

El cuerpo y los tres registros

Por Blanca Sánchez

En la presentación al tema del Congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis del 2015 “El inconsciente y el cuerpo hablante”, J.-A. Miller subraya Lacan la equivalencia del cuerpo con lo imaginario que encontramos en la enseñanza de Lacan: *lo Imaginario es el cuerpo*. Esto es algo que podemos subrayar en Lacan desde los comienzos de su enseñanza, ya que para Miller “su enseñanza en su conjunto testimonia de esta equivalencia”. Podríamos así recortar cuatro conceptualizaciones en su enseñanza sobre este punto. En un primer momento, cuando introduce el cuerpo como imagen unificada en el espejo que le da al yo un estatuto que es diferente al estatuto del yo de la segunda tópica, desde donde Lacan se opone a los post freudianos que se habrían detenido en él. En segundo lugar, cuando Lacan se sirve del juego de imágenes para ilustrar la relación entre Ideal del yo y yo ideal. Luego, con los nudos, pues es mediante la imagen como el cuerpo participa en la economía del goce. Por último, al concebir que el cuerpo condiciona todo aquello que el registro de lo imaginario aloja de representaciones, significado, sentido, significación y la propia imagen del mundo. Quiere decir que las palabras de *lalengua* que nos constituyen se conjugan con el cuerpo como imaginario, construyen en esa conjugación un mundo ilusorio sobre la base de la unidad del cuerpo.

Entonces, para poder pensar la relación del cuerpo con los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real, vamos a tener que ubicar la relación del cuerpo con la imagen, con el significante y con el goce. En ese sentido, abordaremos el cuerpo de la imagen, el cuerpo simbolizado, y la noción del cuerpo vivo, es decir, el cuerpo afectado por el goce.

Podríamos entonces partir de tres afirmaciones de Lacan que leeremos retroactivamente. Una de *El seminario 20* en donde sostiene que “El cuerpo es algo que se goza”.¹ Se refiere así a la sustancia gozante, la sustancia del cuerpo que se define por lo que se goza. Y agrega “No se goza sino corporeizándolo de manera significativa”. La otra es de “La Tercera” en donde Lacan en esta misma línea, plantea que el cuerpo se introduce en la economía del goce por la imagen del cuerpo. “La relación del hombre con lo que llamamos así, con su cuerpo, si algo subraya muy bien que es imaginaria, es el alcance que tiene en ella la imagen”.² La tercera es de *El seminario 23* Lacan plantea que “el *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene pero su cuerpo es su única consistencia” (...) “La adoración es la única relación que el *parlêtre* tiene con su cuerpo, más que cuando este adora otro, otro cuerpo”.³ Es decir

que podemos afirmar que para gozar se necesita un cuerpo. Según Miller, en este sentido, “Solo hay goce con la condición de que la vida se presente como un *cuerpo vivo*”.⁴ Por siguiendo a Lacan en “La tercera”, llega a decir que quizás la vida merecería ser calificada de real, en la medida en que la vida es condición de goce.

Hay una escritora española contemporánea que se llama Carmen Martín Gaité, y que entre otros tiene un libro titulado *Lo raro es vivir*. La frase que da título a su novela es pronunciada por la protagonista quien afirma que morir, nos vamos a morir todos, es lo más común, no es nada del otro mundo, “lo raro, es vivir”. Lo raro es vivir porque Lacan inscribe a la vida como real, pues “de la vida no sabemos nada más sino únicamente lo que la ciencia nos induce, o sea que nada hay de más real, lo cual quiere decir más imposible que imaginar cómo pudo iniciarse esta construcción”,⁵ refiriéndose a la molécula de ADN que equipara a un nudo

¿Y la muerte? Si algo caracteriza a los seres hablantes es la posibilidad de anticipar la muerte. Si, como decía Freud, la muerte no es representable, lo que la constituiría como un real (sexualidad y muerte), sí es anticipable, y en tanto tal ejerce una fuerte influencia sobre la vida, ya sea que se acepte o se excluya el riesgo. “La tendencia a excluir la muerte de las cuentas de la vida tiene como consecuencia la renuncia y la exclusión”, nos dice Miller leyendo al Freud de “De guerra y muerte”.⁶

El cuerpo y la imagen

EL cuerpo en Lacan siempre ha tenido un estatuto imaginario, ha estado referido a la imagen, pero no sin el goce.

La primera escansión que podemos ubicar entonces es la del estadio del espejo. Se trata de ese episodio en el cual el niño, a partir de la fragmentación corporal que experimenta, en un determinado momento de su desarrollo, entre los 6 y los 18 meses, se precipita en una identificación con la imagen totalizada del cuerpo, se produce para el sujeto una identificación con la imagen corporal completa. Es decir, que el sujeto accede a la forma total del cuerpo en una exterioridad, pero además esa imagen es asumida “jubilosamente”. Hay algo del orden de una satisfacción que se localiza en dicha experiencia como júbilo. En *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica* Miller subraya que dicha satisfacción se encuentra en lo que Lacan nombra como la dehiscencia vital constitutiva del hombre (dehiscencia son los fenómenos de la biología que nombran la abertura de un cuerpo, dehiscencia de un fruto, por ejemplo). Esta dehiscencia en el hombre tiene las características de incompletud, falta, desajuste originario. “La función del estadio del espejo se nos revela como un caso particular de la función de la *imago* que es establecer una relación del organismo con su realidad (...) Pero esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una discordia primordial que traicionan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales”.⁷

Es decir que el júbilo con que el sujeto asume esa imagen total, realiza ese pasaje del cuerpo fragmentado a la totalidad, no es una satisfacción que se juega en una completud natural, sino que está anclada en una falta, se apoya sobre una discordancia. En los términos que se pueden leer en la cita, el sujeto debe soportar dos cuerpos discordantes: por un lado, el organismo en su estatuto real, la fragmentación corporal, la incoordinación motriz; por el otro el cuerpo propiamente dicho que es la imagen.

Esta relación con la imagen, que incluso Lacan nombra como “pasión narcisista” y que sería justamente por ello la fuente de la energía libidinal, es leída en “La agresividad en psicoanálisis”, como una “relación erótica”. “Esta relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena a sí mismo, tal es la energía y la forma en donde toma su origen esa organización pasional a la que se llamará su *yo*”.⁸

A la matriz de esta formación responderá una satisfacción propia que hay que concebir en la dimensión de una dehiscencia vital constitutiva del hombre que Lacan nombra como “libido negativa”. Si en el estadio del espejo la libido tenía ese carácter vital –la libido narcisista es vital, es positiva, es la forma anticipada de la síntesis del cuerpo–, aquí tomará su rasgo mortífero: es positiva respecto de la anticipación de la forma completa del cuerpo, pero al mismo tiempo resulta agresiva respecto de la imagen. Es más, Lacan lee sobre esto el fundamento de la agresividad (en el *yo* con el otro).

Este rasgo del “filo mortal” de la relación imaginaria, se puede leer también en “De una cuestión preliminar...”: “...una identidad reducida a la confrontación con su doble psíquico, pero que además hace patente la regresión del sujeto, no genética sino tópica, al estadio del espejo, por cuanto la relación con el otro especular se reduce allí a su filo mortal”.⁹

Lo que hay que subrayar aquí es que a esta altura de la enseñanza de Lacan el cuerpo es pensado a nivel de la imagen, el cuerpo es la imagen del cuerpo y el goce es imaginario, la libido se ubica a nivel de lo imaginario. No hay cuerpo sin imagen; a lo que agregaríamos que “se goza” de ella.

Algo de esta postura retorna en la idea de la adoración de la imagen del cuerpo que se verifica en la cita anterior de *El seminario 23*.

El cuerpo y el significante

Si tuviéramos que pensar la relación entre el cuerpo y el significante, podernos remontarnos al mismísimo Freud. Recuerden si no su texto sobre la diferencia entre las parálisis neurológicas y las parálisis histéricas, según la cual, la parálisis neurológica sigue la trayectoria de los nervios, la trayectoria neurológica, mientras que la parálisis histérica afecta al cuerpo siguiendo los recortes que de él hacen las palabras.

Este predominio de lo imaginario en Lacan es leído por Miller incluso como un “ante Lacan”, pues en verdad lo privilegiado es lo simbólico, y eso no es sin

consecuencias para el goce. Hay en Lacan un período comprendido entre los seminarios 5 y 6 y los escritos contemporáneos a dichos seminarios, en los que significantizará todos los conceptos, incluso el goce. El cuerpo no va a escapar a ese proceso de significantización.

En *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Miller distingue dos operaciones en la relación entre el cuerpo y el significante: la significantización y la corporización.

El orden simbólico es puro formalismo, el significante se puede captar bajo alguna forma de materialización, pero básicamente es puro formalismo. Incluso podríamos decir que es puro semblante, pero se materializa en lo que lo sostiene. Puede tomar su materia del sonido, o incluso del cuerpo. Así “el significante es susceptible de materializarse en el cuerpo”, el cuerpo puede ofrecer su materia al significante. Por eso, la significantización quiere decir que el significante se materializa en el cuerpo, tal como lo testimonia el síntoma histérico. Una manera *princeps* de poder captar ese devenir significante de alguna parte del cuerpo, de ofrecer el material del cuerpo al significante, es el falo. El pene, una parte que pertenece “a la realidad” del cuerpo, se aísla, se vuelve algo adosable, removible, un fánero como las uñas o el cabello. Ese órgano se “desprende” y adquiere un estatuto simbólico. El pasaje al significante, la significantización es como una elevación, algo en lo real o en lo imaginario es elevado al orden simbólico. Pero para que dicha significantización se produzca es necesaria también cierta anulación y al mismo tiempo cierta estabilización de la cosa inicial. Un objeto retirado del uso permanece como símbolo de él mismo, o, si se quiere, es la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa, algo se anula en el cuerpo y se eleva a la categoría de significante.

La corporización, en cambio, es el reverso de esta elevación, es más bien el significante que entra en el cuerpo, el significante tiene así efectos no de significado sino de goce, es productor de goce. Se diferencia de la significantización (que es elevación) por ser el significante el que afecta al cuerpo del ser hablante, fragmenta el goce del cuerpo y hace brotar el plus de gozar. Miller, siguiendo el texto “Radiofonía” de Lacan, retoma de los estoicos la noción de incorporal, en donde *in* aparece como prefijo negativo. El significante es en eso incorporal, tiene una relación negativa con el cuerpo. A diferencia de lo que podemos nombrar como incorporado, en el que *in* es considerado como inclusión, refiriéndonos así al saber que pasa por el cuerpo, así “saber incorporado”.

El significante puede tener efectos de significación, pero también efectos de goce, efectos en el cuerpo, un efecto corporal. La corporización del significante se evidencia en el cuerpo tomado como superficie sobre la cual se escribe, se decora o se pinta, o bien se sustrae la sustancia, se mutila. “La corporización contemporánea en la época del Otro que no existe, donde el cuerpo tiende a ser abandonado por las normas y es retomado, pasa a ser el asiento de invenciones que intentan responder a la pregunta

sobre qué hacer con su cuerpo. Asistimos, pues, y a veces sorprende, a esas invenciones de corporización que son los *piercing*, el *body art*, pero también lo que inflige al cuerpo la dictadura de la higiene”,¹⁰ la salud, etcétera. Eric Laurent, incluso, comenta de qué modo el lenguaje de la biología se ha apropiado de los cuerpos, se ha corporizado, podríamos decir, operando sobre los cuerpos, recortándolos, modificándolos.¹¹

Podríamos ubicar estas dos operaciones a partir de la relación entre necesidad, demanda y deseo. En la necesidad, se parte de una función del cuerpo que es sentida como falta; pasa por el significante, por “los desfiladeros del significante” por lo cual se pierde como necesidad deviniendo demanda de satisfacción de la necesidad, por un lado, y demanda de amor por el otro. Allí se produce un efecto de significantización. Pero a nivel del deseo encontramos un objeto, el objeto *a*, como un elemento corporal donde toma cuerpo, se corporiza la relación del sujeto con el Otro. El sujeto supone en el Otro ese objeto que le falta, que ha perdido pero que nunca tuvo, y eso como consecuencia de lo que el significante ha afectado, mutilado, al cuerpo. Eso nos remite de alguna manera a las operaciones de alienación y separación.

Justamente, es en “Posición del inconsciente” donde Lacan se preocupa muy especialmente de introducir la dimensión del cuerpo vivo, porque su significantización lo había llevado al extremo de sólo concebir al cuerpo como mortificado por el significante, como el San Sebastián del significante. En ese texto, solidario de *El seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* hay un interés en introducir lo vivo del cuerpo.

En la operación de alienación, el sujeto esté representado en el Otro por el S_1 y aparece allí solicitado por los efectos de sentido. El sujeto elige el sentido y a costa de representarse se pierde. En la separación, en cambio, no está representado en el Otro por el significante sino que se ubica por su falta, el *a*. El sujeto supone en el Otro ese objeto *a*.

Gracias a la histórica, se pudo observar que el cuerpo es del Otro, equivale al Otro y es susceptible de ser recubierto por la articulación significante, pero no todo el organismo puede reducirse a ese cuerpo significante, hay una parte, la pulsión, que no está incluida. Se trata de esos lugares privilegiados, elegidos por la libido, los puntos de fijación de los que se recortan los objetos *a*.

El organismo entra en la dialéctica del sujeto dividiéndose en un cuerpo significante, y un organismo que no se transforma en cuerpo y adquiere un estatuto de fuera-del-cuerpo, el objeto *a* como esa parte fuera del cuerpo en oposición con el cuerpo como conjunto del significante. A esta altura de su enseñanza el goce es un goce fragmentado en los pequeños objetos *a*.

Posteriormente, a la altura de los seminarios 17 y 18, el significante ya no es solamente pérdida de goce ni mortificación, sino que es también un medio de goce, un medio de producción de goce; al mismo tiempo que produce la pérdida, también permite la recuperación bajo la forma del plus de gozar.

Este es un punto sumamente importante como bisagra hacia la última enseñanza de Lacan en lo que se refiere al modo de pensar el goce, y por lo tanto el cuerpo.

La rata de Miller y la rata de Lacan

Miller, en *La experiencia de lo real...*, plantea que la referencia cartesiana le permite a Lacan introducir la vida/goce, la sustancia gozante, ya que Descartes, al reducir la materia a la extensión (recuerden la oposición entre *res extensa* y *res pensante*) excluye el goce del cuerpo, con lo cual el cuerpo es desconocido por Descartes; es más, es reducido a una maquinaria. Este desconocimiento del cuerpo que resulta de reducirlo a su extensión no solamente separa el cuerpo del goce sino que es la condición de las operaciones a las que sometemos al cuerpo. Tenemos la fragmentación corporal constitutiva, el cuerpo fragmentado del estadio del espejo que se constituye como unidad a partir de la imagen, pero también el despedazamiento operado por la operación quirúrgica y favorecido, como veremos, por la ingeniería genética. La relación con el cuerpo y su despedazamiento llegan en nuestro tiempo a su máxima extensión.

La perspectiva aristotélica, en cambio, acentúa la unidad del alma como forma del cuerpo, “la forma filosófica de nuestro imaginario del cuerpo”, fundamento de la biología, que está perimida. Espontáneamente, somos un poco aristotélicos cuando identificamos imaginariamente el cuerpo y el ser del viviente.

Con la rata de Miller, haré referencia a una experiencia que él cita en su seminario. Se trata de una rata que es introducida en cubículos donde hay una plataforma, que luego se le retira. Si se trata de una rata sin lesión física, busca la plataforma y al no encontrarla, se va hacia otros sectores. Pero si se realiza la experiencia con una rata con alguna alteración física,

“la rata a la que le falta algo respecto de la rata normal sigue buscando lo que no hay” (...) vemos así cómo “al introducir lesiones en lo viviente y en el cuerpo vivo, recuerda de algún modo el efecto subjetivo y producen un cuasi sujeto, un sujeto que conserva una relación de permanencia con el objeto perdido”.¹² Para que la pérdida pueda tomar el valor de castración es necesario otro orden de causalidad que se superponga al viviente: la significantización y la corporización

La rata de Lacan de *El seminario 20*, la rata en el laberinto, está sumergida en el saber del experimentador, que no tiene nada que ver con ese saber en tanto ser viviente, pues podríamos decir que la rata se aprende como cuerpo. Se le hace tener relación con un saber diferente al saber natural. Con ese saber que se le introduce se separa su ser y su cuerpo. Es decir que, mientras el animal identifica su ser y su cuerpo (la rata *es* su cuerpo), para los seres hablantes el cuerpo no depende del ser sino del tener. “El hombre tiene un cuerpo”. Y si tiene un cuerpo, podríamos agregar, puede hacer con él lo que le dé la gana.... O bien, puede no saber qué hacer con él, o no avenirse el goce de su cuerpo.

“Las ratas” nos permiten introducir entonces de qué modo la relación del ser hablante con su cuerpo, tal como ubicamos al principio, es una relación de tener. El cuerpo se tiene.

Para gozar se necesita tener un cuerpo

La última enseñanza de Lacan desde la cual podemos hacer esta afirmación implica una inversión. Es decir, si tenemos dos puertas de entrada al psicoanálisis, si entramos por el significante, el cuerpo va a ser imaginario y es un cuerpo mortificado. Hay un predominio de lo simbólico. Cuando la puerta de entrada es el goce, entonces el cuerpo pasa a ser pensado como cuerpo viviente y como sustancia gozante. Si lo que está en juego es un cuerpo vivo, pareciera entonces que Lacan define la vida bajo la forma del cuerpo. El goce es impensable sin el cuerpo. El cuerpo vivo es la condición del goce.

¿En qué interesa el concepto de vida? No interesa más que por su conexión con el goce y en la medida en que quizás debería ser calificada de real. Es la noción del goce ligado a la vida pero bajo la forma del cuerpo.

No se trata del cuerpo imaginario, del cuerpo de acuerdo con su forma, el cuerpo especular que dobla al organismo, ni del cuerpo simbólico como blasón. Es el cuerpo vivo afectado por el goce. Es decir que podríamos pensar que la vida no se reduce al cuerpo en su bella unidad.

Para Miller “hay una evidencia del cuerpo individual, del cuerpo en tanto Uno que es de orden imaginario: se impone la imagen”. En el animal, el ser del viviente es el individuo, pero en el caso del ser hablante, el ser del viviente no es el Uno del individuo sino que es la fragmentación del cuerpo. El ser hablante como tal, como sujeto del significante, no puede identificarse al cuerpo, no puede decir “soy mi cuerpo” de ahí su afección por la imagen. Hay una falla en poder identificar el ser y el cuerpo por ello la relación con el cuerpo es de un tener. Hay una disyunción entre el ser y el cuerpo. El ser pasa por el pensamiento y el cuerpo pasa por el tener.

En su seminario, *Piezas sueltas*, Miller llega a afirmar que el cuerpo es comparable a un montón de piezas sueltas. Pero no lo notamos porque permanecemos cautivados por su forma que nos impone la idea de su unidad.

Así, a partir de la equiparación de los tres registros, lo primordial es la consistencia del cuerpo y no el sistema del orden simbólico. El cuerpo adquiere un nuevo valor y la relación que cada uno establece con su cuerpo es de adoración en la medida en que experimenta su consistencia imaginaria.

Lacan en el *Seminario 23* plantea que “El amor propio es el principio de la imaginación. El *parlêtre* adora su cuerpo porque cree que lo tiene. En realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia – consistencia mental, por supuesto, porque su cuerpo a cada rato levanta campamento. (...) el cuerpo no se evapora, y, en este sentido, es consistente (...). Cosa que resulta antipática a la mentalidad, porque esta

creo tener un cuerpo para adorar. Esta es la raíz de lo imaginario. *Yo lo curo*, es decir, lo engordo, *luego, lo sudo*. A esto se reduce. Lo sexual miente allí por contarse demasiado. (...) lo único concreto que conocemos es siempre la adoración sexual, es decir, la equivocación, en otras palabras, el menosprecio...”.¹³ Pero además, la perspectiva borromea da cuenta de que el cuerpo funciona sin la menor información de su funcionamiento, es como una entidad aislada, por ello Lacan en “La Tercera” dice que el cuerpo nos es extraño, que tenemos miedo de nuestro cuerpo.

Desde la perspectiva borromea, entonces, el goce se añade entre el cuerpo y lo simbólico, los anuda. El goce no está en el cuerpo tomado como consistencia (articulada a su forma). Tampoco está en lo simbólico como agujero. El goce, dirá Lacan, es un parásito de lo real.

El cuerpo y sus acontecimientos: el síntoma

Hay un encuentro entre *lalengua* y el cuerpo, y de ese encuentro nacen marcas, marcas sobre el cuerpo. El *sinthoma* es la consistencia de esas marcas, por eso se puede decir que el síntoma es un acontecimiento del cuerpo. Dicho de otro modo, si el síntoma es una satisfacción de la pulsión y si el goce está condicionado por la vida bajo la forma del cuerpo, el cuerpo vivo es preponderante en el síntoma, considerado ya no como metáfora ni como formación del inconsciente.

En este punto podemos ubicar la diferencia entre el síntoma histérico como rechazo del cuerpo en la histeria, y la posición femenina pensada como la posibilidad de ser síntoma de otro cuerpo.

El síntoma histérico se organiza en torno al amor al padre y de la identificación al rasgo unario. Por ejemplo en Dora, el síntoma, la tos, figura la relación sexual entre su impotente padre y la Sra. K, abordado por la vía del significante *ein (un)vermögender Mann* – aunque sin perder de vista a la Dora chupeteadora – haciendo existir así la relación sexual. Por medio de su síntoma se opone a hacerse un cuerpo, se trata del rechazo del cuerpo. Pero además, tal como se desprende del ejemplo de Dora, la histérica se interesa por el síntoma del Otro. No intenta hacerse representar ante el Otro sino que en cierta medida se pone en lugar de ese Otro.

En cambio, para Lacan, la mujer, a diferencia de la histérica, está dispuesta a ser “síntoma de otro cuerpo”. Dice: “Así, individuos, que Aristóteles toma por cuerpos, pueden no ser nada más que síntomas, ellos mismos relativos a otros cuerpos. Una mujer, por ejemplo, ella es síntoma de otro cuerpo. Si no es el caso, resta síntoma llamado histérico [...] lo que no exige el cuerpo a cuerpo”.¹⁴

La histérica, con su cuerpo enfermo de la verdad, rechaza el cuerpo doblemente, ya sea para no obedecer el saber natural, ya sea en su rechazo del cuerpo del otro, tal como lo ilustra el clásico asco histérico. Y por supuesto, podemos encontrar ese rechazo del cuerpo no solamente bajo la forma del rechazo de otro cuerpo, sino también, y

fundamentalmente, como rechazo de lo que de su propio cuerpo podría presentarse como Otro: el goce femenino que podría hacerla Otra para sí misma.

Mientras que en la histérica la relación al goce fálico la fija más a su cuerpo como Uno en su goce, pero al mismo tiempo rechazado como un cuerpo extraño en las marcas, las horadaciones y los implantes que se le aplican, en la posición femenina es posible “romper la creencia en el Uno del cuerpo para preferir el goce como Otro”, y poder así inscribirse en una relación directa del cuerpo al goce Otro. “La identificación al síntoma puede permitir la conexión, la descentralización del sujeto hacia otro cuerpo, el del hombre, por ejemplo”.¹⁵

El síntoma es la investidura libidinal de la articulación significativa en el cuerpo, lo que implica un modo de gozar, tanto del cuerpo como de *lalengua*. Por ello implica un modo de gozar doble: es un modo de gozar del inconsciente y un modo de gozar del cuerpo del Otro, ya sea que involucre el cuerpo propio (con lo que comporta de alteridad) o el cuerpo del prójimo como medio para gozar del propio cuerpo.

¿Qué es ser síntoma del hombre, entonces? Será o bien soportar ser el modo de gozar del inconsciente para un hombre, o bien poder soportar ser el síntoma de otro cuerpo.

Esas marcas que deja *lalengua* en el cuerpo implican que pensemos la pulsión de un modo diferente. El trauma es el encuentro con *lalengua*, de modo tal que el acontecimiento traumático deja huellas en el *parlêtre*. Por eso, el traumatismo no remite al accidente sino a la contingencia que deja huellas de afecto que dan cuenta de la incidencia de *lalengua* en el cuerpo del ser hablante. El significativo, como se ha planteado anteriormente, produce efectos de sentido y efectos de goce, efectos de afecto; por ello deja huellas, perturba.

Miller va a ubicar que “la relación sexual es el acontecimiento lacaniano en el sentido del trauma, ese que deja huellas en cada uno en el cuerpo, huellas que son síntoma y afecto”.¹⁶ Es la marca en el cuerpo de lo más intolerable: que el fin interno de la pulsión no es más que la modificación del cuerpo experimentada como satisfacción, por eso Lacan define al amor como el encuentro con todo lo que marca en cada uno, en su cuerpo, la huella de su exilio de la relación sexual.

Tenemos la consistencia imaginaria del cuerpo pero es insuficiente, por eso está el amor, elegir otro cuerpo. El amor se relaciona con la insuficiencia de la consistencia del cuerpo. *LOM* (equívoco homofónico por *l’homme*, el hombre en francés) tiene un cuerpo y habla con su cuerpo a través de las marcas, de las huellas de su encuentro con *lalengua* que son marcas pulsionales.

-
- ¹ Lacan, J., *El seminario, libro 20, Aun*, Paidós, Bs. As., 1992 p. 32.
- ² Lacan, J., “La tercera”, *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Bs. As., 1988, p. 91
- ³ Lacan, J., *El seminario libro 23 El sinthoma*, Paidós, Bs. As., 2010, p. 64.
- ⁴ Miller, J.-A., *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*, Paidós, Bs.As., 2003, p. 319.
- ⁵ Lacan, J., “La tercera”, *Intervenciones y textos 2, op. cit.*, p. 105.
- ⁶ Miller, J.-A., *La experiencia de lo real..., op. cit.*, p. 329.
- ⁷ Lacan, J., “El estadio del espejo como formados del yo (*je*)”, *Escritos 1*, Sigloveintiuno, Bs. As., 1986, p. 89.
- ⁸ Lacan, J., “La agresividad en psicoanálisis”, *Escritos 1*, Sigloveintiuno, Bs. As., 1986, p. 106.
- ⁹ Lacan, J., “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis”, *Escritos 2*, Sigloveintiuno, Bs. As., 1986, pp.559-50.
- ¹⁰ Miller, J.-A., *La experiencia de lo real..., op. cit.*, pp- 398-99.
- ¹¹ Laurent, E., “Hablar con el propio síntoma, hablar con el propio cuerpo”, en www.enapol.com
- ¹² Miller, J.-A., *La experiencia de lo real..., op. cit.*, p. 209.
- ¹³ Lacan, J., *El seminario libro 23 EL sinthoma, op.cit.*, p. 64.
- ¹⁴ Lacan, J., “Joyce el síntoma” II, *Uno por uno*, 45, Revista Mundial del Psicoanálisis, EOLIA – Paidós, Primavera 97, p. 13.
- ¹⁵ Lauren, E., “Dos aspectos de la torsión entre síntoma e institución”, *Los usos del psicoanálisis*, Primer Encuentro Americano del Campo Freudiano, Paidós, Bs. As., 2003, pág. 118.
- ¹⁶ Miller, J.-A., *La experiencia de lo real..., op. cit.*, p. 364.