927/2017). Fetichismo. In: S. Freud. *Neurose, psicose, perversão (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 5)* (pp. 315-325). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1932/2020). Sobre a conquista do fogo. In: S. Freud. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 9)* (pp. 411-420). Belo Horizonte: Autêntica.
- Freud, S. (1937/2017). A análise finita e a infinita. In: S. Freud. *Fundamentos da clínica psicanalítica (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 6)* (pp. 315-364). Belo Horizonte: Autêntica.
- Fuentes, M. J. S. (2012). *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino*. Belo Horizonte: Scriptum.
- Gallienne, G. (Diretor). (2013). *Eu, mamãe e os meninos* [Filme]. LGM Productions; Rectangle Productions.
- Gallop, J. (1981/2001). Além do falo. *cadernos pagu*, 16, 267-287. <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a12.pdf>
- Gallop, J. (1982). *The daughter's seduction: feminism and psychoanalysis*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gómez, M. M. (2007). Violencia, homofobia y psicoanálisis: entre lo secreto y lo público. *Revista de estudios sociales*, 28, 72-85. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/19276?lang=es>
- Gonzalez, L. (1980/2020). Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: L. Gonzalez. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (pp. 75-93). Rio de Janeiro: Zahar.
- Gorostiza, L. (2011). O gnômon do psicanalista. *Opção lacaniana online*, 4, 1-12. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_4/O_gnomon_psicanalista.pdf
- Guimarães, L. (2012). El estatuto de la feminidad en nuestros días. *Logos* 7 (pp. 7-94). Buenos Aires: Grama.
- Halberstam, J. (1998/2018). *Female masculinity*. Durham: Duke University Press.

- Haraway, D. (1988/1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *cadernos pagu*, 5, 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>
- Horne, B. (1999). *Fragments de uma vida psicanalítica: da IPA a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Horne, B. (2008). Tú puedes saber. In: B. Horne. *Fragments de una vida psicoanalítica: de IPA a Lacan* (pp. 61-68). Buenos Aires: Grama.
- Horne, B. (2010). Depois do passe. *Correio*, 66, 33-42.
- Iannini, G. (2013). *Estilo e verdade em Jacques Lacan* (2ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Iannini, G. (2017). Da gramática à lógica: *roundtrip* Aristóteles-Frege: nota sobre intensão e extensão em psicanálise. *Correio*, 81, 111-123.
- Iannini, G. (2018). Notas sobre o falocentrismo freudiano. Boletim do XXII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano. <http://encontrobrasileiro2018.com.br/nota-digna-de-nota-notas-sobre-o-falocentrismo-freudiano/>
- Iannini, G. & Tavares, P. H. (2018). Aparato editorial ao volume *Amor, sexualidade, feminilidade*. In: S. Freud. *Amor, sexualidade, feminilidade (Coleção Obras Incompletas de Sigmund Freud, Vol. 7)*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Jones, E. (1933/1948). The phallic phase. In: E. Jones. *Papers on psycho-analysis* (5ª ed.) (pp. 452-484). London: Karnac Books.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Kimmel, M. (1998). A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes antropológicos*, 4(9), 103-117. <https://www.scielo.br/j/ha/a/B5NqQSY8JshhFkpgD88W4vz/?lang=pt&format=pdf>
- Lacan, J. (1951/1998). Intervenção sobre a transferência. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 214-225). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1956-57/1995). *O Seminário, livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1957-58/1999). *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998a). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958/1998b). A significação do falo. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1958/1998c). Diretrizes para um congresso sobre a sexualidade feminina. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 734-745). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1958-59/2016). *O Seminário, livro 6: o desejo e sua interpretação*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1959-60/2008). *O Seminário, livro 7: a ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960/1998). Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 807-842). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1960-61/2010). *O Seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1961-62/2003). *O Seminário, livro 9: a identificação*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1962-63/2005). *O Seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1965/1998). A ciência e a verdade. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 869-892). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1966/1998). De um silabário a posteriori. In: J. Lacan. *Escritos* (pp. 725-733). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 248-264). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1967/2006). Lugar, origem e fim do meu ensino. In: J. Lacan. *Meu ensino* (pp. 9-65). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1968-69/2008). *O Seminário, livro 16: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1969-70/1992). *O Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: de um discurso que não seria do semblante*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1971-72/2011). *O Seminário, livro 19: ...ou pior*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 448-497). Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1972-73/2008). *O Seminário, livro 20: mais, ainda*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1973-74/2016). *O Seminário, livro 21: os não-tolos vagueiam*. Salvador: Espaço Moebius.
- Lacan, J. (1974/1988a). La tercera. In: J. Lacan. *Intervenciones y textos 2* (pp. 73-108). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1974/2003). Televisão. In: J. Lacan. *Outros escritos* (pp. 508-543). Rio de Janeiro: Zahar.

- Lacan, J. (1974-75). *O Seminário, livro 22: R.S.I.* Inédito.
- Lacan, J. (1975/1988b). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. In: J. Lacan. *Intervenciones y textos 2* (pp. 115-144). Buenos Aires: Manantial.
- Lacan, J. (1975/1995). *Conferências nos EUA*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (1975-76/2007). *O Seminário, livro 23: o sintoma*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1976-77). *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Inédito.
- Laurent, É. (1995). *Versões da clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Leguil, C. (2016). *O ser e o gênero: homem/mulher depois de Lacan*. Belo Horizonte: EBP Editora.
- Lima, V. M. (2019). Do mestre ao analista: prescindir do exercício de seu poder. *Reverso*, 41(78), 63-69. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v41n78/v41n78a07.pdf>
- Lima, V. M. (2020). Lacan, as normas de parentesco e a castração masculina. *Tempo psicanalítico*, 52(2), 6-27. http://tempopsicanalitico.com.br/index.php/tempopsicanalitico/article/view/288/pdf_198
- Lima, V. M. & Vorcaro, A. M. R. (2020). O pioneirismo subversivo da psicanálise nos debates de gênero e sexualidade. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40, 1-13. <https://www.scielo.br/pdf/pcp/v40/1982-3703-pcp-40-e192180.pdf>
- Lima, V. M. (2021). Psicanálise e homofobia: o infamiliar na sexuação. *Revista latino-americana de psicopatologia fundamental*, 24(2), 397-420. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2021v24n2p397.9>
- Lima, V. M. (2022). Masculinidade e feminilidade como modos de gozo: sexuação, diferença sexual e mais além. In: F. G. Bonfim (Org.). *Leituras psicanalíticas sobre os desafios da atualidade* (pp. 244-260). Curitiba: Bagai. Disponível em: <https://is.gd/UhrkRX>
- Lima, V. M.; Bedê, H. M. & Rocha, G. M. (no prelo). Butler e a psicanálise lacaniana: entre o fracasso das normas e a estranheza do gozo. *Psicologia: ciência e profissão*.
- Llansol, M. G. (1994). *Lisboaleipzig 2 – o ensaio de música*. Lisboa: Rolim.
- Lutterbach, A. L. (2018). O feminino de ninguém. *Cult*, 238, 26-28.
- Lynch, D. (Diretor). (1997). *Lost highway – A estrada perdida* [Filme]. Ciby 2000; Asymmetrical Productions.
- Mandil, R. (2017). O masculino diante do fogo. *Derivas analíticas*, 7. <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/edicoesanteriores/index.php/masculino>
- Mattos, S. de (1997). O declínio do viril e o homem pelo avesso. *Curinga*, 9, 72-76.

- Maurano, D. & Albuquerque, B. (2019). Lacan e a experiência mística à luz da psicanálise. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 22(3), 439-456. <https://doi.org/10.1590/1415-4714.2019v22n3p439.3>
- Miller, J.-A. (s. d.). O rouxinol de Lacan. http://ea.eol.org.ar/03/pt/textos/txt/pdf/el_ruisenor.pdf
- Miller, J.-A. (1987-88/2019). *Causa y consentimiento*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1988/2010). Uma conversa sobre o amor. *Opção lacaniana online*, 2, 1-32. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_2/uma_conversa_sobre_o_amor.pdf
- Miller, J.-A. (1988/2018). H₂O. In: J.-A. Miller. *Matemas II* (pp. 137-145). Buenos Aires: Manantial.
- Miller, J.-A. (1989/2010a). *Los divinos detalles*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1989/2010b). Convergência e divergência. *Opção lacaniana online*, 2, 1-18. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_2/Convergencia_e_divergencia.pdf
- Miller, J.-A. (1991-92/2002). *La naturaleza de los semblantes*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1993-94/2011). *Donc: la lógica de la cura*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, J.-A. (1994-95/2005). *Silet: os paradoxos da pulsão, de Freud a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (1995). *A lógica na direção da cura*. Belo Horizonte: EBP-MG.
- Miller, J.-A. (1995/2008). A imagem do corpo próprio em psicanálise. *Opção lacaniana*, 52, 17-27.
- Miller, J.-A. (1998/2015). *O osso de uma análise + O inconsciente e o corpo falante*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (1999). O que fazer com o gozo? In: S. Jimenez & M. B. da Mota (Orgs.). *O desejo é o diabo: as formações do inconsciente em Freud e Lacan* (pp. 163-185). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Miller, J.-A. (2005). Introdução à leitura do Seminário da Angústia de Jacques Lacan. *Opção lacaniana*, 43, 7-81.
- Miller, J.-A. (2010). Mulheres e semblantes II. *Opção lacaniana online*, 1, 1-25. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_1/mulheres_e_semblantes_ii.pdf
- Miller, J.-A. (2011). Progressos em psicanálise bastante lentos. *Opção lacaniana*, 64, 9-67.
- Milner, J.-C. (2006). *Os nomes indistintos*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.
- Morel, G. (1999). A função do sintoma. *Agente - Revista de Psicanálise da Escola Brasileira de Psicanálise - Seção Bahia*, 11, 4-27.

- Nogueira, I. B. (1998/2021). *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva.
- Oliveira, L. L. de (2020). *O que é um homem? Estudo psicanalítico sobre a masculinidade a partir do discurso de homens penectomizados por câncer de pênis*. [Tese de doutorado, Universidade Federal do Ceará]. Repositório institucional UFC. https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/51359/1/2020_tese_lloliveira.pdf
- Pacheco, A. C. L. (2008). “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da produção científica e intelectual da UNICAMP. <https://cdn.revistaforum.com.br/wp-content/uploads/2015/09/PachecoAnaClaudiaLemos.pdf>
- Pfeil, B.; Victoriano, N. & Pustilnick, N. (Orgs.) (2021). *Corpos transitórios: narrativas transmasculinas*. Salvador: Diálogos.
- Pombo, M. F. (2019). Família, filiação, parentalidade: novos arranjos, novas questões. *Psicologia USP*, 30, 1-10. <https://www.scielo.br/j/pusp/a/dntXddns5LLhLPcBBkfM7ds/?format=pdf&lang=pt>
- Preciado, P. B. (2008/2018). *Testo junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições.
- Rabinovich, D. (2005). “*A significação do falo*”: uma leitura. Rio de Janeiro: Cia. de Freud.
- Regnault, F. (2017). Virilité. Propos de table... *La cause du désir: virilités*, 95, 161-165. <https://www.cairn.info/revue-la-cause-du-desir-2017-1-page-161.htm>
- Restier, H. & Souza, R. M. de (2019). *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial.
- Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen.
- Rubião, L. L. (2007). *Lacan leitor de comédias: contribuições a uma ética do bem-dizer*. [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. Repositório de teses e dissertações da UFMG. <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-727FNG/1/lauralustosa.pdf>
- Rubião, L. (2019). O sonho do paciente de Ella Sharpe: quando a interpretação faz dormir. *Derivas analíticas*, 10. <http://www.revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/ellasharp>
- Rubin, G. (1975/2017). O tráfico de mulheres: notas sobre a economia política do sexo. In: G. Rubin. *Políticas do sexo* (pp. 9-61). São Paulo: Ubu Editora.
- Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo* (2ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica.

- Santiago, J. (2007). A ética do solteirão e o valor autístico do gozo para a sexuação masculina. *aSEphallus*, 2. http://www.isepol.com/asephallus/numero_02/artigo_03port_edicao02.htm
- Santiago, J. (2013). O nome, o oco e a fonação. *Opção lacaniana*, 67, 89-96.
- Santiago, J. (2014). O engodo viril. *Opção lacaniana*, 68/69, 39-45.
- Santiago, J. (2015). Da rigidez fálica ao objeto móbil. *Curinga*, 39, 165-170.
- Segato, R. (2013/2021). O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: R. Segato. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda* (pp. 211-246). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Sharpe, E. F. (1937). Analysis of a single dream. In: E. F. Sharpe. *Dream analysis: a practical handbook for psycho-analysts* (pp. 125-148). London: The Hogarth Press Ltd.
- Silverman, K. (1992). *Male subjectivity at the margins*. New York & London: Routledge.
- Silvia, B.; et al. (2014). Fantasma. In: O. L. Delgado (comp.). *Huellas freudianas en la última enseñanza de Lacan* (pp. 35-48). Olivos: Grama.
- Sinatra, E. (2003). *Nosotros, los hombres: un estudio psicoanalítico*. Buenos Aires: Tres Haches.
- Solano-Suárez, E. (2011). O Homem dos Ratos. *Opção lacaniana online*, 5, 1-17. http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_5/O_homem_dos_ratoss.pdf
- Souza, N. S. (1983/2021). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Teixeira, A. (2019). O modelo e o exemplo na nosologia psicanalítica. *aSEPHallus*, 13(26), 81-89. http://www.isepol.com/asephallus/numero_26/pdf/4_artigo_antonio_teixeira.pdf
- Teixeira, A. (2021). O que significa fazer existir A Mulher que não existe na psicose. In: M. Antelo & I. Gurgel (Orgs.). *O feminino infamiliar: dizer o indizível* (pp. 302-311). Belo Horizonte: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Torres, M. (2012). *Cada uno encuentra su solución: amor, deseo y goce*. Buenos Aires: Grama.
- Vieira, M. A. (2008). *Restos: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Vieira, M. A. (2019). Quereres. In: G. Iannini (Org.). *Caro Dr. Freud: respostas do século XXI a uma carta sobre homossexualidade* (pp. 176-183). Belo Horizonte: Autêntica.
- Vorcaro, A. (2010). Psicanálise e método científico: o lugar do caso clínico. In: F. Kyrillos Neto & J. de O. Moreira (Orgs.). *Pesquisa em psicanálise: transmissão na universidade* (pp. 11-23). Barbacena: EdUEMG.
- Zupančič, A. (2008). *The odd one in: on comedy*. Cambridge: MIT Press.