

Ter e ser um corpo a partir do estádio do espelho: entre a unidade e a fragmentação¹

Thiago Ferreira de Borges²

Márcia Rosa³

Resumo

O objetivo deste artigo é discutir as relações entre o problema sobre ter e ser um corpo e o problema sobre unidade e fragmentação corporal em Psicanálise. Para isso, consideraremos as formulações lacanianas, especialmente, a partir das reflexões sobre o *estádio do espelho*. Além disso, abordaremos a questão também por um viés histórico-filosófico, com o intuito de ampliar o campo de compreensão e sentido. Por fim, buscaremos uma articulação com um recorte estético, no campo das artes.

Palavras-chave: Corpo. Unidade. Fragmentação. Psicanálise.

¹ Artigo produzido com dados de pesquisas do Estágio de Pós-Doutorado em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), sob a supervisão da Prof. Dra. Márcia Rosa.

² Psicanalista com Pós-Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Filosofia (UFMG). E-mail: borges.thiagoferreirade@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8165-4633>

³ Psicanalista e Psicóloga. Professora na Graduação e na Pós-Graduação em Psicologia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: marciamariarosav@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7076-4725>

Introdução

Ter relação com o próprio corpo como estrangeiro é, certamente, uma possibilidade, expressada pelo fato de usarmos o verbo *ter*. Tem-se seu corpo, não se é ele em hipótese alguma. É o que faz acreditar na alma, [...]. Se o ego é dito narcísico, é porque, em certo nível, há alguma coisa que suporta o corpo como imagem. (Lacan, 1975-1976/2007, p. 146).

Essa passagem do “Seminário 23” nos remete a muito antes de sua redação, ao momento do estádio do espelho.

No que concerne diretamente ao corpo, o estádio do espelho indica dois problemas que podem relacionar-se entre si: a) a questão acerca da unidade e fragmentação corporal; b) a questão sobre *ter* e/ou *ser* o corpo. Parte dessas questões são abordadas e atualizadas por Laurent (2016), em *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo*, e em textos como o de Brousse (2014), “Corpos lacanianos: novidades contemporâneas sobre o estádio do espelho”.

Buscaremos neste artigo abordar os dois pontos indicados sinalizando relações entre eles, naquilo que suas afinidades possam convergir para questões contemporâneas sobre o corpo, considerando as possibilidades de compreensão da Psicanálise. Intentamos também colocar em paralelo, ou perspectivar, a questão em outros campos, precisamente em um recorte histórico-filosófico, para formar algo como um mosaico que contribua para as reflexões atuais sobre o corpo.

A ambiguidade do corpo a partir do estádio do espelho

Na comunicação do fim dos anos 1940, “O estádio do espelho como formador da função do eu tal como é revelada na experiência psicanalítica”, Lacan (1949/1998, p. 97) articula o corpo imaturo do bebê, a imagem especular e o outro na estruturação básica do eu e a subjetividade posterior.

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de *infans* parecer-nos-á, pois, manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial.

Pode-se entender a “imaturidade motora” como a caracterização fragmentária do corpo. Mais à frente no texto, o psicanalista usará o termo “despedaçado”. Sobrepõe-se a essa condição uma identificação antecipatória que possibilita um regozijo com a imagem especular, franqueada pela aprovação do outro. É antecipatória porque está em dissonância com o estágio de desenvolvimento motor, sendo a imagem especular um indicativo de unidade organizadora da desarmonia motora do *infans*. Há, portanto, uma dissimetria constitutiva do eu no que se refere ao corpo e sua primeira imagem.

Pois a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como *Gestalt*, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída, mas em que, acima de tudo, ela lhe aparece num relevo de estatura que a congela e numa simetria que a inverte,

em oposição à turbulência de movimentos com que ele experimenta animá-la. Assim, essa *Gestalt*, cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, embora seu estilo motor ainda seja irreconhecível, simboliza, por esses dois aspectos de seu surgimento, a permanência mental do [eu], ao mesmo tempo que prefigura sua destinação alienante. (Lacan, 1949/1998, p. 98).

O júbilo se dá com a forma – *Gestalt* visível, que orienta tanto a identificação formadora do eu e a paixão narcísica estrutural, quanto a possibilidade do corpo-objeto. É no ideal de unidade que se filia a subjetividade na forma de uma primeira identificação ao corpo e também na condição de ter esse corpo.

Ao mesmo tempo, ao acompanharmos outro texto da mesma época, “A agressividade em Psicanálise” (Lacan, 1948/1998), encontramos indicações que induzem a pensar que, paralelamente à função determinante da imagem corporal como unidade, preserva-se na experiência singular com o corpo, para cada sujeito, a sombra do corpo despedaçado, a ambiguidade entre unidade e fragmentação. A segunda tese daquele texto diz que “A agressividade, na experiência, nos é dada como intenção de agressão e como imagem de desmembramento corporal, e é nessas modalidades que se demonstra eficiente” (Lacan, 1948/1998, p. 106). A imagem de desmembramento atualiza aquele momento de imaturação motora que outrora foi “suprassumido imaginariamente” pelo espelho. A agressividade, nesse caso, se alicerça ali onde a unidade corporal, alinhada às identificações mais íntimas do sujeito, se faz inconsistente. Se o regime simbólico ajuda a ordenar a relação com o corpo, isso se dá em uma absorção da própria dissimetria que circunscreve a vivência com esse corpo. Lacan, nesse contexto, confere caráter estrutural às “imagos do corpo despedaçado”, já que elas persistem.

Há aí uma relação específica do homem com seu próprio corpo, que se manifesta igualmente na generalidade de uma série de práticas sociais – desde os ritos de tatuagem, da incisão e circuncisão, nas sociedades primitivas, até aquilo que poderíamos chamar de arbitrariedade procustiana da moda, [...]. Basta escutar a fabulação e as brincadeiras das crianças, isoladas ou entre si, entre os dois e os cinco anos, para saber que arrancar a cabeça e furar a barriga são temas espontâneos de sua imaginação, que a experiência da boneca desmantelada só faz satisfazer. (Lacan, 1948/1998, p. 108).

Se considerarmos a periodização do gozo na obra de Lacan, feita por Miller (2012), veremos que, em um primeiro momento, na separação entre a satisfação simbólica proveniente da liberação do sentido recalcado e a outra satisfação (o gozo), propriamente libidinal, imaginária, temos o alinhamento deste que é o primeiro paradigma, segundo Miller (2012), o do gozo imaginário, com a centralidade da imagem corporal na constituição do eu (*moi*); ou, dizendo de outra maneira, já se encontra aí no paradigma do gozo imaginário a vinculação fundamental que se estabelecerá com o desenvolvimento da obra de Lacan entre a noção de gozo e o corpo, justamente porque depois se afirmará a inseparabilidade entre gozo e corpo (com as variações que se desdobrarão a partir das reconfigurações relacionais de R/S/I) (Miller, 1999; 2011). Se o gozo é pensado a partir do imaginário, e é o imaginário neste momento da obra de Lacan, o lugar de referência ao corpo, a junção corpo-gozo, já está ao menos sugerida.

Considerando essa leitura, pensamos que designações como corpo-imagem, corpo-fala, corpo-gozo⁴ – utilizadas por Greco (2011) na introdução de um artigo sobre o estádio do espelho, mais precisamente em “Os espelhos de Lacan” – têm mais uma função didática no sentido de uma distinção preliminar entre um reducionismo biológico do corpo e a perspectiva psicanalítica, como o próprio autor sinaliza, do que propriamente valor efetivo, conceitual-forte.

No comentário de Greco (2011) sobre o “segundo tempo” do estádio do espelho com a utilização por Lacan de um esquema óptico de H. Bouasse (a partir 1953), temos no jogo de reflexos dos espelhos curvo e reto a dinâmica de R-I, que indica certa impostura em buscar a apreensão de um corpo puramente biológico e inteiro.

O vaso que se encontra escondido dentro da caixa é inacessível ao sujeito, e representa o corpo como organismo biológico perdido para o sujeito. [...] No diagrama de Lacan, o espaço virtual por trás do espelho plano é onde o sujeito imagina que o seu eu existe como unidade. Esse espaço virtual contém também o olho do sujeito, mostrando que na relação do Imaginário com o Real tudo depende da situação do sujeito, seu lugar no mundo simbólico. O corpo real é como o vaso refletido no espelho, inacessível ao olhar. O sujeito, determinado pela ordem simbólica, nunca terá mais que uma apreensão imaginária do corpo. (Greco, 2011, pp. 7-8).

Se há uma realidade orgânica perdida para o humano, o que se estabelece no lugar (lugar imaginário) é a imagem do corpo como unidade anátomo-funcional. Por isso Brousse (2014) dirá sobre o estatuto dessa imagem na obra de Lacan, sob influência da etologia, que se trata de um estatuto de real. A “persistência” do estádio do espelho é a função organizadora que a imagem-ideia de unidade cumpre na subjetividade. Na sombra dessa imagem, está o corpo despedaçado que também persiste como furo na unidade. Brousse (2014), pode-se depreender tanto certa ordem relativa à condição do corpo na apreensão pelo sujeito, despedaçado e depois organizado, quanto uma coexistência psíquica de fragmentação e unidade.

A identificação da criança com sua imagem refletida no espelho mascara ou dá uma unidade ao que não tem unidade [...] o organismo continua sendo caótico. Cada vez que sentimos dor experimentamos a explosão da imagem global; há então uma separação – mas existe também uma relação absolutamente necessária entre a imagem do corpo e o corpo fragmentado. O rompimento dessa relação desencadeia catástrofes subjetivas muito fortes. (Brousse, 2014, p. 4).

Ao mesmo tempo que temos uma coexistência entre fragmentação e unidade, pode-se dizer que o estádio do espelho também suscita certa dinâmica entre *ter* e *ser* o corpo pela via de sua imagem. Esse corpo reconhecido pela criança é, por um lado, objeto, um outro, tanto quanto o eu (*moi*) também o é (Lacan, 1978/2010). O sujeito se vê então assujeitado, há uma crença de duplo caráter: acredita na identidade com o corpo como unidade tanto quanto se faz possuidor desse corpo.

O fato de Lacan insistir que o homem *tem* um corpo, e não o *é*, passa, como assinala Miller (1999), na impossibilidade de identificação completa com o organismo e, pode-se

4 Corpo-gozo, é uma formulação já presente em *Elementos de biologia lacaniana* (Miller, 1999).

dizer também, na diferença estrutural que se estabelece entre *eu (je)* e *eu (moi)*, ou ainda entre o lugar do sujeito do inconsciente e a apreensão imaginária de seu corpo, a despeito do “se reconhecer” inicial, narcísico e conformador, que passa pelo prazer na imagem via assentimento do outro e encarnação da linguagem como Outro.

Tendo o estádio do espelho como paradigma para a questão sobre *ter* e/ou *ser* um corpo, a identificação com o próprio corpo, imaginária e sempre inconsistente, depende da conformação subjetiva da imagem de unidade anatômica. Imaginário que será também adornado pelo simbólico na significação funcional via discurso da ciência, inserções culturais e políticas. Da mesma maneira, a noção de que se *tem* um corpo passa decisivamente pelo reconhecimento da junção ordenada das partes. Um objeto para ser apreendido precisa se apresentar em sua inteireza, sendo isso, portanto, em nossa compreensão básica, condição de sua existência.

Mas não é somente no terreno da experiência e episteme psicanalítica/laciana que encontramos o problema da unidade/fragmentação corporal e sua incidência sobre o outro problema, se o indivíduo é ou tem um corpo (problema mais circunscrito a partir da imagem e conceito de unidade corporal). Podemos, em uma perspectiva um pouco alegórica,⁵ tomar em paralelo, no campo da historiografia filosófica sobre o corpo, um recorte de sentido alinhado ao exposto até aqui. Trata-se da diferença terminológica e de significação sobre o corpo para os gregos antigos entre o período dos textos homéricos e a consolidação da filosofia platônica.

Algumas considerações históricas: da fragmentação à unidade⁶

A ambiguidade moderna ocidental sobre a condição do corpo, qual seja, a oscilação discursiva e experiencial entre *ter* e *ser*, parece compor-se decisivamente a partir do século XIX; mais precisamente, em uma primeira apreciação, no reducionismo ao biológico no contexto da ascensão definitiva das ciências, sendo o corpo, por um lado, objeto de disciplinas pedagógicas e técnicas de controle, ao mesmo tempo que é um dado social para os projetos de gerenciamento estatal/privado (Foucault, 1988). Ou seja, o poder sobre a vida promove a experiência do indivíduo como uma constante alternância entre *ter* e *ser* o próprio corpo, mas, e isso é importante, essencialmente sob o paradigma fisiológico.

As críticas contra os aspectos de dominação, violência, assujeitamento e homogeneização dos corpos e dos modos de vida não se esquivaram da ambiguidade em questão, mas sobre ela inseriram novos elementos. A Filosofia de Adorno (2009), por exemplo, ao atacar a hipóstase positivista das relações sujeito e objeto, o recrudescimento do tratamento ao corpo mitificado como “pura natureza” (*Körper*), questiona a lógica da dominação com a interpretação dialética. O elemento não idêntico como índice de alteridade (aquela do objeto em relação ao sujeito) se faz em um afrouxamento da rigidez das

⁵ *Alegoria* no sentido que podemos encontrar em W. Benjamin e mesmo em Adorno. Na linguagem, não como recurso dispensável em relação a determinado conteúdo/objeto do qual se trata, mas como forma determinante da condição mesma de *expressão* do objeto em questão.

⁶ Uma parte do que é discutido neste item, a questão para os antigos gregos, está presente em *O primado do corpo a partir da Filosofia de T. W. Adorno* (Borges, 2020), mas em outro contexto argumentativo.

identidades, sem, contudo, delas abrir mão por completo. Assim, não haveria pura natureza (por exemplo, no corpo), do mesmo modo que o sujeito é e não é esse corpo. Por seu turno, um posicionamento mais fenomenológico irá contra a própria categorização de sujeito-objeto, no que concerne ao corpo, significando que se deveria contrapor à ideia de um objeto biológico, separado e entregue ao controle científico e moral, uma identificação ao corpo e suas particularidades experienciais, produtoras de sentido e significação para o indivíduo; ainda, mas com a Antropologia, certa conjunção entre natureza e cultura na conformação do corpo e suas práticas nas diferentes sociedades, conformação marcadamente simbólica-semântica.

Contudo, a tendência contemporânea que se anuncia sob o signo do avanço científico e tecnológico das ciências laboratoriais, de disciplinas como a Genética, as Neurociências, é uma discursividade em favor da identificação completa do indivíduo ao seu corpo orgânico.⁷ Ainda assim, no espírito das grandes ciências, essa tendência não exclui a primordial noção de domínio do “objeto natural”. Para Laurent,

Estamos de fato, saturados de lições de sabedoria “orgânica” (*bio*), apresentada com a única coisa que poderia nos salvar da infelicidade dos tempos e nos guiar para o éden harmônico. [...] A forma do corpo e seu funcionamento interno, apresentado como o seu único real, bem como a multiplicação de suas imagens, fascina e se oferecem como remédio contra a angústia contemporânea, à medida que o apoio dessa produção de imagens cada vez mais se apoia em tecnologias inovadoras. O corpo-máquina, assim, faz par com o corpo-imagem (2016, pp. 14-15).

Aproveitando as observações de Laurent (2016), temos que a imagem do corpo da qual a ciência faz uso⁸ se apresenta de dois modos: a) por partes, dividindo o organismo em segmentos, membros e órgãos; b) na ideia de totalidade, de um corpo como um todo.

É um significante que pode fragmentar e ou amarrar/unificar um corpo para o ser falante. A prática clínica tem testemunhado isso há muito – mas também em momentos decisivos na historiografia do corpo encontramos material a respeito.

7 A edição do *El País* de 4 de setembro de 2021 traz uma entrevista com uma psiquiatra do Trinity College, em Dublin, sobre corpo e memória (Miguel, 2021). Sem desconsiderar o contexto específico da pesquisa, e os possíveis ganhos de conhecimento, chama a atenção a posição cada vez mais comum em nossos tempos, qual seja, segundo a cientista, “A ideia de que as pessoas são algo diferente de seus próprios corpos, que o ser humano pensante é diferente do ser humano que sente, é um erro completo”. Aqui aparece a dualidade vista como um problema/inverdade da condição humana, a partir da centralidade no organismo. O indivíduo é o seu corpo em suas funções fisiológicas e tudo que remeteria à antiga alma e às faculdades subjetivas são propriedades mentais da fisiologia do cérebro. O cérebro não é mais somente o órgão, haja vista que é “sujeito consciente”. Já não é incomum ouvir de especialistas, e também de leigos que escutam explicações de especialistas, que em determinada circunstância, em função de uma necessidade de adaptação, mudança, etc., “o cérebro entende” ou passa a “pensar” de tal e tal maneira. Parece haver uma correspondência sugerida entre ser um órgão diretivo de uma série de funções relativas à linguagem, pensamento, emoções, etc., e ser consciente no âmbito da vida social efetiva e seus enquadramentos diversos de tais funções.

8 Por prudência, esclarecemos que não se trata de ignorar as benesses dos usos das imagens em diagnósticos e procedimentos médicos, o que seria um desvario com o qual a Psicanálise não opera. Trata-se, de outro modo, das incidências de um discurso e as consequências práticas em âmbitos diversos da vida. Aliás, a negação abstrata do Outro-ciência que presenciamos no auge da pandemia de Covid-19, em narrativas ideologicamente orientadas, *não foi a posição da psicanálise*, ou pelo menos da orientação lacaniana.

O fato de que em nossa comunicação ordinária não podermos prescindir de um termo para a totalidade ou a junção completa dos membros, ou seja, a palavra *corpo*, não somente indica como se dá imaginariamente a condição do *eu*, mas também como isso apresenta rastros antigos na cultura.

No caso do Ocidente, um marcador importante encontra-se com a grande Filosofia grega (entenda-se Platão e Aristóteles), que verá consolidado um termo/conceito para designar a unidade corpórea em vida: a palavra *soma*.⁹ Segundo Reale (2002), ocorreu na cultura grega antiga uma reconfiguração da utilização da palavra *soma*, sobretudo na transição dos séculos VI-V a.C. com a influência da religião órfica e a ideia da transmigração de almas. As teorias platônicas da alma imortal e da reminiscência foram, de maneira decisiva, influenciadas pelo orfismo, o que o próprio Platão (1999) indica, por exemplo, em *Fédon*.¹⁰ Na explicação de Reale (2002), nos tempos da poesia homérica, tínhamos o vocábulo *soma* utilizado para a condição do indivíduo morto, isto é, o termo se referia ao cadáver e era utilizado nesta circunstância. Também com a morte aparecia a utilização da palavra *psyché*¹¹ não com o sentido posterior, como em Platão, qual seja, a *alma* imortal que habitaria um corpo vivo, mas com o significado de uma espécie de *fantasma*, que no momento da morte do corpo se esvai. Só posteriormente *soma* e *psyché* tornaram-se vocábulos correntes para designar no indivíduo vivo, o corpo e a alma, respectivamente. Dito de outra forma, no período homérico não havia um termo para, em vida, indicar uma unidade corpórea e outra imaterial no indivíduo. “O homem vivo é expresso mediante uma ininterrupta circulação de imagens com a dinâmica de belíssimas formas caleidoscópicas nas quais físico e psíquico são *con-fusos* de vários modos” (Reale, 2002, p. 14). A consequência lógica é que a compreensão dualista encontrada a partir do século V a.C. não estava colocada no período homérico, ao menos da forma como tradições posteriores a herdaram, pois não havia para o humano vivo as unidades/identidades terminológicas distintas, corpo e alma. Reale (2002) analisa passagens da *Ilíada* demonstrando que a referência ao corpo como uma ideia de totalidade e à parte anímica do homem homérico se dava mediante vocábulos que remetiam às partes do corpo. Assim,

Para indicar todo o corpo Homero usa também *gyia*, sempre no significado de “membros”. Alguns estudiosos estabeleceram que o termo indica sobretudo os *membros movidos em função das articulações*, e particularmente os braços e pernas... “Tombo o guerreiro no chão; dissolveu-se-lhe a vida dos membros [*gyia*]”. (Reale, 2002, p. 32, grifos nossos).

Sobre um sentimento representado por um termo para uma parte do corpo, o autor recorre a mais uma passagem da *Ilíada*, “Filho querido, não seja isso causa de o peito [*phrenes*] afligir-te” (Homero, citado por Reale, 2002, p. 33). Dessa maneira, a indicação de circunstâncias emotivas, sentimentos, afetos e estados de ânimo eram compreendidas em articulação com partes do corpo específicas, sendo a significação dada em função de cada contexto de fala

9 Daí ainda hoje a utilização de termos como somático, somatizar, psicossomático, etc.

10 Em *Fédon*, Sócrates irá se referir à “antiga tradição” sobre a purificação da alma, como separação desta em relação ao corpo. Trata-se de uma menção ao orfismo (religião órfica).

11 Raiz, sabemos, de palavras como, psique, psiquismo, Psicologia, Psicanálise, Psiquiatria.

e diálogo. São inúmeras, no poema homérico, as ocorrências dessas formas de expressar ou tomar o todo corpóreo pelas partes.

Outra indicação importante que o autor apresenta refere-se às representações pictóricas em artefatos dos séculos VII e VI a.C. As figuras geométricas¹² quase “cubistas” chamadas de formas *paratáxicas* por Kraemer (1931), citado por Reale (2002), parecem acompanhar a ausência de compreensão e nomeação do corpo vivo como a uma unidade. Por outro lado, as representações e esculturas posteriores (século V a.C. em diante), buscaram a composição mimeticamente ideal e harmonizada do corpo humano, chamadas então de formas *hipotáxicas*.¹³ O corpo vivo na *Ilíada*, sempre em movimento, pois é o corpo guerreiro, não se deixa apreender em uma unidade estática, atributo do cadáver que é rígido e imóvel. Associemos a isso as explicações de outro helenista mais antigo, Jaeger (1936/1979), autor de *Paideia: a formação do homem grego*, no que se refere ao conceito de virtude, *arete*, para os gregos. Sem precisar discorrer criticamente sobre os detalhes do vocábulo, referente a *aristos* (indicativo de nobreza e a ideia de superioridade), interessa-nos demarcar que era um termo, no período homérico, relativo às qualidades do corpo, pois, como indicado, não existia para o século VII a.C. a alma imortal e aparentada aos deuses, como na Filosofia platônica – portanto é somente do século V a.C. em diante que a noção de virtude passa a ser associada mais às qualidades de uma alma, de um espírito, na tradição do Ocidente.

Em suma, antes de herdarmos os fundamentos da dualidade humana, havia uma percepção do homem como sendo o seu corpo, representado de forma fragmentada, posto que a vida e a ação dos guerreiros, em sua materialidade e imaterialidade não se deixava apreender por uma ou duas unidades estáticas. Mesmo que houvesse uma tentativa de assimilar o “todo” corporal, essa condição era ainda conceitualmente estranha ao período referido; dessa forma, o homem era representado como uma espécie de “unidade” somático-psíquica na qual não se reconhece propriamente o corpo como unidade destacada da alma.

Ainda, com o intuito de observação histórica, temos outra tradição antiga, a do monoteísmo hebraico, século III a.C., antes da influência grega a partir do século II a.C., que trazia tanto um termo para o corpo físico, a carne, *bâsâr*, quanto também para a dimensão anímica, o sopro, *hôuah*. Ao mesmo tempo, chama a atenção que vocábulos específicos às partes do corpo poderiam fazer referência a estados de ânimo, algo similar ao procedimento nos textos homéricos, sobremaneira na *Ilíada* – é o caso de *nêfesh*, garganta, como lugar dos desejos (Lacoste, 2004)¹⁴.

É possível dizer, em paralelo às observações históricas, que, no estádio do espelho, o campo do simbólico/Outro é também decisivo para se instaurar a presença do corpo como unidade – unidade que parece sobrepôr, mas não anular a experiência de fragmentação.

12 Artefatos pintados do mesmo período que nas ilustrações do livro de Reale (2002) podem ser vistos no Altes Museum, em Berlim, Alemanha.

13 Nesse caso, as grandes esculturas gregas, por exemplo, *O Discóbolo*, de Míron. Ainda como esclarecimento, os conceitos de parataxe e hipotaxe são metáforas linguísticas, conforme Reale (2002).

14 Ver, em especial, o verbete “alma, corpo, coração”. Ver também o texto de Bernardes e Viana (2022), do qual retiramos os exemplos.

As ressonâncias da dualidade corpo/alma são muitas ao longo da história no Ocidente, sendo interessante pontuar que essa dualidade e suas modulações pressupõem a consolidação das unidades conceituais que expressam a percepção e entendimento de uma unidade corpórea e uma unidade anímica, ambas identificáveis. Os léxicos modernos e os usos da linguagem, sobretudo a científica, avançaram no sentido da atenção médica às partes do corpo, sem que isso desfizesse os movimentos subjetivos de identificação, de autorreconhecimento individual e coletivo, de produção de sentidos psicológicos e culturais, relativos à unidade do corpo e à unidade da alma.

Destarte, podemos retornar à discussão psicanalítica avançando sobre o assunto, agora com o conceito de gozo.

Gozar com o corpo, sem sê-lo?

Há, entre cada interstício da discussão sobre fragmentação e unidade corporal, o problema sobre *ter* e *ser* o corpo.

Objetivamos indicar até aqui que, tanto para se *ter* um corpo quanto para se imaginar sendo-o, foi decisivo a constituição de uma *imagem-ideia-conceito* de unidade e conformação entre as partes. Em um recorte histórico importante para a cultura no Ocidente, o conceito de corpo unitário não existe nos textos homéricos, nos quais o que se verifica é uma junção psicofísica como delimitação ontológica e experiencial do humano em vida, expresso por termos referidos às partes do corpo (visão paratáxica) fragmentado, do *humano-corpo-vivo*. Já na passagem dessa condição àquela encontrada na Filosofia platônica, em que há um conceito que representa a unidade corporal (*soma*) e outro que representa uma unidade anímica (*psyché*), visualizamos uma analogia com a experiência do estádio espelho em Psicanálise. Vimos ainda, na primeira parte psicanalítica de nossa discussão, com Brousse (2014), que a emergência do real do corpo despedaçado não só é possível como também pode acarretar consequências clínicas, o que acaba atestando a presença desse corpo fragmentado concomitante à imagem de unidade.

Isso posto, é cogente questionar: por que e sob quais condições Lacan afirmou que se deve *ter* um copo e não *ser* o corpo? E ainda, qual estatuto apresenta mais exatamente esse *ter*, considerando os desenvolvimentos ulteriores da obra e da clínica lacaniana?

O ponto de partida que gostaríamos de demarcar, já aludido anteriormente, está em *Elementos de biologia lacaniana* (Miller, 1999). Tendo por base a argumentação naquelas conferências, a impossibilidade da identidade total e real com o corpo permeia a questão de que o corpo do humano é o corpo do ser falante, o que significa que é no encontro traumático e inevitável com a linguagem que temos, nos termos de Miller, um corpo-gozo. *Lalíngua* testemunha que o gozo é anterior ao sentido, à significação, ou à comunicação, o que é de certa maneira atestado no estádio do espelho (entre os “vários corpos” didaticamente mencionados por Miller) sob a dinâmica fragmentação-unidade. O psicanalista indica inclusive, em um espírito gaio, uma particularidade epistêmica para a Psicanálise: “O saber sobre o gozo é, talvez, o único saber psicanalítico não filosófico. [...] O saber psicanalítico sobre a vida seria, antes de tudo, que há gozo” (Miller, 1999, p. 25).

Uma parte importante desse saber é a disfuncionalidade do gozo, aquilo que não serve para nada, como observou Lacan em seu “Seminário 20”. Gozo que não pode ser precisamente localizado e codificado no corpo, pois se anuncia tanto pela injunção do assentimento do outro para a criança diante de sua imagem especular quanto nos balbucios de *lalíngua* acompanhados do desarranjo motor do *infans*. Aliás, *lalíngua* persiste como experiência da junção entre corpo e linguagem, em que o menos de vida bruta que a linguagem representa diante do corpo vivo ao mesmo tempo presentifica em *lalíngua*, de maneira angustiante, a vida do corpo gozante. Lacan afirma em sua *Terceira* que o gozo é sedimento de *lalíngua*, e Miller sintetiza esse ponto da seguinte maneira: “O corpo vivo goza, e *lalíngua* é feita desse gozo. Mas *lalíngua* mortifica o gozo do corpo, quer dizer, ao mesmo tempo o recalca naquilo que Freud chamava de zonas erógenas do corpo e o elabora nas diferentes formas do que Lacan nomeia objeto *a*” (Lacan & Miller, 2022, p. 70).

Portanto, para ser um corpo de fato e por completo, duas condições em consonância precisariam ser atendidas no ser falante: (i) que a experiência do corpo pudesse ser apreendida como “pura natureza”, o orgânico em si; (ii) e que a unidade desse corpo estivesse ancorada nessa condição orgânica. Por isso ter um corpo assume, em certo sentido, “estatuto ontológico” na Psicanálise. Isso significa que “Ter um corpo, no sentido da Psicanálise, é fazer a experiência do gozo, inscrevendo-se numa superfície, mas sem ter correlato subjetivo” (Laurent, 2016, p. 19). Não ter correlato subjetivo já estava indicado no estádio do espelho pela própria condição de se ter que produzir uma identificação, ou seja, a imagem corporal já se configura como objeto, mediado, pelo outro/Outro; o estádio do espelho conforma tanto os pressupostos da subjetividade e do ser quanto do objeto e do ter. Nesse sentido, não é possível ser antes de ter, ou, aquilo que ainda não é indica um ter anterior que aí está e se sente, como distinto. “Lacan parte de um nível no qual não há eu, há um partitivo “*de LOM a un corps*” (d’UOM tem um corpo). Trata-se de uma atribuição que precede todo o ter – ela se define antes do estádio do espelho, antes da relação com a visão, *vue* (Laurent, 2016, p. 99).

O ter que é precedido é o que se configura pós-estádio do espelho, articulado ao ser e que carregamos na linguagem com os possessivos. Há, portanto, segundo Lacan (2001/2003, p. 561), um ter anterior e ao mesmo tempo persistente, relativo ao “Isso se sente e, uma vez sentido, demonstra-se”. Trata-se, sob outra perspectiva, de um ter que prescinde da visão de unidade, da percepção visual do corpo-imagem do espelho. O que se segue como fundamental à constituição subjetiva será justamente esse corpo-imagem do espelho e do assentimento ao júbilo com a imagem conferido por aquelas(es) responsáveis pelos primeiros cuidados. No que concerne à fragmentação, como lembramos no início, Lacan observou que a sombra da fragmentação persiste “estruturalmente” e configura-se socialmente em ritos da cultura e vivências individuais concomitante ao fato de que “O corpo se introduz na economia do gozo pela imagem” (Lacan & Miller, 2022, p. 37). Também parece claro e importante reforçar que a subserviência do humano à imagem de seu corpo (Lacan & Miller, 2022) atualiza-se em nossa época em conjunto com um ter um corpo como objeto dos ditames científicos e capitalistas, materializado nas redes sociais, nas academias de ginástica, nas clínicas de estética...

Demonstrado está que ter um corpo em Psicanálise não se alinha, de fato, ao modo como essa proposição configurou-se com a modernidade científica. Assim, o ter culturalmente

estabelecido passa pelas configurações biopolíticas diversas – nomeadamente desde o século XIX –, ele não exclui, do ponto de vista de uma subjetividade, a crença de que também se é o corpo.

Com o estádio do espelho, vemos que o corpo já se constitui estrangeiro, ao mesmo tempo que compõe decisivamente nossa conformação subjetiva e identitária; ele é *Unheimlich*, podemos dizer. Escapa à identificação completa, pois esta é imaginária, assim como a experiência da unidade; mas também escapa da noção de posse de um objeto, pois é tão inconsistente quanto a experiência de gozo. “O amor-próprio é o princípio da imaginação. O falasser adora seu corpo, porque crê que o tem. Na realidade ele não o tem, mas seu corpo é sua única consistência, consistência mental, é claro, pois seu corpo sai fora a todo instante. [...] O corpo decerto não se evapora e, nesse sentido, ele é consistente” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 64).

O corpo sai fora a todo instante porque o gozo não é homogêneo, não confere harmonia nem equilíbrio, é, portanto, disruptivo. De outra maneira, o gozo é o excesso como resposta a uma falta constitutiva, uma perda que tenta ser tamponada com um mais. A proliferação de objetos nas sociedades de consumo como novos objetos *a* testemunha esse mais-de-gozar contemporâneo. Todo objeto *a* é, ao mesmo tempo, insuficiente e excessivo, não sendo nunca ajustado.

Considerações Finais: interpretações para o presente

A compreensão do estádio espelho é decisiva para acompanharmos alguns aspectos do tempo presente em relação ao corpo (ao menos para as/os psicanalistas), sobretudo diante do avanço científico e tecnológico e na articulação desse avanço com o discurso capitalista; na circulação social pública e privada de narrativas e produtos que, em conjunto com a persistência da dinâmica entre unidade/fragmentação e ser/ter, possibilitam intervenções cada vez mais complexas e diretas sobre o corpo. A respeito dessas dinâmicas, buscamos apresentar numa mesma tela reflexiva a anterioridade do ter um corpo em relação ao ser na Psicanálise de orientação lacaniana, e como esse ter “primeiro” também persiste, assim como a fragmentação corporal persiste na penumbra de uma imagem de corpo unificada; paralelamente à experiência psicanalítica que é teórica e clínica, colocamos uma observação histórica que também testemunha o fato de que a compreensão de unidade do corpo é uma produção e não uma “condição consumada” na experiência humana; que no estádio do espelho para o psiquismo, assim como na história social e cultural do corpo, a imagem unificada do corpo e a ideia de que se é esse corpo foi ratificada de maneira decisiva na modernidade concomitante à perspectiva de que temos um corpo, sendo esse ter um corpo o ter da ciência, ou seja, o corpo como objeto de conhecimento.

Também o conhecimento científico possui sua abordagem do corpo fragmentado, presente nos desenvolvimentos cada vez mais especializados em relação aos cuidados e intervenções médicas com o corpo. O gozo do corpo vivo, em toda modernidade e ainda hoje, tem a marca da linguagem, como *lalíngua*.

Propusemos ainda um problema a abordar, qual seja: os tensionamentos históricos, clínicos e teóricos entre ter e ser um corpo têm, ao menos em parte importante da discursividade científica atual, buscado a correlação definitiva entre subjetividade e corpo (orgânico); em outras palavras, a hipóstase no ideal de que somos um corpo, em absoluto. Por conseguinte, lembremos que fantasias sobre o híbrido e o *cyborg* já se encontram há muito, por exemplo, no cinema, assim como o reforço da ideia de uma identificação completa ao organismo, como no filme *Gattaca: a experiência genética*, do final dos anos de 1990 – período aliás decisivo para o avanço das pesquisas na área. Trata-se da antiga alma e mesmo do ser, porém agora escritos e codificados cientificamente; neste caso, portanto, universalizados.

Não seria aí um motivo inconsciente de “retorno” à antiga unidade psicofísica homérica, anterior à dualidade conceitual corpo-alma da grande Filosofia, ou uma tentativa de equivaler um “isto se sente” a um “isto se é”? Existência não dual e fragmentária como na *Ilíada*, o que a nossa avançada especialização médica e diagnóstica, incluindo aí os diagnósticos por imagem, de certa maneira, já realizam. Ainda, do ponto de vista psicanalítico, perguntamos: o que se pretende e qual a justificativa ao se tentar fazer a equivalência total entre o ser e a escrita genética ou entre todo o “território” anímico e cada idiosincrasia de seus sentidos com alguma atividade cerebral muito específica e, talvez, a partir de então, controlável ou manipulável? Não seria tentar escrever o impossível da relação sexual? Como em algumas pesquisas genéticas sobre o autismo e a esquizofrenia (Ansermet & Giacobino, 2013), tentar prescindir da singularidade que marca o organismo e seus genes no encontro com a linguagem, como *lalíngua*?

Referências

- Adorno, T. W. (2009). *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1967).
- Ansermet, F., & Giacobino, A. (2013). *Autismo: A cada um seu genoma*. Petrópolis: Belo Horizonte: KBR; EBP.
- Bernardes, C. T. T., & Viana, O. L. (2022). Da carne que confessa ao corpo falante. In A. L. Pacheco, C. T. T. Bernardes, D. F. Bossa, G. Mansur, M. Rosa, & T. F. Borges (Orgs.), *Psicanálise e Biopolítica: De qual corpo se trata?* (pp. 297-309). Belo Horizonte: Agência de Iniciativas Cidadãs; LABTRANS-UFMG.
- Borges, T. F. (2020). *O primado do corpo a partir da filosofia de T. W. Adorno*. Belo Horizonte: Dialética.
- Brousse, M.-H. (2014). Corpos lacanianos: Novidades contemporâneas sobre o espelho. *Opção Lacaniana Online*, 5(15). Recuperado em 03/11/2021 em: <www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero15/texto2.html>
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (M. T. C. Albuquerque & J. A. G. Albuquerque, Trans., 10a ed.). Graal. (Obra original publicada em 1976).
- Gilpin, H. (1998). Cybertrauma and the disorders of testimony. In S. J. Rogers (Org.), *Body Mécanique: Artistic Explorations of Digital Realms* (pp. 67-80). Columbus: Ohio State University.

- Greco, M. (2011). Os espelhos de Lacan. *Opção Lacaniana Online*, 2(6). Recuperado em 11/04/2022 em: <www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero6/texto9.html>
- Jaeger, W. (1979). *Paidéia: A formação do homem grego* (A. M. Parreira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1936).
- Lacan, J. (1998). A agressividade em psicanálise (V. Ribeiro, Trad.). In J. Lacan, *Escritos* (pp. 104-126). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1948).
- Lacan, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu tal como é revelada na experiência psicanalítica (V. Ribeiro, Trad.). In J. Lacan. *Escritos* (pp. 96-103). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1949).
- Lacan, J. (2003). *Joyce, o Sintoma* (V. Ribeiro, Trad.). In J. Lacan. *Outros Escritos* (pp. 560-566). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 2001).
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: O sinthoma* (S. Laia, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1975-1976).
- Lacan, J. (2010). *O Seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 1978).
- Lacan, J., & Miller, J.-A. (2022). *A Terceira; Teoria de Laíngua*. Rio de Janeiro: Zahar. (Obra original publicada em 2021).
- Lacoste, J.-Y. (Org.). (2004). *Dicionário Crítico de Teologia* (2a ed.). São Paulo: Loyola; Paulinas.
- Laurent, É. (2016). *O avesso da biopolítica: Uma escrita para o gozo* (S. Laia, L. Scofield & V. A. Ribeiro). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Miguel, Rafa de (2012, 4 set.). Veronica O’Keane: “De certa forma, toda a nossa memória é falsa”. *El País*. Recuperado em 07/08/2024 em: <<https://brasil.elpais.com/cultura/2021-09-04/veronica-okeane-de-certa-forma-toda-a-nossa-memoria-e-falsa.html>>
- Miller, J.-A. (1999). *Elementos de biologia lacaniana* (Y. Vilela, Trad.). Belo Horizonte: EBP.
- Miller, J.-A. (2011). *Perspectivas dos Escritos e Outros Escritos de Lacan: Entre desejo e gozo* (V. A. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.
- Miller, J.-A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana Online*, 3(7). Recuperado em 10/03/2022 em: <www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero7/texto1.html>
- Platão. (1999). Fédon. In J. A. M. Pessanha (Org.). *Diálogos* (J. Paleikat & J. C. Costa, Trads., pp. 115-190). Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Reale, G. (2002). *Corpo, alma e saúde: O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus.
- Santiago, J. (2016). *O novo imaginário é o corpo* (pp. 73-77). Rio de Janeiro: Correio.

Have and Bein a body from the Mirror Stage: Between Unity and Fragmentation

Abstract

The goal of this article is to discuss the relations between the problem about *have* and *bein* a body, and the problem about unity and body fragmentation in psychoanalysis. For this, we will be considering the lacanian formulations especially from reflexions about *mirror stage*. Furthermore, we address the issue also on the historical and philosophical way, with intention to expand the field of comprehension and sense. Finally, we seek an articulation with aesthetic snippet, on the field of arts.

Keywords: Body. Unity. Fragmentation. Psychoanalysis.

Tener y ser cuerpo desde el estadio del espejo: entre la unidad y la fragmentación

Resumen

El objetivo de este artículo es discutir las relaciones entre el problema del tener y ser cuerpo, y el problema de la unidad y fragmentación del cuerpo em psicoanálisis. Para ello, consideraremos las formulaciones lacanianas especialmente a partir de las reflexiones sobre el estadio del espejo. Además, abordamos el tema también desde una perspectiva histórico-filosófica, con el objetivo de ampliar el campo de comprensión y sentido. Finalmente, buscamos una articulación con un enfoque estético, en el campo de las artes.

Palabras clave: Cuerpo. Unidad. Fragmentación. Psicoanálisis.

Avoir et être um corps depuis le Stade du miroir: entre unité et fragmentation

Résumé

l'objet de cet article est de discuter des relations entre la problématique d'avoir et d'être um corps, et la problématique de l'unité et de la fragmentation corporelles em psychanalyse. Pour cela, nous considérerons les formulations lacaniennes notamment à partir des réflexions sur le Stade du miroir. Em outre, nous abordons la question également dans une perspective histórico-philosophique, dans le but d'élargir le champ de la compréhension et du sens. Enfin, nous recherchons une articulation à visée esthétique, dans le domaine des arts.

Mots-clés: Corps. Unite. Fragmentation. Psychanalyse.

Recebido em: 21/9/2023

Aceito em: 29/1/2024