

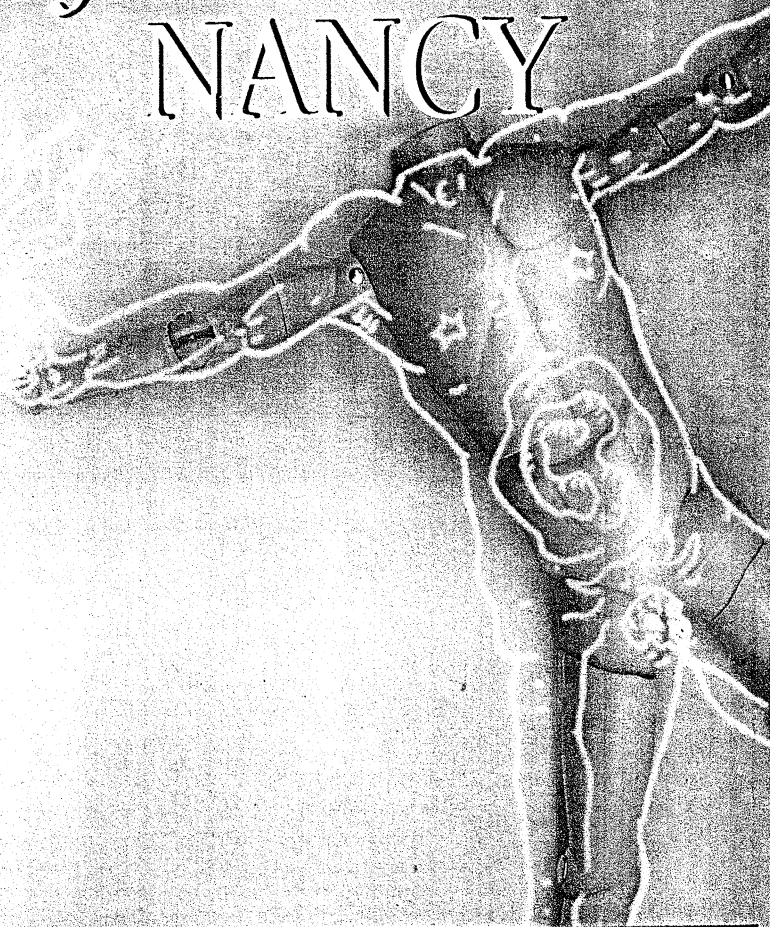
JEAN-LUC NANCY

Corpus

JEAN-LUC NANCY

Corpus

ARENA Libr



Jean-Luc Nancy

CORPUS

Traducción de PATRICIO BULNES

ARENA LIBROS

Título original:
Corpus

© Éditions Métaillié, París, 2000
© ARENA LIBROS S.L. 2003
C/ NOVICIADO, 10, 2º C
28015 - MADRID
TEL: 91 532 46 02 - TEL./FAX: 91 522 80 95
E-mail: arena@cgtrabajosocial.es

MAQUETACIÓN Y PORTADA: EDUARDO ESTRADA.
ISBN: 84-95897-09-1

DEPÓSITO LEGAL: M-9818-2003

IMPRESO EN GRÁFICAS PEDRAZA
TELS. 91 542 38 17 / 91 559 01 20
PZA. DE LOS MOSTENSES, 1 - BAJO
28015 MADRID

La edición de esta obra se beneficia del apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Exteriores y del Servicio de Cooperación y de Acción Cultural de la Embajada de Francia en España, en el marco del programa de Participación en la Publicación (P.A.P. «García Lorca»)

ÍNDICE:

CORPUS	7
EXTRAÑOS CUERPOS EXTRAÑOS	9
ESCRÍBASE EL CUERPO	11
SIN FALO Y ACÉFALO	14
ESCRÍBASE AL CUERPO	17
PSYCHE IST AUSGEDEHNT	20
EGO	23
ALTER	25
EXPOSICIÓN	28
PENSAMIENTO	31
VIENE EL MUNDO DE LOS CUERPOS	33
AREALIDAD	35
¿MISTERIO?	36
JUSTA CLARIDAD	39
CITA	41
CORPUS: OTRO PUNTO DE PARTIDA	42
ENTRADAS	45
CUERPO GLORIOSO	49
ENCARNACIÓN	51
CUERPO SIGNIFICANTE	54
AGUJERO NEGRO	57
UNA LLAGA	60
CORPUS, ANATOMÍA	63

LO QUE, DE UNA ESCRITURA, NO ES PARA LEER	66
TÉCHNE DE LOS CUERPOS	68
PESAJE	72
ÍNFIMO GASTO DE ALGUNOS GRAMOS	75
LA INMUNDICIA	79
TRABAJO, CAPITAL	84
OTRA CITA	85
UN CUERPO ES LO IN-FINITO DE UN PENSAMIENTO	86
CORPUS: CÓRTEX	89
CUERPO DE GOZO	90
CORPUS	91
DEL ALMA	93

Una pequeña parte de Corpus, en una versión muy diferente, constituyó en primer lugar una conferencia en el coloquio «Bodies, Technologies» de la International association for Comparative Literature of California at Irvine, en abril de 1990. Traducido por Claudine Sartillot, Avitall Ronell y Brian Holmes, ese texto apareció en inglés en las actas del coloquio. Está recogido además en Jean-Luc Nancy, The birth to presence, Stanford University Press, 1992.

CORPUS

Hoc est enim corpus meum: provenimos de una cultura en la cual esta frase ritual habrá sido pronunciada incansablemente por millones de oficiantes de millones de cultos. En esta cultura, todos, sean o no cristianos, la (re)conocen. Entre los cristianos, unos le dan valor de consagración real —el *corpo* de Dios esta *ahí*—, otros de símbolo, donde comulgan aquellos que forman *corpo* en Dios. Es entre nosotros la repetición más visible de un paganismo obstinado o sublimado: pan y vino, otros cuerpos de otros dioses, misterios de la certidumbre sensible. Quizás, en el espacio de nuestras frases, ella sea *la* repetición por antonomasia, hasta la obsesión y hasta hacer que «éste es mi cuerpo» se preste al mismo tiempo para una multitud de chanzas.

Éste es nuestro *Om mani padme...*, nuestro *Allah ill'allah...*, nuestro *Schema Israël...* Pero la desviación de nuestra fórmula mide al mismo tiempo nuestra diferencia más propia: estamos obsesionados con mostrar un *éste* y convencer (nos) de que este *éste*, aquí, *es* lo que no se puede ni ver ni tocar, ni aquí ni en ninguna parte — y que *éste* no está *ahí* de cualquier manera, sino *como su cuerpo*. El cuerpo de *eso* (Dios, absoluto, como se quiera) y que *eso tiene un cuerpo* o que *eso es un cuerpo* (y por tanto se puede pensar, que *eso es el cuerpo*, absolutamente), he ahí nuestra obsesión. El *éste* hecho presente de lo

Ausente por antonomasia: sin tregua lo habremos llamado, convocado, consagrado, inspeccionado, captado, querido, absolutamente querido. Habremos querido la seguridad, la certidumbre sin mezcla de un *HE AQUÍ*: *he aquí*, sin más, absolutamente, he aquí, aquí, éste, *la misma cosa*.

Hoc est enim... desafía, calma todas nuestras dudas sobre las apariencias y da a lo real el verdadero último toque de su Idea pura: su realidad, su existencia. Nunca se acabarán de modular las variantes de esta frase (al azar: *ego sum*, el desnudo en pintura, el *Contrato social*, la locura de Nietzsche, los *Ensayos*, el *Pesa-nervios*, «Madame Bovary soy yo», la cabeza de Luis XVI, las planchas de Vesalio o de Leonardo, la voz —de castrado, de soprano, etc.—, el junco pensante, la histérica, en verdad toda la textura de la que estamos tejidos...). *Hoc est enim...* puede generar el *corpus* entero de una Enciclopedia General de las Ciencias, de las Artes y de los Pensamientos de Occidente.

El *cuero*: así es como lo hemos inventado. ¿Quién más en el mundo lo conoce?

Pero, por supuesto, se adivina la formidable angustia: «he aquí» no es, pues, seguro, hay que asegurarlo. No consta que *la cosa misma* pueda estar ahí. *Ahí*, donde nosotros estamos, tal vez no sea nunca otra cosa que reflejo, sombras flotantes. Hay que insistir: «hoc est enim, yo os lo digo, *en verdad*, y yo os lo digo: ¿quién podría estar más cierto de mi presencia *en carne y en sangre*? Así, esta certidumbre será la vuestra, con ese cuerpo que os habéis incorporado.» Pero con ello no se acaba la angustia: ¿qué es *éste*, quién es el cuerpo? Éste que os muestro, ¿pero *todo* «éste»? ¿todo lo indeterminado del «éste» y de los «éste»? ¿*Todo eso*? Tan pronto es tocada, la certidumbre sensible vira hacia el caos, hacia la tempestad y todos los sentidos se trastornan.

Cuerpo es la certidumbre confundida, hecha astillas. Nada más propio, nada más ajeno a nuestro viejo mundo.

Cuerpo propio, cuerpo extraño: es el cuerpo *propio* el que muestra, ofrece al tacto, da de comer *hoc est enim*. El cuerpo propio, o la Pro-

piedad misma, el Ser-de-Suyo *en cuerpo*. Pero al instante, siempre, es un cuerpo extraño el que se muestra, monstruo imposible de tragar. De ahí no se sale, estorbado por la vasta amalgama de imágenes que van de un Cristo embebido en su pan ácimo hasta un Cristo extirpándose un Sagrado Corazón palpitante, sanguinolento. Éste, éste... *éste* es siempre demasiado, o no lo bastante, para ser *eso*.

Y todos los pensamientos del «cuerpo propio», laboriosos esfuerzos por reapropiarse lo que se tenía por deplorablemente «objetivado» o «reificado». Todos estos pensamientos del cuerpo propio son otras tantas contorsiones que sólo desembocan en la expulsión de eso que se deseaba.

La angustia, el deseo de ver, de tocar y comer el cuerpo de Dios, de *ser* ese cuerpo y de *no ser sino eso* constituyen el principio de (sin)razón de Occidente. Por esto, el cuerpo, cuerpo, *jamás tuvo ahí lugar, y menos que nunca cuando ahí se lo nombra y se lo convoca*. El cuerpo para nosotros es siempre sacrificado: hostia.

Si hoc est enim corpus meum dice algo, es fuera de habla, no es dicho, está escrito — a cuerpo descubierto.

EXTRAÑOS CUERPOS EXTRAÑOS

¿Quién más en el mundo conoce algo como «el cuerpo»? Es el producto más tardío, el más largamente decantado, refinado, desmontado y vuelto a montar de nuestra vieja cultura. Si Occidente es una caída, como pretende su nombre, el cuerpo es el último peso, la punta extrema del peso que se vuelca en esta caída. El cuerpo *es* la gravedad. Las leyes de la gravitación conciernen a los *cuerpos* en el espacio. Pero ante todo el cuerpo pesa en sí mismo: en sí mismo ha descendido bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga. Es decir, con su espesor de muro de prisión, o con su masa de tierra amontonada en

la tumba, o bien con la pringosa rigidez de ropa usada, y para acabar, con su peso específico de agua y de hueso — pero siempre, ante todo, a cargo de su caída, venido del éter, caballo negro, bestia de carga.

Arrojado de muy alto, por el Altísimo en persona, en la falsedad de los sentidos, en la malignidad del pecado. Cuerpo indefectiblemente *desastroso*: eclipse y caída fría de los cuerpos celestes. ¿No nos habremos inventado el cielo con el solo fin de hacer que los cuerpos decaigan?

Sobre todo no creamos haber acabado con ello. Hemos dejado de hablar de pecado, tenemos cuerpos a salvo, cuerpos de salud, de deporte, de placer. Pero quién no es capaz de ver que con ello el desastre se agrava, pues el cuerpo está cada vez más sumido, más abajo y su caída es cada vez más inminente, cada vez más angustiada. «El cuerpo» es nuestra angustia puesta al desnudo.

Sí, ¿qué civilización ha podido inventar eso? El cuerpo tan *desnudo*, el cuerpo en fin...

Extraños cuerpos extraños, dotados de Ying y de Yang, de un Tercer Ojo, de Campos de Cinabrio y del Océano de Soplos, cuerpos con incisiones, cincelados, marcados, tallados a modo de microcosmos o de constelaciones: ignorantes del desastre. Extraños cuerpos extraños, eximidos del peso de su desnudez y abocados a concentrarse en sí mismos, bajo sus pieles saturadas de signos, hasta la retracción de todos los sentidos en un sentido insensible y blanco, cuerpos liberados en vida, remates puros de una luz propia eyaculada.

Ciertamente, ninguna de *sus* palabras nos habla de *nuestro* cuerpo. El cuerpo de los blancos, el cuerpo que *ellos* encuentran pálido, siempre a punto de propagarse, en lugar de recogerse, sin marca alguna, ni cortadura, ni incrustación — este cuerpo les es más ajeno que una cosa extraña. A lo más una *cosa*...

Nosotros no hemos desnudado el cuerpo: lo hemos inventado, y él es la desnudez, y no hay otra, y lo que ella es, es ser *más extraña* que todos los extraños cuerpos extraños.

Que «el cuerpo» nombre al Extraño, absolutamente, tal es el pensamiento que hemos llevado a buen fin. Lo digo sin ironía, no rebajo a Occidente. Temo más bien no estimar debidamente lo extremo de este pensamiento, su fuerza de extracción, y el que haya que atravesarlo. Sobre todo, no hacer como si no hubiese tenido lugar, como si el cuerpo desnudo y pálido de Dios, del Extraño, no estuviese para largo tiempo arrojado al través de la escena.

(Que no se pregunte, en todo caso, por qué el cuerpo suscita tanto odio.)

(Que no se pregunte por qué es una palabra afectada, estrecha, mezquina, distante, delicada — pero también repugnante, grasienta, turbia, obscena, pornoscópica.)

(Se nos ocurre que, a esta palabra, sólo se la salva con bellos dibujos de geometría de tres o de n dimensiones, con elegantes axonometrías: pero entonces todo flota suspendido en el aire, y el cuerpo *debe* tocar tierra.)

ESCRÍBASE EL CUERPO

Que se escriba, no *del* cuerpo, sino el cuerpo mismo. No la corporeidad, sino el cuerpo. No los signos, las imágenes, las cifras del cuerpo, sino solamente el cuerpo. Eso fue, y sin duda ya no lo es, un programa de la modernidad.

Por lo demás no se trata sino de ser *resueltamente moderno*, y no hay programa, sino necesidad, urgencia. El motivo, basta con encender la televisión para que lo haya cada día: hay una cuarta parte o un tercio del mundo donde muy pocos cuerpos circulan (aunque sí carnes, pieles, rostros, músculos — los cuerpos están más o menos escondidos: hospitales, cementerios, fábricas, camas a veces), y en el resto del mundo, no hay más que eso, cuerpos cada vez más numerosos, el cuerpo siempre multiplicado (a

menudo hambriento, derribado, asesinado, inquieto, y a veces riente, danzarín).

Incluso de esta manera, el cuerpo ocupa el límite, el extremo: nos viene de lo más lejos, el horizonte es su multitud que viene.

Escribir: tocar el extremo. ¿Cómo entonces tocar el cuerpo, en lugar de significarlo o de hacerlo significar? Uno está tentado de responder con prisa que o bien eso es imposible, que el cuerpo es lo ininscriptible, o bien que se trata de remedar o de amoldar el cuerpo a la misma escritura (bailar, sangrar...). Respuestas sin duda inevitables — sin embargo, rápidas, convenidas, insuficientes: una y otra hablan en el fondo de *significar* el cuerpo, directa o indirectamente, como ausencia o como presencia. Escribir no es significar. Se ha preguntado: ¿cómo tocar el cuerpo? Puede que no sea posible responder a este «cómo», como si de una pregunta técnica se tratara. Pero lo que hay que decir es que eso —tocar el cuerpo, tocarlo, *tocar* en fin— ocurre todo el tiempo en la escritura.

Puede que eso no ocurra exactamente *en* la escritura, si ésta tiene un «dentro». Pero a orillas, al límite, en la punta, en el extremo de escritura, *no ocurre sino eso*. Ahora bien, la escritura tiene su lugar sobre el límite. No le ocurre, pues, otra cosa a la escritura, si algo le ocurre, que *tocar*. Más precisamente: tocar el cuerpo (o más bien, tal o cual cuerpo singular) *con lo incorporal* del «sentido». Y, en consecuencia, *hacer que lo incorporal conmueva tocando de cerca*, o hacer del *sentido* un toque.

(Ni siquiera intentaré defenderme de estar haciendo el elogio de una dudosa «literatura conmovedora». Y aunque sé distinguir la escritura del agua de rosas, *no sé de escritura que no toque*. O bien, no es escritura, sino informe, exposición o como se quiera llamar. Escribir toca el cuerpo, por esencia.)

Pero no se trata en absoluto de traficar con los límites y de evocar no se sabe qué marcas que vendrían a inscribirse sobre los cuerpos, o qué improbables cuerpos que vendrían a trenzarse con las letras.

La escritura toca los cuerpos *según el límite absoluto* que separa el sentido de la una, de la piel y de los nervios del otro. Nada *transita* y es eso lo que toca. (Detesto la historia kafkiana de *La colonia penitenciaria*, falsa, fácil y grandilocuente de cabo a rabo.)

Los «cuerpos escritos» —incisos, grabados, tatuados, cicatrizados— son cuerpos preciosos, preservados, reservados como los códigos cuyos engramas gloriosos son: pero en fin no es el cuerpo moderno, no es ese cuerpo que nosotros hemos arrojado, ahí, delante de nosotros, y que viene a nosotros, desnudo, solamente desnudo y de antemano *excrito* de toda escritura.

La *excripción* de nuestro cuerpo, he ahí por donde primeramente hay que pasar. Su inscripción-afuera, su puesta *fuera de texto* como el movimiento más *propio* de su texto: el texto *mismo* abandonado, dejado sobre su límite. No es una «caída», eso ya no tiene ni alto ni bajo, el cuerpo no está caído, sino completamente al límite, en el borde externo, extremo y sin que nada haga de cierre. Yo diría: el anillo de las circuncisiones se ha roto. No hay más que una línea infinita, el trazo de la misma escritura escrita, que proseguirá infinitamente quebrada, repartida a través de la multitud de los cuerpos, línea divisoria de todos sus lugares: puntos de tangencia, toques, intersecciones, dislocaciones.

Ignoramos qué «escrituras» o qué «excripciones» se preparan a venir de tales lugares. Qué diagramas, qué retículas, qué injertos topológicos, qué geografías de multitudes.

Llega el momento en efecto de escribir y de pensar este cuerpo en el alejamiento infinito que lo hace *nuestro*, que nos lo hace venir de más lejos que todos nuestros pensamientos: el cuerpo expuesto de la *población* del mundo.

(De ahí esta necesidad que por el momento nos resulta completamente indescifrable: *este cuerpo exige una escritura, un pensamiento popular.*)

SIN FALO Y ACÉFALO

Platón pretende que un discurso tenga el cuerpo bien formado de un gran animal, con cabeza, vientre y cola. Por ello nosotros, buenos y viejos platónicos, sabemos y no sabemos lo que es un discurso *sin cola ni cabeza*, sin falo y acéfalo. Sabemos: es el sin-sentido. Pero no sabemos: no sabemos qué hacer con el «sin-sentido», no conseguimos ver más allá del extremo del sentido.

Siempre le hacemos señas al sentido: más allá, perdemos pie (Platón nos abandona, ¡Dios nos asista!).

«El cuerpo» es donde se pierde pie. «Sin-sentido» no quiere decir aquí algo parecido al absurdo, ni tampoco el sentido a la inversa, o contorsionado como se quiera (no es en Lewis Carroll donde se tocarán los cuerpos). Pero esto quiere decir: no hay sentido, o incluso, *sentido*, sí, pero al que está absolutamente excluido acercarse bajo ninguna figura de «sentido». Sentido que tiene sentido allí donde es, para el sentido, límite. Sentido mudo, cerrado, autístico: pero precisamente no hay *autós*, tampoco «sí mismo». El autismo sin *autós* del cuerpo, lo que lo hace infinitamente menos que un «sujeto», pero también infinitamente otra cosa, arrojado, *yecto*, no «sub-yecto», pero tan duro, tan intenso, tan inevitable, tan singular como un sujeto.

Ni cola, ni cabeza, pues, ya que nada hace de soporte ni de sustancia para esta materia. Digo «sin falo y acéfalo», no digo «anuro» que vale para los batracios. Cuerpo impotente e ininteligente. Sus posibles están en otra parte, sus fuerzas, sus pensamientos.

Pero «impotente» e «ininteligente» son aquí palabras impotentes e ininteligentes. El cuerpo no es ni estúpido, ni impotente. Le convienen otras categorías de fuerza y de pensamiento.

¿Qué serían las fuerzas, los pensamientos, que se deberían antes que nada a ese ser-arrojado-ahí que *es* el cuerpo? ¿Ese ser-abandonado, esparcido y encerrado en el límite del «ahí», del «aquí-ahora» y del «éste»? ¿Cuáles son las fuerzas, cuáles los pensamientos del *hoc est*

enim? No hay ahí ni acción, ni pasión, ni concepto, ni intuición. ¿Qué fuerzas y qué pensamientos —qué fuerzas-pensamientos, quizás— *expresarían* la extrañeza tan familiar de este ser-ahí, de este ser-eso?

Se dirá que para responder es preciso abandonar lo antes posible la página de escritura y el discurso, que los cuerpos jamás tendrán su lugar ahí. Pero de este modo uno se equivocaría. Lo que se llama «escritura» y lo que se llama «ontología» sólo tienen que ver con esto: con la colocación de lo que se queda, aquí, sin sitio. Artaud podría gritarnos que no debíamos estar aquí, sino retorciéndonos en el suplicio, sobre las hogueras: respondo que no es muy diferente de esforzarse por deslindar, en el presente y en el lleno del discurso y del espacio que ocupamos, el sitio, la abertura de los cuerpos.

Los cuerpos no son de lo «pleno», del espacio lleno (el espacio está por doquier lleno): son el espacio *abierto*, es decir, el espacio en un sentido propiamente *espacioso* más que espacial, o lo que se puede todavía llamar el *lugar*. Los cuerpos son lugares de existencia, y no hay existencia sin lugar, sin *ahí*, sin un «aquí», «he aquí», para el *éste*. El cuerpo-lugar no es ni lleno, ni vacío, no tiene ni fuera, ni dentro, como tampoco tiene partes, totalidad, funciones, o finalidad. Sin falo y acéfalo en todos los sentidos, si se puede decir. Es, eso sí, una piel diversamente plegada, replegada, desplegada, multiplicada, invaginada, exogastrulada, orificiada, evasiva, invasiva, tersa, relajada, excitada, confundida, ligada, desligada. Bajo estos modos y bajo mil otros (aquí no hay «formas *a priori* de la intuición», ni «tabla de las categorías»: lo trascendental está en la indefinida modificación y modulación espaciosa de la piel), el cuerpo *da lugar* a la existencia.

Y, muy precisamente, da lugar a que la existencia tenga por esencia no tener esencia. Por eso es por lo que *la ontología del cuerpo* es la ontología misma: ahí el ser no es nada previo o subyacente al fenómeno. El cuerpo *es* el ser de la existencia. ¿Cómo mejor tomarse la muerte en serio? Pero también: cómo decir que la existencia no es «para»

la muerte, sino que la «muerte» es su cuerpo, lo que es bien diferente. No hay «*la muerte*» como una esencia a la que estuviésemos abocados: hay el cuerpo, el espaciamento mortal del cuerpo, que inscribe que la existencia no tiene esencia (ni siquiera «*la muerte*»), sino que solamente existe.

Toda su vida, el cuerpo es también un cuerpo muerto, el cuerpo de un muerto, de ese muerto que soy mientras vivo. Muerto o vivo, ni muerto, ni vivo, *soy* la abertura, la tumba o la boca, la una en la otra.

El cuerpo ontológico no está pensado aún.

La ontología no está pensada aún, en tanto que fundamentalmente es ontología del cuerpo = del lugar de existencia o de *la existencia local*.

(«Local» no hay que tomarlo aquí en el sentido de la heredad, de la provincia o del coto reservado. Sí en el sentido pictórico del *color local*: la vibración, la intensidad singular —ella misma cambiante, móvil, múltiple— de un acontecimiento de piel, o de una piel como lugar de acontecimiento de existencia.)

(Se puede añadir esto: la pintura es el arte de los cuerpos, porque ella sólo conoce la piel, es piel de una parte a otra. Y otro nombre para el color local es la *carnación*. La carnación es el gran desafío arrojado por esos millones de cuerpos de la pintura: no la *encarnación*, donde el cuerpo está henchido de Espíritu, sino la simple carnación como el latido, color, frecuencia y matiz, de un lugar, de un acontecimiento de existencia. Así Diderot decía envidiar al pintor capaz de acercar con colores lo que él, el escritor, no podía acercar: el placer de una mujer.)

Pero puede ser que esta ontología no sea exactamente para pensar. O bien: *¿a qué se llama pensar si pensar es pensar los cuerpos?* ¿Qué relación, por ejemplo, de este pensamiento con la pintura? ¿Y con el tacto? ¿Y con el gozo (y el sufrimiento)?

Quizás el «cuerpo ontológico» sólo sea para pensar allí donde el pensamiento *toca* la dura extrañeza, la exterioridad no pensante y no pensable de este *cuerpo*. Pero sólo un tacto semejante, o un toque semejante, es la condición de un verdadero pensamiento.

Lo que tiene cola y cabeza no depende del lugar, sino de su *sitio de colocación*: cola y cabeza están colocados a lo largo de un *sentido*, y el conjunto mismo constituye una colocación de sentido, y todos los puestos están comprendidos en la gran cabeza-a-cola del Animal Universal. Pero lo sin-cola-ni-cabeza no entra en esta organización ni en este espesor compacto. *Los cuerpos no tienen lugar, ni en el discurso, ni en la materia*. No habitan ni «el espíritu» ni «el cuerpo». Tienen lugar al límite, *en tanto que límite*: límite — borde externo, fractura e intersección del extraño en el continuo del sentido, en el continuo de la materia. Abertura, *discreción*.

Cola y cabeza, para terminar, lo *son* igualmente: son *la discreción misma de los sitios de colocación del sentido, de los momentos del organismo, de los elementos de la materia*. Un cuerpo es el lugar que abre, que separa, que espacia falo y céfalo: *dándoles lugar* a hacer acontecimiento (gozar, sufrir, pensar, nacer, morir, hacer sexo, reír, estornudar, temblar, llorar, olvidar...).

ESCRÍBASE AL CUERPO

De esta manera la ontología se revela como escritura. «Escritura» quiere decir: no la mostración, ni la demostración, de una significación, sino un gesto para *tocar* el *sentido*. Un tocar, un tacto que es como un dirigirse a. Quien escribe no toca a la manera de la captura, del agarrar de la mano (del *begreifen* = capturar, apoderarse de, que es la palabra alemana para «concebir»), sino que toca al modo del dirigirse, del enviarse *al* toque de un afuera, de algo que se hurta, se aparta, se espacia. Su mismo toque, y que es justamente *su* toque,

viene a serle en un principio retirado, espaciado, apartado. Él *es*: que advenga el contacto extraño, el extraño sigue siendo extraño en el contacto (permaneciendo *en* el contacto extraño *al* contacto: es todo el asunto del tacto, del toque de los cuerpos).

Escribir se dirige así. Escribir es el pensamiento dirigido, enviado al cuerpo, es decir, a lo que lo separa, a lo que lo hace extraño.

Eso no es todo. Ya que *desde mi cuerpo* estoy dirigido *a* mi cuerpo — o bien, desde los cuerpos, el «yo» de escritura es enviado a los cuerpos. Desde mi cuerpo *yo tengo* mi cuerpo como extraño para mí, expropiado. El cuerpo es el extraño «allá lejos» (es el lugar de todo extraño) *puesto que está aquí*. Aquí, en el «allá» del aquí, el cuerpo abre, corta, separa el «allá» *lejos*.

La escritura se dirige (a nosotros se dirige) de ahí hacia allá lejos en el aquí mismo. Es justamente lo que está escrito en *hoc est enim*: si no es la transubstanciación (es decir, la encarnación generalizada, la inmanencia de la trascendencia absolutamente mediatizada), es por el contrario esa separación de las sustancias o de los sujetos, que sólo les deja sus oportunidades singulares, ni inmanentes, ni trascendentes, sino en la dimensión, o en el gesto, del dirigirse, del espaciamiento. Como los cuerpos de los amantes: no se abandonan a la transubstanciación, se tocan, renuevan infinitamente su espaciamiento, se separan, se dirigen el uno (a) el otro.

(«Escritura» sigue siendo una palabra engañosa. Lo que se dirige de esta manera al cuerpo-de fuera *se escribe*, como yo intento escribirlo, directamente fuera, o como ese fuera.)

«Ontología del cuerpo» = excripción del ser. Existencia dirigida al afuera (*ahí* no hay dirección, tampoco destinación; y sin embargo (¿pero cómo?) hay destinatario: yo, tú, nosotros, los cuerpos en fin). Ex-istencia: los cuerpos son el existir, el acto mismo de la ex-istencia, *el ser*.

Escribid a los cuerpos (¿qué otra cosa hace el escritor?): eso será

enviado al ser, o mejor aún, el ser enviándose (¿qué otra cosa piensa el pensamiento?).

Desde los cuerpos, nosotros tenemos los cuerpos como nuestros extraños. Nada que ver con dualismos, monismos o fenomenologías del cuerpo. El cuerpo no es ni substancia, ni fenómeno, ni carne, ni significación. Sólo el ser-excrito.

(Si escribo, creo efectos de sentido —coloco cabeza, vientre y cola— y me separo por tanto de los cuerpos. *Pero justamente*: hace falta eso, hace falta una medida infinita, siempre renovada de esta separación. La excripción pasa por la escritura — y ciertamente no por los éxtasis de la carne o del sentido. Hace falta, pues, escribir desde ese cuerpo que nosotros no tenemos y que tampoco somos: pero donde el ser es excrito. — Cuando escribo, esta mano ajena ya se ha deslizado en mi mano que escribe.)

De ahí que no sea posible escribir «al» cuerpo, o escribir «el» cuerpo, sin rupturas, cambios de parecer, discontinuidades (discreción), ni tampoco sin inconsecuencias, contradicciones, desviaciones dentro del discurso mismo. Hace falta meterse por entre este «sujeto» y este «asunto», al que la palabra *cuerpo*, por sí sola, impone una dureza seca, nerviosa, que hace restallar las frases donde se la emplea.

Quizás *cuerpo* es la palabra sin empleo por antonomasia. Quizás es, de todo lenguaje, la palabra *de más*.

Pero este «de más», al mismo tiempo, no es nada. No se hace notar por un desencadenamiento de aullidos o cánticos de ultra-lengua, ni por abismos de silencio. No: *cuerpo* excede el lenguaje en nada, en «tres veces nada», una palabra como cualquier otra, completamente en su sitio (e incluso, en muchos sitios posibles), formando tan sólo un ínfimo bulto, una excrecencia minúscula pero nunca reabsorbida.

Con esta excrecencia hay la siempre posible inminencia de una fractura, y de un derramamiento de la sola *palabra* fuera de las venas del sentido donde circulaba con las demás. *Cuerpo* como una punta

de hueso, como un guijarro, un tono grave, una pedrada que cae del cielo.

Algo llama, pues, al fragmento, aquí más que en cualquier otra parte. De hecho, la fragmentación de la escritura, desde que tiene lugar y ahí donde tiene lugar (ya sea siempre y por todas partes o bien bajo la exigencia de un «género»), responde a una instancia repetida de los cuerpos en —contra— la escritura. Una intersección, una interrupción, *esta fractura de todo lenguaje donde el lenguaje toca el sentido*.

PSYCHE IST AUSGEDEHNT

La palabra más fascinante y quizás (lo digo sin forzar) la más decisiva de Freud está en esta nota póstuma: «*Psyche ist ausgedehnt : weiss nichts davon*». «La psique es extensa: no sabe nada de ello». Es decir que la «psique» es *cuerpo* y que precisamente es esto lo que se le escapa, y por tanto (se puede pensar) que lo escapado o el escape la constituyen en tanto que «psique» y en la dimensión de un no-(poder/querer)-saber-se.

El cuerpo, o los cuerpos, eso mismo es lo que se trata de tocar por el pensamiento: cuerpos de «psique», ser-extenso y fuera-de-sí de la presencia-en-el-mundo. Nacimiento: espaciamiento, salida de la puntualidad, extensión por redes en ectopías múltiples (no solamente el seno), fuera/dentro, fort/da, geografía del *ello*, sin mapa ni territorio, zonas (el placer tiene lugar *por lugares*). No es un azar que la *tópica* haya obsesionado a Freud: el «inconsciente» es el ser-extenso de Psique, lo que siguiendo a Lacan algunos llaman *sujeto*, lo singular de un *color local* o de una *carnación*.

No es por ello menos sorprendente que cierto discurso del psicoanálisis parezca obstinarse, renegando de su objeto, en hacer el cuerpo «significante», en lugar de desenmascarar la significación como lo

que en todas partes le hace sombra a los espaciamentos de los cuerpos. Este análisis «ectopiza» (o «utopiza») el cuerpo *fuera-de-lugar*: lo volatiliza y lo subordina a lo incorporal del sentido. De este modo, al parecer, la histeria es instituida como ejemplar: un cuerpo saturado de significación. Y por tanto más cuerpo... Quisiera por el contrario ver en la histeria un completo parasitismo de lo incorporal del sentido por parte del cuerpo, hasta hacer enmudecer lo incorporal, para exhibir en su lugar un pedazo, una zona de *a-significancia*. (Porque, finalmente, habría que saber si el histérico se dedica, primero, a la traducción, a la interpretación, o bien al contrario, y en lo más profundo, a un tenaz bloqueo de la transmisión del sentido. Discurso encarnado o cuerpo bloqueante: ¿quién no ve que sin cuerpo bloqueante ya ni siquiera hay histeria?)

El cuerpo histérico es ejemplar en cuanto que afirma, sobre un límite insostenible, una *pura* concentración en sí, un puro estar-con-sigo de su extensión, que reniega y que catatoniza su extensión, su espaciamento. Cuerpo que no puede aflojarse, abrirse. Sujeto, sustancia absoluta, absolutamente *a-significante*. Este límite expone la verdad del cuerpo, bajo la forma de su implosión. (Pero quizás, en desquite, lo que se abre en lugar de concentrarse, en el sufrimiento o en el goce, lo que *da lugar* a traspasar el límite, y no a su endurecimiento, ¿no pertenecerá eso acaso a *la histeria gozosa*, y al cuerpo mismo del sentido?)

No hay primero la significación, la traducción, la interpretación: hay este *límite*, este borde, este contorno, este extremo, este plano de exposición, este color-sujeto local, que puede simultáneamente contraerse, concentrarse, tender a la inextensión de un punto, de un centro-de-sí y distenderse, extenderse, ser atravesado por pasajes, por particiones. Eso solamente puede cerrar o dejar espacio libre para «interpretaciones».

Sin duda, se me dirá que la concentración o la extensión, la entopía o la ec-topía *ya son interpretaciones*. Y que, por consiguiente, no

hay cuerpo que no esté ya anudado a la red de la significación, no hay «cuerpo libre», flotando fuera-del-sentido. Yo respondo que *el mismo sentido va a flotar, para terminar o para comenzar, sobre su límite*: y este límite *es el cuerpo*, no como una pura y simple exterioridad al sentido, no como una desconocida «materia» intacta, intocable, hundida en una inverosímil trascendencia cerrada en la inmediatez más espesa (eso viene a ser el extremo caricaturesco de lo «sensible» de todos los idealismos y de todos los materialismos), *no por tanto para terminar como «el cuerpo», sino justo como EL CUERPO DEL SENTIDO.*

El *cuerpo del sentido* no es para nada la encarnación de la idealidad del «sentido»: al contrario, es el fin de esta idealidad, el fin del sentido, por consiguiente, en cuanto que cesa de remitir-se y de referir-se a sí (a la idealidad que le da «sentido»), y se suspende, *sobre ese límite que le da su «sentido» más propio*, y que lo expone como tal. El cuerpo del sentido *expone* esta suspensión «fundamental» del sentido (expone la *existencia*) — que asimismo se puede llamar la fractura que *es* el sentido en el orden mismo del «sentido», de las «significaciones» y de las «interpretaciones».

El cuerpo expone la fractura de sentido que la existencia constituye, sencilla y absolutamente.

Por ello no se le dirá ni anterior, ni posterior, ni exterior, ni interior al orden significante — sino al límite. Y para terminar, no se dirá «el cuerpo del sentido» como si «el sentido» pudiera todavía, sobre este límite, ser soporte o sujeto de lo que sea: pero sí se dirá *el cuerpo*, absolutamente, *como lo absoluto del sentido mismo propiamente expuesto.*

El cuerpo no es ni «significante» ni «significado». Es expositor/expuesto: *ausgedehnt*, extensión de la fractura que es la existencia. Extensión del *ahí*, del lugar de fractura por donde *eso* puede *venir del mundo*. Extensión móvil, espaciamentos, separaciones geológicas y cosmológicas, derivas, suturas y fracturas de los archicon Continentes del sentido, de las placas tectónicas inmemoriales que se agi-

tan debajo de nuestros pies, debajo de nuestra historia. *El cuerpo es la arqui-tectónica del sentido.*

(Así se trenzan uno con otro dos «hoc est enim...»: el que se apropia *hoc* como «cuerpo del sentido» opera la transubstanciación e iguala el sentido a la totalidad acabada del mundo; y el que se expone al enterramiento y al desplazamiento arqui-tectónicos del mismo *hoc*.)

EGO

No «mi cuerpo», sino: *corpus ego*. «Ego» sólo tiene sentido al ser pronunciado, proferido (y en su proferimiento, su sentido es simplemente idéntico a la existencia: «*ego sum, ego existo*»). Descartes dice acertadamente que la verdad de este enunciado está unida a la circunstancia, al «cada vez» de su enunciación: «cada vez que yo lo pronuncio, o que yo lo concibo» (donde está claro que la «concepción» «en mi espíritu», como lo precisa Descartes, es equivalente al proferimiento, por cuanto es un modo suyo: es la misma articulación). Hace falta una *vez*, una cantidad discreta que dé *el espacio de tiempo* de la articulación o que le dé *lugar* (que esta «vez», sin duda, tenga lugar sin cesar, cada vez, en cada espacio de tiempo del existir, en cada momento, nada tiene esto de contradictorio: indica simplemente que el existir existe según esta discreción, esta discontinuidad continua, es decir, su cuerpo). Así, en la articulación del *ego* cartesiano, la boca o el espíritu es todo uno: es siempre el cuerpo. No el cuerpo *del «ego»*, sino *corpus ego*, «ego» que sólo es «ego» en tanto que articulado, articulándose como el espaciamento, la flexión, o sea, la inflexión de un *lugar*. La enunciación de «ego» no solamente *tiene* lugar. Mejor aún, *es lugar*. Sólo es en cuanto localizada: *ego = aquí* (por esto, dislocación: *ego* asimismo se ha posado *ahí*, depositado *allá-lejos*, a distancia de articulación). Todos los lugares son equiparables para pro-ferir «ego» (para empujarlo fuera de uno mismo, a fin de que haya «uno mismo»), pero solamente en tanto que lugares. No

hay ni atopía ni utopía de *ego*. Solamente la ec-topía articulatoria, constitutiva de la tópica absoluta, cada vez absoluta, de *ego*. *Hic et nunc, hoc est enim...* Aquí, ahora, es decir, según este espacio, este latido, esta fractura de la substancia que es el cuerpo existente, la existencia absolutamente corporal. *Yo* soy, cada vez que soy, la flexión de un lugar, el pliegue o el juego por donde eso (se) pro-fiere. *Ego sum* esta inflexión local, tal o cual cada vez, singularmente (¿y cuántas veces en «una» vez? ¿cuántas articulaciones en «una»?), incluso este acento o este *tono*.

El axioma material, o la arquitectónica absoluta, del *corpus ego* implica de esta manera que no hay «ego» en general, sino solamente la *vez*, la ocurrencia y la ocasión de un *tono*: tensión, vibración, modulación, color, grito o canto. En todo caso, siempre *voz*, y no «*vox significativa*», no el orden significante, sino *ese timbre del lugar donde un cuerpo se expone y se profiere*. Sólo le hace falta una extensión, que no es la de dos labios en el extremo de un agenciamiento de órganos, sino la extensión misma, el cuerpo *partes extra partes*. De cabeza a cola, y aunque fuese sin cola ni cabeza, eso debe separarse para que *ego* sea pronunciado.

Corpus ego carece de propiedad, de «egoidad» (y más aún de egotismo). La egoidad es una significación (necesaria) de *ego*: ego atándose a sí mismo, atando lo desatado en su proferimiento, atando el cuerpo, ciñendo en torno suyo la atadura de *sí mismo*. La egoidad instala el espacio continuo, la indistinción de las *veces* de existencia (con ella, el horror de la muerte), el lazo del sentido o el sentido en tanto que enlazado.

Corpus ego desenlaza el sentido o hace indefinido su lazo, discreta travesía de un lugar a otro, de todos los lugares. Un cuerpo atraviesa todos los cuerpos, cuando lo hace a través de sí mismo: exacto reverso de un mundo de mónadas cerradas, a menos que esto no sea la versión *en cuerpo* de la verdad de la intersección y de la compenetración de las mónadas en conjunto.

Ego siempre articulándose —*hoc, et hoc, et hic, et illic...*—, ir y venir de los cuerpos: voz, alimento, excremento, sexo, niño, aire, agua, sonido, color, dureza, olor, calor, peso, pinchazo, caricia, conciencia, recuerdo, síncope, mirada, aparecer, en fin todos los *toques* infinitamente multiplicados, todos los *tonos* proliferando.

El mundo de los cuerpos es el mundo no-impenetrable, el mundo que no está primeramente sometido a lo compacto del espacio (que, como tal, sólo es relleno, al menos virtual), donde, en cambio, *los cuerpos articulan primeramente el espacio*. Cuando los cuerpos no están en el espacio, sino el espacio en los cuerpos, entonces hay espaciamiento, tensión del lugar.

Partes extra partes: lo impenetrable, aquí, no es el espesor macizo de la *pars*, es al contrario: la separación del *extra*. Un cuerpo jamás «penetra» la abertura de otro cuerpo *excepto dándole muerte* (de ahí que haya todo un pobre léxico sexual que no es otra cosa que un léxico de asesinato y de muerte...). Pero un cuerpo «en» un cuerpo, ego «en» ego, eso no «abre» nada: es *directamente sobre* lo abierto donde el cuerpo es ya, infinitamente, más que originalmente; es directamente sobre *eso* donde tiene lugar esta travesía sin penetración, esta refriega sin mezcla. El amor es el tacto de lo abierto.

Pero «lo abierto» no es ni puede ser un «sustantivo». El «extra» no es otra «pars» entre las «partes», sino solamente la repartición de las partes. Repartición, partición, partida.

ALTER

Ego constituye asimismo el obstáculo absoluto al cuerpo, a la venida de un cuerpo. El *punto de ego* de un cuerpo que (se) enuncia, es decir, que (se) extiende, constituye también, idénticamente, no contradictoriamente, y sin embargo en contraposición, un punto de concentración extremo donde *se* que *se* extiende y que *se* enuncia hace

sombra también a la extensión, al cuerpo que es. *Ego* enunciado en seguida se atrincheró frente a *ego* enunciante, y precisamente porque es el *mismo*, y porque de esta manera es *ego*: identidad atrincherada, identificado atrincherado, idéntico a su atrincheramiento. Se atrincheró en un punto, el punto de su propia contraposición: ahí donde *corpus* (se) enuncia «ego», *ego* entra en contraposición, se contrapone un *sí* frente a *sí-mismo*, y *corpus* deviene la materia-obstáculo de esta contraposición (y el lugar mismo de la enunciación). La materia objetada del sub-jeto. Por eso justamente no hay «cuerpo propio»: es una reconstrucción. O bien el cuerpo es todavía solamente el «extenderse», y es demasiado pronto para el «propio», o bien ya está cogido en esta contraposición, y ya es demasiado tarde. *Pero corpus no es nunca propiamente yo mismo.*

Siempre es «objeto», cuerpo ob-jetado precisamente a la pretensión de ser cuerpo-sujeto, o sujeto-en-cuerpo. Descartes es verídico también de esta manera: yo me objeto mi cuerpo, cosa extraña, rara, exterioridad *a* mi enunciación («ego») *de* esta *misma* enunciación. O bien Hegel: «el espíritu es un hueso», dice él a propósito de la conformación del cráneo humano, es decir, que el hueso escapa al espíritu, se le resiste, se le contrapone con una objeción impenetrable. (*Hoc est enim corpus meum*: es una apropiación imposible, es la imposibilidad *misma* de la apropiación en general. Del «yo mismo» no hay *extensión*: desde que *yo* es extendido, queda también entregado a los otros. O bien, lo extendido que *yo soy*, lo soy al haberme atrincherado, sustraído, suprimido y ob-jetado.)

Un cuerpo siempre es ob-jetado desde fuera, a «mí» o al prójimo. Los cuerpos son primeramente y siempre otros — al igual que los otros son primeramente y siempre cuerpos. Yo siempre ignoraré mi cuerpo, me ignoraré siempre como cuerpo justo *ahí mismo* donde «*corpus ego*» es una certidumbre sin reservas. A los otros, por el contrario, los conoceré siempre en tanto que cuerpos. *Otro es un cuerpo* porque sólo *un cuerpo es otro*. Tiene esa nariz, ese color de piel, esa protuberancia, tiene esa estatura, ese hoyuelo, ese fruncimiento. Pesa

ese peso. Despide ese olor. ¿Por qué ese cuerpo es tal y no otro? *Porque es otro* — y la alteridad consiste en el *ser-tal*, en el sin fin del ser tal y tal y tal de *ese* cuerpo, expuesto hasta las extremidades. El *corpus* inagotable de los rasgos de un cuerpo.

La ob-jeción toca. *Ese* cuerpo, *ese* rasgo, *esta* zona de *ese* cuerpo me toca (toca «mi» cuerpo). Eso me gusta o eso me disgusta, eso me contraría o no, eso me intriga o no, eso me impresiona o eso me deja indiferente, eso me excita o me descompone. Pero eso siempre habrá venido de más lejos que cualquier otra cosa del otro. Eso habrá venido *con la venida* misma del otro. El prójimo habrá primeramente venido de más lejos, de más separado, en un corpus de rasgos que acaba por identificarse con «él» — y que sin embargo permanece en sí mismo inidentificable: porque esos atributos son todos extraños los unos a los otros, este brazo con este mentón, estos pelos con esas caderas, y esta voz, y este todos haciendo cuerpo y dislocados a la vez.

Y así hasta el punto en que se vuelve claro que «otro», «prójimo» no son siquiera las palabras justas, sino solamente «cuerpos». El mundo en el cual *yo* nazco, muero, existo, no es el mundo «de los otros», puesto que igualmente es el «mío». Es el mundo de los cuerpos. El mundo de fuera. El mundo de los afueras. El mundo manga por hombro, patas arriba. El mundo de la contraposición. El mundo del desencuentro. Un desencuentro inmenso, interminable: cada cuerpo, cada masa extraída como muestra de un cuerpo es inmensa, es decir sin medida, infinita en recorrer, en tocar, sopesar, mirar, en dejarse colocar, radiar, inyectar, en dejarse pesar, en sostener, en resistir, en sostener como se sostiene un peso o una mirada, como la mirada de un peso.

¿Por qué hay eso, la vista, y no más bien algo que mezclaría el ver y el oír? Pero de una mezcla semejante ¿tiene solamente *sentido*

hablar? ¿En qué sentido? ¿Por qué hay *esta* vista, que no ve los infrarrojos, este oído que no oye los ultrasonidos? ¿Por qué hay, para cada sentido, umbrales, y entre todos los sentidos, muros? Más aún: ¿no son los sentidos universos separados? O bien: ¿la dislocación de cualquier universo posible? ¿Qué es eso de la separación de los sentidos? ¿Y por qué cinco dedos? ¿Por qué ese lunar? ¿Por qué esa comisura en el extremo de los labios? ¿Por qué ese surco, ahí? ¿Por qué ese aire, ese paso, ese comedimiento, esa desmesura? ¿Por qué *este* cuerpo, por qué *este* mundo, por qué absolutamente y exclusivamente él?

Hoc est enim: este mundo-*aquí*, aquí yacente, con su clorofila, su galaxia solar, sus rocas metamórficas, sus protones, su doble hélice desoxirribonucleica, su número de Avogadro, su deriva de los continentes, sus dinosaurios, su capa de ozono, las rayas de su cebra, su bestia humana, la nariz de Cleopatra, el número de pétalos de la margarita, el espectro de su arco iris, la manera de Rubens, la piel de la serpiente pitón, la figura que hace André sobre esta foto del 16 de Enero, esta brizna de hierba y esta vaca que la paca y el tono del iris del ojo de quien lee esta palabra, aquí y ahora. ¿Y por qué no también los sentidos que no se nombran, sentidos que uno no siente, o no como (siente) los sentidos, un sentido de la duración, del tiempo que pasa? ¿E incluso un sentido del espaciamento de los sentidos? ¿Y un sentido de la extensión pura? ¿O de la existencia?

EXPOSICIÓN¹

Los cuerpos siempre en la partida, en la inminencia de un movimiento, de una caída, de una separación, de una dislocación. (Una

¹ Aquí, y sólo aquí, el autor escribe "Expeausition", que no existe en francés, y que, sonando igual, sustituye al término "exposition". El "peau" intercalado indicaría que la exposición es de piel. (N. del T.)

partida es eso, incluso la más simple: ese instante donde tal cuerpo ya no está *ahí, aquí* mismo donde estaba. Ese instante en que deja sitio a la simple dilatación del espaciamiento que él mismo *es*. El cuerpo que se va se lleva su espaciamiento, se lleva como espaciamiento, y de alguna manera se pone a buen recaudo y se atrinchera en él — pero al mismo tiempo, deja ese mismo espaciamiento «detrás de sí» — como se dice —, es decir, *en su sitio*, y este sitio sigue siendo el suyo, absolutamente intacto y absolutamente abandonado, a la vez. *Hoc est enim absentia corporis et tamen corpus ipse.*)

Este espaciamiento, esa partida, es su intimidad misma, es el extremo de su atrincheramiento (o si se quiere de su distinción o de su singularidad, y ciertamente de su subjetividad). El cuerpo es *sí mismo* en la partida, en cuanto que él parte, en cuanto que justo aquí se separa de *aquí*. La intimidad del cuerpo *expone* la aseidad pura como la separación y la partida que ella *es*. La aseidad — el a-sí mismo, el por sí mismo del Sujeto — sólo existe como la separación y la partida de este *a* — (de este *a sus adentros*) que es el lugar, la instancia propia de su presencia, de su autenticidad, de su sentido. *El a sus adentros en tanto que partida*, he ahí lo que se expone.

La «exposición» no significa que la intimidad es arrancada de su reducto y sacada al exterior, puesta a la vista. El cuerpo sería entonces una exposición del «sí mismo», en el sentido de una traducción, de una interpretación, de una puesta en escena. La «exposición» significa al contrario que la expresión es ella misma intimidad y atrincheramiento. El *a sus adentros* ni se traduce ni se encarna ahí, es ahí lo que es: ese vertiginoso atrincheramiento *de sí* que es necesario para abrir lo infinito del atrincheramiento *hasta* sí. El cuerpo es esta partida de sí a sí.

Expuesto, por tanto: pero no es la puesta ante la vista de lo que primero estuvo oculto, encerrado. Aquí, la exposición es el ser mismo (léase: el existir). O todavía mejor: si el ser, en cuanto sujeto, tiene por esencia la autoposición, aquí la autoposición es ella

misma, en tanto que tal, por esencia y por estructura, la exposición. *Auto = ex = cuerpo*. El cuerpo es el ser-expuesto del ser.

De ahí que la exposición esté lejos de tener lugar solamente como extensión de una superficie. Esta misma extensión expone otras — por ejemplo, esa modalidad del *partes extra partes* que es el singular desensamblaje de los «cinco sentidos». Un cuerpo sólo es cuerpo sentiente en esta separación, esta repartición de los sentidos que, no siendo ni el fenómeno ni el residuo de una «auto-estesia» profunda, constituye por el contrario toda la propiedad del *cuerpo estético*, esa simple tautología.

Una sobre la otra, en la otra, directamente sobre la otra se exponen así todas las estéticas cuya reunión discreta, múltiple, copiosa, es el cuerpo. Sus miembros —falos y céfalos—, sus partes —células, membranas, tejidos, excrescencias, parásitos—, sus tegumentos, sudores, sus facciones, sus colores, todos esos colores locales (no habrá fin para el racismo mientras se le oponga una fraternidad genérica de los hombres, en lugar de devolverle, afirmada, confirmada, la dislocación de nuestras razas y de nuestros rasgos, negros, amarillos, blancos, crespos, chatos, bezudos, romos, velludos, grasientos, achinados, aplastados, roncós, cenceños, prognados, aguileños, arrugados, almizclados...). Por todas partes de un cuerpo a otro, de un lugar a otro, de lugares donde los cuerpos están concentrados o donde no los hay, por todas partes el caprichoso desensamblaje de lo que constituiría la asunción de *un* cuerpo. Por todas partes una descomposición, que no se cierra sobre un sí mismo puro y no expuesto (la muerte), sino que propaga *hasta en la postrera podredumbre*, sí, que propaga incluso ahí —insoportable como es— una inverosímil *libertad* material, que no deja sitio a ningún *continuum* de tintes, brillos, tonos, líneas, que es por el contrario la efracción diseminada, renovada sin fin del apenas incipiente ensamblaje/desacoplamiento de células por las cuales viene a nacer «un cuerpo».

De esta fractura, de esta partida de los cuerpos en todos los cuer-

pos, todos los cuerpos forman *parte*, y la libertad material —la materia como libertad— no es la de un gesto, todavía menos la de una acción voluntaria, como tampoco la de dos tonalidades de mica o de millones de conchas disímiles, o de la extensión indefinida de un *principium individuationis* tal que los mismos individuos *no dejan de in-dividuarse*, cada vez más diferentes de sí mismos, cada vez por tanto más semejantes y más sustituibles entre sí, jamás sin embargo multiplicándose en substancias, sin que la substancia, antes de ser soporte de nada, ni de sí, ni de otro, deje de estar expuesta *aquí*: en el mundo.

(Es preciso declararlo: toda la «filosofía de la naturaleza» está por rehacer, si la «naturaleza» debe ser pensada como la exposición de los cuerpos).

(Es decir: la libertad).

PENSAMIENTO

En el pensamiento del cuerpo, el cuerpo fuerza al pensamiento a ir siempre más lejos, siempre *demasiado* lejos: demasiado lejos para que aún sea pensamiento, pero nunca lo bastante lejos para que sea cuerpo.

De ahí que no tenga sentido hablar de cuerpo y de pensamiento separadamente uno del otro, como si pudiesen ser subsistentes cada uno por sí mismo: no *son* otra cosa que su tocarse uno a otro, el tacto de la fractura de uno por otro, de uno en otro. Ese toque es el límite, el espaciamiento de la existencia. Sin embargo, tiene un nombre, se llama «alegría» y «dolor» o «pena». Este nombre no significa, sin duda, otra cosa que el límite de toda significación — y el borde mismo, el arranque del espaciamiento. No significa nada, expone la combinatoria de estos cuatro términos: cuerpo-pensamiento-alegría-pena. Todas sus figuras tocan la misma distancia que separa y distribuye a los cuatro.

Hay además un nombre de la combinatoria, o de la distribución: «sexo». No es el nombre de algo cualquiera que sería expuesto: es el nombre de tocar la exposición misma.

«Sexo» toca lo intocable. Es el *nombre estrella* del cuerpo, el nombre que sólo nombra espaciando primeramente los cuerpos según los brillos de esta estesia suplementaria: *los sexos*. Estos mismos sexos no se los puede enumerar ni nombrar. Aquí «dos» no es otra cosa que el índice de una separación polimorfa. «Mi» sexo no es uno de una parte a otra, es un contacto discreto, aleatorio, sobrevenido tanto de unas como de otras zonas de «mi» cuerpo — mi cuerpo volviéndose otro al tocarse ahí, al ser tocado ahí, volviéndose por tanto *el mismo*, más absoluto, más atrincherado que nunca, más identificado en tanto que ser-lugar del tocar (de la extensión). De sin falo a (a)céfalo, un cuerpo escaparate, igual, plural, por zonas, sombreado, tocado. No se le denominará ni «mujer» ni «hombre»: estos nombres, aunque nos valgamos de ellos, nos dejan demasiado entre fantasmas y funciones, precisamente ahí donde no se trata ni de unos ni de otros. Más vale entonces decir: *un* cuerpo indistinto/distinto, indiscreto/discreto, es el cuerpo-estrella sexuado que se desliza de un cuerpo a otro hasta la intimidad, clamorosa en efecto, del límite donde tocan su separación.

Se siguen algunas consecuencias: la ley del menor contacto o del guiño de ojos como intensidad máxima de goce; la ley de la mayor superficialidad, aquella en la que el cuerpo vale absolutamente como *piel*, sin siquiera espesor alguno de órgano ni de penetración (los cuerpos sexuados son invulnerables, son eternos); la ley, conexa, según la cual no hay sexo (a menos que se excluyan operaciones ultimadas de laboratorio) sin un mínimo de amor, aunque sea infinitesimal (y negado de buen grado), ni amor sin sexo, aunque sea imperceptible; en fin, el sexo como ley, este imperativo de tocar, de besar, del cual ni el empuje de la especie, ni siquiera la «libido» dan razón. Porque este imperativo no apunta a ningún objeto, ni grande, ni pequeño, ni sí mismo, ni niño, sino solamente la alegría/la pena de

un tocar-se. (O mejor aún: un quedarse-en-sí mismo, o llegar a ser-sí mismo *sin* volver a sí mismo. Gozar es en el *corazón* de la dialéctica una diástole sin sístole: ese corazón es el cuerpo.)

Tocarse tú (y no «uno mismo») — o aún más, idénticamente, *tocarse piel* (y no «uno mismo»): tal es el pensamiento que el cuerpo fuerza siempre más lejos, siempre demasiado lejos. En verdad, el pensamiento mismo es quien se fuerza ahí, quien ahí se disloca: porque todo el peso, toda la gravedad del pensamiento —que es él mismo un *pesaje*— no tiene como fin otra cosa que el *consentir a los cuerpos*. (Consentimiento exasperado.)

VIENE EL MUNDO DE LOS CUERPOS

Ha habido *cosmos*, el mundo de puestos distribuidos, lugares dados por los dioses y a los dioses. Ha habido *res extensa*, cartografía natural de los espacios infinitos y de su amo, el ingeniero conquistador, lugarteniente de los dioses desaparecidos. Ahora viene *mundus corpus*, el mundo como poblamiento proliferante de los lugares (del) cuerpo.

Lo que viene no se parece en nada a lo que pretende el discurso débil de la apariencia y del espectáculo (un mundo de apariencias, de simulacros, de fantasmas, sin carne y sin presencia). Ese discurso débil no es otra cosa que el discurso cristiano de la transubstanciación, vaciado eso sí de substancia (y sin duda de cristianismo...). Discurso acabado: los cuerpos han comenzado a desentenderse de él. Lo que viene es una versión completamente diferente, una articulación completamente diferente de *hoc est enim*...

Y para empezar, no es quizás nada diferente, nada sino esto: viene *lo que nos muestran las imágenes*. Nuestras miles de imágenes nos muestran miles de cuerpos — como nunca los cuerpos fueron mostrados. Muchedumbres, amontonamientos, refriegas, bultos, colum-

nas, aglomeraciones, pululaciones, ejércitos, pandillas, graderíos, procesiones, colisiones, masacres, depósitos de cadáveres, comuniones, dispersiones, un lleno hasta el tope, un desbordamiento de cuerpos siempre a la vez en masas compactas y en vagabundeos polvorientos, siempre congregados (en calles, conjuntos, megalópolis, suburbios, lugares de tránsito, de vigilancia, de comercio, de asistencia, de olvido) y siempre abandonados a una confusión aleatoria de los mismos lugares, a la agitación, que los estructura, de una incesante *partida* generalizada. He aquí el mundo de la partida mundial: el espaciamiento del *partes extra partes*, sin nada que lo domine ni lo sostenga, sin Sujeto de su destino, teniendo lugar solamente como un prodigioso *tropel* de cuerpos.

Este mundo —el nuestro ya— es el mundo de los cuerpos porque tiene, porque *es la densidad misma del espaciamiento*, o la densidad, y la intensidad, del *lugar*. Esta densidad lo distingue de un universo de presentación (átomos, estructuras, placas, espacios públicos privados de público), como asimismo de una economía de la desgarradura (almas, destinos, necesidades, espacios públicos privados de espacio). La presentación y la desgarradura parecen ser las formas reconocidas, y por lo demás combinadas, del agenciamiento humano general (o del «hombre» en tanto que generalidad, genericidad). Esas formas bordean y atraviesan el mundo denso de los cuerpos. En un sentido, él les pertenece. Sin embargo, es lo que sigue siendo inapropiable para ellas, fuera de captura, fuera de la vista, fuera de tortura. Es, él, el mundo de la apropiación de lo propio: mundo de la no generalidad, mundo que no se ofrece a la «humanidad», sino a sus cuerpos singulares. No general: mundial.

Lo que nos viene es este mundo denso y grave, este mundo *mundial* que no refiere ni a otro, ni a más allá del mundo, que ya no es «internacional», sino otra cosa, y que tampoco es mundo de las apariencias, ni de las esperanzas. Pero es *mundo* en fin, es decir *lugar propio* de extensiones reales, del espaciamiento de nuestros cuerpos, de las particiones de nuestras existencias, de las reparticiones de sus

resistencias. Lugar propio, o mejor aún, *propiedad del lugar* al fin dada a la extensión de los cuerpos. Quizás hasta aquí no había *cuerpo*, o bien no se le había consentido la propiedad del lugar (la propiedad de ser, absolutamente, el tener lugar de la existencia). Y quizás era necesario esperar este extremo del Occidente, esta tensión y esta extensión últimas —planetaria, galáctica, cósmica: nuestro espaciamiento ha ganado, atravesado el cosmos— para llegar así al *lugar*. (Para que el no-lugar, o el sub-lugar, de la caverna platónica consiga apropiarse el carácter *local*, y apropiarlo absolutamente).

(Digo: «al fin», «hasta aquí», «era necesario esperar», e implico así una historia, un proceso e incluso una finalidad. Habría que evitarlo, habría que decir solamente: ahora, de esta manera, he aquí el aquí y ahora. Tanto más cuanto que un *fin* es una concentración puntual — y que en este sentido el espaciamiento de los cuerpos no llegaría a constituir un fin. Pone fin de otra manera: en tanto que borde, trazado de los cuerpos. Sin embargo, sigue siendo verdad que algo se consume *también*: puesto que sigue siendo verdad que la caverna de Platón es *ya* la única y exclusiva «localidad» —o «dis-localción»— del mundo que presenta el Occidente naciente. Nosotros no podemos dejar de pensar, dejar de experimentar, que *estamos destinados al lugar*. Y sin embargo, tampoco podemos ignorar que la historia que viene, en tanto que *viene* desbarata, desafía los destinos y los fines. En tanto que *viene*, *espacia* también. Tendremos que pensar el espaciamiento del tiempo, es decir *el tiempo como cuerpo...*)

AREALIDAD

«Arealidad» es una palabra envejecida, que significa la naturaleza o la propiedad de *área*. Por accidente, la palabra se presta también para sugerir una falta de realidad, o bien una realidad tenue, ligera, suspensa: la de la separación que localiza un cuerpo, o en un cuerpo. Poca realidad de «fondo», en efecto, de la substancia, de la materia o

del sujeto. Pero este poco de realidad constituye todo lo *real areal* donde se articula y se juega lo que ha sido llamado la arqui-tectónica de los cuerpos. En este sentido, la arealidad es el *ens realissimum*, la potencia máxima del existir, en la total extensión de su horizonte. Simplemente lo real en tanto que *areal* reúne lo *infinito* del máximo de existencia («quo magis cogitari non potest») con el absoluto *finito* del horizonte areal.

Esta «reunión» no es una mediación: y lo que quiere decir *cuerpo*, lo que quiere decir o lo que da a pensar *cuerpo*, es precisamente *eso*, que no hay *aquí* mediación. Lo finito y lo infinito no *pasan* de uno a otro, no se dialectizan, no subliman el lugar en punto, no concentran la arealidad en substrato. Es lo que *cuerpo* quiere decir, pero un querer-decir al que hace falta entonces retirarle de la dialéctica significativa: *cuerpo no puede querer decir un sentido real del cuerpo fuera de su horizonte real*. «Cuerpo» debe pues tener sentido *en la misma* extensión (comprendida aquí la extensión de la *palabra* «cuerpo»...) Esta condición «significante» (si se la puede todavía llamar así) es inaceptable, impracticable en nuestro discurso. *Pero es la condición real/areal de todo sentido posible para un mundo de cuerpos*.

De ahí justamente que un «pensamiento» del cuerpo deba ser, con o sin etimología, un *pesaje* real, y por ello un *tocar*, plegado-desplegado según la arealidad.

¿MISTERIO?

Ya se ha dicho: el «tocar» de este pensamiento —este *pesa-nervios* que hace falta que sea, o no es nada— no pertenece a una inmediatez anterior y exterior al sentido. Del sentido, al contrario, es el límite mismo — y el límite del sentido se entiende en todos los sentidos, donde cada uno constituye la fractura del otro...

Pero por lo mismo no hay que darle al «tocar» un crédito dema-

siado simple ni sobre todo creer que se conseguiría tocar *el* sentido de «tocar» en tanto que pone límite al o a los sentidos. Es una tendencia bastante corriente entre las ideologías más robustas del «cuerpo», es decir, las más groseras (del género «pensamiento musculado» o «pensamiento sagrado-corazón», el facismo vitalista-espiritualista — con, sin duda, su real y secreto horror de los cuerpos).

Al exponer el espaciamento de los cuerpos, al fijar los ojos sobre esta separación, no voy a evitar terminar proponiendo una visión última: el ojo plantado en la separación del ser. Esta visión responde al más poderoso modelo visionario de la metafísica en su fondo místico. Es la Visión de los Misterios, tal como Platón la reedifica y la trasmite. La *epoptéia*, la visión acabada, es decir, la visión que sobrepasa la iniciación (que sólo se limita a «comprender») para acceder a la «contemplación», a un «sobre-ver» que es un «devorar ojos» (el ojo mismo devorándose), que es una *aprehensión* y para terminar un *tocar*: el tocar llevado a lo absoluto, el tocar-lo-otro como un tocar-se, uno por el otro absorbido, devorado. Tal es para toda la tradición la *consumación* del Misterio de la Certidumbre Sensible: ved, aquí, salido del carro de Cibeles, falo y céfalo, *hoc est enim corpus meum*.

Pero la arealidad no puede surgir de un carro, aunque sea el de los Misterios. La arealidad no es algo que ver — no como quiere ver la *epoptéia*. No es algo que ver de ninguna de las maneras: ni en tanto que ella es la extensión o la pura extensividad del cuerpo, su fuera-de-sí que como tal no (se) da a ver (lo que la lógica del Misterio plantea como «impresentable» *para* presentarlo a su sobre-óptica), *ni* en tanto que ella es asimismo, e idénticamente, lo presentable mismo: la configuración determinada, el *rasgo* distintivo del cuerpo-*éste*. Porque del cuerpo-*éste* no se vería nada, de sólo verlo a él en la pura visibilidad de su presentación. Ver *un cuerpo* no es precisamente captarlo en *una* visión: la vista misma ahí se relaja, ahí se espacia, no abarca la totalidad de *aspectos*. El «aspecto» mismo es un fragmento del trazado areal, la vista es fragmentaria, fractal, con eclipses. Por lo demás, es un cuerpo el que ve un cuerpo...

La *epoptéia* mística, en cambio, no conoce más que un aspecto y una visión: ella es el ojo plantado en la misma cara, en el mismo centro de la arealidad, en la ranura o en el agujero del *ex*. Es propia y absolutamente visión de la muerte, deseo místico absoluto que no puede descargarse sin fulminar los cuerpos (fulminando por tanto también su propia visión...). Todo es aquí pesado y mórbido, como ese erotismo que se complace en fijar la hendidura de la vulva, viendo ahí presentarse la cabeza de Medusa. El erotismo metafísico de lo meduseo es un testigo seguro del rechazo de los cuerpos. Medusa fija su rasgo distintivo, paraliza su extensión: queda como una masturbación del ojo.

Pero las ranuras, los agujeros, las zonas no dejan ver nada, no revelan nada: la visión no penetra, se desliza a lo largo de los separaciones, sigue las partidas. Ella es tacto que no absorbe, que se desplaza a lo largo de los atributos y repliegues que inscriben y que excriben un cuerpo. Caricia móvil, inestable, viendo al ralentí, a marcha rápida, con la imagen detenida, viendo también por *toques* de otros sentidos, olores, gustos, timbres, e incluso, con los sonidos, los sentidos de las palabras (el «sí» de goce).

Ver los cuerpos no es desvelar un misterio, es ver lo que se ofrece a la vista, la imagen, la multitud de imágenes que es el cuerpo, *la imagen desnuda*, que deja al desnudo la arealidad. Esta imagen es extraña a todo imaginario, a toda apariencia — y también a toda interpretación, a todo desciframiento. De un cuerpo no hay nada que descifrar — salvo esto, que la cifra de un cuerpo es ese mismo cuerpo, no cifrado, extenso. La visión de los cuerpos no penetra en nada invisible: es cómplice de lo visible, de la ostensión y de la extensión que lo visible *es*. Complicidad, consentimiento: el que *ve comparece* con lo que ve. Así se disciernen, según la medida infinitamente finita de una justa claridad.

JUSTA CLARIDAD

Justamente la claridad: ella se extiende, para empezar, antes que cualquier extensión, es la substancia y el sujeto de la extensión. Pero toda la materialidad y toda la subjetividad de la claridad dependen de la justa repartición del claroscuro: *ahí* comienza la separación del rasgo distintivo y el color local, conjuntamente, el uno en el otro, primer aspecto, primera visión, primera pintura. Un cuerpo, para empezar, se expone como su foto-grafía (el espaciamento de una claridad).

Eso sólo, primeramente, hace justicia al cuerpo: a su *evidencia*. No hay otra evidencia — clara y distinta como la quiere Descartes — que la del cuerpo. Los cuerpos son evidentes — de ahí que toda justeza y toda justicia comiencen y terminen con ellos. Lo injusto es confundir, quebrantar, triturar, asfixiar cuerpos, volverlos indistintos (reunidos sobre un centro oscuro, apiñados hasta destruir el espacio entre ellos — hasta asesinar incluso el espacio de su justa muerte).

No hemos practicado aún el mundo de la claridad. Seguimos estando en el orden solar, cuyo resplandor soberano tiene tan poco de claridad como su opuesto, la congelación lunar. (La visión mística es siempre de mediodía o de medianoche). Pero la puesta de los cuerpos en el mundo, su fotografía, se hace en la claridad que viene *después* de la luna y *antes* del sol. El alba es la delineación del rasgo distintivo, la presentación del lugar. El alba es el único medio de los cuerpos, que no subsisten ni en la llamarada ni en la congelación (el pensamiento solar sacrifica los cuerpos, el pensamiento lunar los vuelve fantasmagóricos: uno junto al otro componen el Sistema Azteca-Austríaco, también llamado, para abreviar, la *Metafísica*).

Mientras los cuerpos estén ahí, disfrutan de la claridad del alba — ella misma lábil en su evidencia, diversa, pausada, desplazada por toques. El alba es areal: dispone los contornos del aparecer, la comparecencia de los cuerpos. Ella, la claridad, no es otra que el enunciado: he aquí, *hoc est enim...*

Ostensión sin ostentación, la claridad muestra un cuerpo desnudo, desprovisto de cifra y de misterio, siendo infinitamente evidente el misterio, el misterio vaciado incluso de esta claridad. El mundo es el alba de los cuerpos: es todo su sentido, hasta lo más secreto.

Justamente este sentido: es el sentido justo.

Mientras haya un cuerpo hay el alba y nada más, ni astros, ni antorchas. Y hay, tiene lugar cada vez *el alba propia* de tal cuerpo, de tal o cual cuerpo. Así un cuerpo sufriente tiene su parte de claridad, igual a cualquier otra, y también distinta. El límite del dolor ofrece una evidencia intensa, donde lejos de convertirse en «objeto» el cuerpo afligido se expone absolutamente como «sujeto». El que hiere un cuerpo, ensañándose ante la evidencia, no puede o no quiere saber que cada golpe hace a ese «sujeto» —ese *hoc*— más claro, más implacablemente claro.

El alba es justa: se extiende igual de un borde a otro. Su media tinta no es el claroscuro del contraste ni de la contradicción. Es la complicidad de los lugares para abrirse y extenderse. Es una condición común: no son los espacios, medidos, sino los espaciamientos, todos iguales, todos de la misma luz. La igualdad es la condición de los cuerpos. ¿Qué hay que sea más común que los cuerpos? Antes que cualquier otra cosa «comunidad» quiere decir la exposición desnuda de una evidencia igual, banal, sufriente, gozadora, temblorosa. Y es *eso* lo que el alba sustrae a todos los sacrificios y a todos los fantasmas, para ofrecerlo al mundo de los cuerpos.

(Escribir, pensar así: solamente para hacer justicia al alba. *Fin de la filosofía.*)

El alba, o bien los proyectores impecables sobre una gran escena abierta, puesta completamente en evidencia, como solamente puede serlo una escena de ópera italiana. Bocas, grandes cuerpos abiertos caracterizados para clamar por puros trozos de espacio —*dinanzi al re! davanti a lui! Venid, he aquí, vamos, venid, partamos, quedémonos—*,

las voces salidas del vientre, los coros, numerosos, y el canto, popular — *vamos, veamos, río, lloro, vivo, muero*. Escribir y pensar así, abierta la boca, opus-corpus.

CITA

«Del todo asombrado, Kazik descubrió que estaba condenado de por vida a arrastrar un poco la pierna izquierda, que uno de sus ojos distinguía a duras penas las formas y los colores, que, a medida que envejecía, se multiplicaban sobre el dorso de sus manos, malignas manchas marrones, y que se le caían el pelo y los dientes. Observaba estos cambios como si leyese la historia de un extranjero, si bien la aflicción y el dolor asomaban en él y lo torturaban: la aflicción del deterioro, el dolor de la separación. Várices azules habían rápidamente cubierto su pantorrilla izquierda — se inclinaba y las miraba como se mira el mapa de una región desconocida. Sus ojos lagrimeaban tan pronto como se acercaba al heno recién cortado, las cerezas le daban diarrea, atravesar el césped del zoo, picores, y su párpado derecho guiñaba solo en los momentos de gran emoción; no eran más que bagatelas, pero le envenenaban poco a poco la vida. (...) Se enteró de que a menudo cuando alguien dice «es mi lote», piensa, de hecho, en el amasijo de carne que arrastra consigo. El propio Aharon Markus, el farmacéutico, ha difundido la especie de que después de miles de años de existencia sobre esta tierra, el hombre era probablemente la única criatura viviente todavía imperfectamente adaptada a su cuerpo, del cual a menudo se avergonzaba. Y a veces, apuntaba el farmacéutico, se diría que el hombre espera ingenuamente la etapa siguiente de la evolución, en el curso de la cual su cuerpo y él serán separados en dos criaturas distintas. (...) Hay que señalar que Neigel no ha comprendido gran cosa de cuanto se decía sobre la relación entre el hombre y su cuerpo: para ser admitido en las SS el candidato

debía estar en perfecta salud; bastaba un empaste para descalificar a un aspirante.» (David Grossman)

CORPUS: OTRO PUNTO DE PARTIDA

Un *corpus* no es un discurso ni es un relato. Sería por tanto un *corpus* lo que haría falta aquí. *Aquí*, donde hay una promesa de que debe *hacer acto* el cuerpo, de que se *va* a tratar de él, ahí mismo, casi sin demora. Una especie de promesa de que no se hará de él ni objeto de un tratado, ni materia de citas o recitados, ni personaje u ornato de una historia. Hay, por decirlo de una vez, una especie de promesa de *callarse*. E incluso no tanto de callarse «a propósito» del cuerpo, como de *callarse del cuerpo*, de sustraerlo materialmente a las marcas significantes: y esto, *aquí, en la mismísima página de escritura y de lectura*. Lo queramos o no, los cuerpos se tocan en esta página, o bien ella misma es el punto de contacto (de mi mano que escribe, de las vuestras que sostienen el libro). Este tocar es infinitamente indirecto, diferido —máquinas, transportes, fotocopias, ojos, otras manos, incluso, se han interpuesto— pero queda el ínfimo y rebelde grano, tenue, el polvo infinitesimal de un contacto por todas partes interrumpido y por todas partes reanudado. Al final, vuestra mirada toca los mismos trazos de caracteres que toca ahora la mía, y vosotros me leéis, y yo os escribo. *En alguna parte*, eso tiene lugar. Ese alguna parte no tiene el carácter de la transmisión instantánea, de la que es ejemplo el telecopiador. Mas que de la similitud tipo FAX, se trata aquí de rodeo y de desemejanza, de transposición y de recodificación: «alguna parte» se distribuye por muy largos circuitos técnicos, «alguna parte» es la técnica, nuestro *contacto* discreto, potente, diseminado. Y como un flash mudo, que dura lo que una suspensión de circuitos, el toque de la promesa: uno se callará acerca del cuerpo, se le dejarán los lugares, no se escribirá ni se leerá mas que para dejar a los cuerpos los lugares de sus contactos.

A causa de esta promesa imposible de mantener y nunca hecha — por mucho que insista, ahí, en alguna parte—, haría falta un *corpus*: un catálogo en lugar de un logos, la enumeración de un logos empírico, sin razón trascendental, una lista entresacada, aleatoria en cuanto a su orden y a su terminación, un aprovisionamiento sucesivo de piezas y de trozos, *partes extra partes*, una yuxtaposición sin articulación, una variedad, una mezcolanza ni explosionada, ni implorionada, con una ordenación imprecisa, siempre extensible...

El modelo de *corpus* es el *Corpus Juris*, colección o compilación de Instituciones, Digesta y otros Códices de todos los artículos del derecho romano. No es ni un caos, ni un organismo: el *corpus* se sitúa, no exactamente entre los dos, sino más bien en otra parte. Es la prosa de otro espacio, ni abisal, ni sistemático, ni desfondado, ni fundado. Tal es el espacio del derecho: su fundamento se hunde bajo sus pies, el derecho del mismo derecho siempre carece de derecho. El derecho domina todos los casos, pero él mismo es el *caso* de su institución, extraño tanto a Dios como a la naturaleza. El *corpus* obedece a la regla que va de caso en caso, continuidad discreta del principio y de la excepción, de la exigencia y de la derogación. La *jurisdicción* no consiste tanto en enunciar lo absoluto del Derecho, en desplegar sus razones, como en decir *lo que* puede ser el derecho *aquí*, ahí, ahora, en este caso, en este lugar. *Hoc est enim...*: decir local, espaciado, horizontal, y no tanto decir del ser del derecho, como de su hacer, de su saber hacer y de su poder hacer *en este caso*. No hay, pues, esencia del caso, ni síntesis trascendental: no hay más que aprehensiones sucesivas, contornos ocasionales, modificaciones. *Aquí*, la ontología es *modal* —o modificable y modificante— de manera esencial, entera y exclusiva. Y de ahí que un *corpus* sea la escritura.

Igualmente con los cuerpos: su espacio es jurídico en la medida en que el espacio del derecho es el espacio de los cuerpos configurados según los casos. El *cuerpo* y el *caso* se corresponden el uno con el otro. A cada cuerpo le conviene una jurisdicción propia: «hoc est enim...».

Haría, pues, falta un *corpus*. Discurso inquieto, sintaxis casual, declinación de ocurrencias. *Clinamen*, prosa inclinada hacia el accidente, frágil, fractal. No el cuerpo-animal del sentido, sino la arealidad de los cuerpos: sí, cuerpos extendidos hasta el cuerpo muerto. No el cadáver, donde el cuerpo desaparece, sino ese cuerpo *con el que el muerto comparece*, en la última discreción de su espaciamento: no el cuerpo muerto, sino el muerto como cuerpo — y no hay otro.

Haría falta un *corpus*: una escritura de los muertos que nada tiene que ver con el discurso de la Muerte — y todo que ver con esto: que el espacio de los cuerpos no conoce la Muerte (el fantasma del espacio abolido), pero conoce cada cuerpo como un muerto, como *ese* muerto que nos hace participar de la extensión de su *aquí yace*. No el discurso de un ser-*para*-la-muerte, sino la escritura de la horizontalidad de los muertos en cuanto nacimiento de la extensión de todos nuestros cuerpos — de todos nuestros cuerpos *más que* vivos. *Corpus*: haría falta poder eso sí recolectar y recitar uno por uno los cuerpos, pero ni siquiera sus nombres (no sería exactamente un acto conmemorativo), sino sus lugares.

Corpus sería la topo-grafía del cementerio *de donde venimos*, no del que llena la fantasmagoría medusea de la Podredumbre. Topografía, y fotografía, de una paz de los cementerios, no irrisoria, sino potente, dando lugar a la comunidad de nuestros cuerpos, abriendo el espacio *nuestro*. Lo que no quiere decir escritura sin dolor — sin angustia, quizás, pero no sin dolor (o sin dificultad), ni tampoco sin alegría. *Corpus*: señales desperdigadas, difíciles, inciertos lugares mentados, placas borradas en país desconocido, itinerario incapaz de anticipar su recorrido por lugares extranjeros. Escritura del cuerpo: del país extranjero. No el Extranjero en tanto que el Ser o que la Esencia-Otra (con su visión mortífera), sino el extranjero como *país*: este extrañamiento, esta separación que es el país, en todo país y en todo lugar. Los países: ni territorios, ni dominios, ni suelos, estas extensiones que se recorren sin jamás reunir las en una sinopsis, ni subsumirlas bajo un concepto. Los países siempre extranjeros — y el

extranjero en tanto que país, comarcas, parajes, pasajes, travesías, vistas que se abren, relieves inesperados, caminos que conducen a alguna parte, a ninguna parte, partida, regresos. *Corpus*: una escritura que en el país vería, uno tras otro, todos los países del cuerpo.

ENTRADAS

Nos hace falta un corpus de *entradas* del cuerpo: entradas de diccionario, entradas de la lengua, entradas enciclopédicas, todos los *topoi* por donde introducir el cuerpo, el registro de todos sus artículos, el índice de sus emplazamientos, posturas, planos y repliegues. El corpus sería la inscripción de esta larga discontinuidad de entradas (*o* salidas: puertas siempre batientes). Sismógrafo de agujas de una precisión impalpable, literatura pura de los cuerpos y su fractura, acceso, exceso, orificios, poros y puertas de todas las pieles, cicatrices, ombligos, blasones, piezas y campos, un cuerpo por otro, un lugar por otro, entrada por entrada por salida. El cuerpo es la tópica de todos sus accesos, de sus aquí/ahí, sus *fort/da*, sus idas y venidas, tragar y escupir, inspirar/expirar, abro y cierro.

Un *corpus* sólo sería posible a condición de que hubiera acceso a los cuerpos, y que no sean impenetrables, tal como los define la física. Porque si es así el corpus se produce como una combinatoria de choques, como una agitación browniana de saltos y rebotes de partículas y moléculas. Ahora bien, así es. Los cuerpos son impenetrables a las lenguas — y éstas son impenetrables a los cuerpos, dado que ellas mismas son cuerpos. Cada una de las lenguas es un duro bloque extendido de significancia, *partes extra partes, verba extra verba*, palabras compactas impenetrables unas por otras o por las cosas. Así esta palabra CUERPO que al instante sustrae su propia entrada y la incorpora a su opacidad. *Corpus, corpse, Körper, corpo*, cuerpos y gritos, cuerpo y alma, a cuerpo descubierto.

Dos cuerpos no pueden ocupar simultáneamente el mismo lugar. O sea, vosotros y yo no podemos estar al mismo tiempo en el lugar donde escribo, en el lugar donde leéis, donde yo hablo o vosotros escucháis. No hay contacto sin separación. El fax va rápido, pero es la rapidez del espaciamento. Nosotros no tenemos, vosotros y yo, ninguna posibilidad de tocarnos, ni de tocar las entradas de los cuerpos. Un discurso ha de indicar su fuente, su punto de emisión, su condición de posibilidad y su conexión. Pero yo no puedo hablar *desde donde* vosotros escucháis, ni vosotros escuchar *desde donde* yo hablo — ni ninguno de nosotros escuchar desde donde él habla (y *se* habla).

Cuerpos impenetrables: sólo es penetrable su impenetrabilidad. El *acceso* en tanto que muro que suena a sólido. *Corpus*: ¿podría eso ser una escritura compacta o colección de golpes sordos y de sínco-pes sordos, directamente sobre la pared con el sonido seco de encofrado? Palabras llevadas hasta la misma boca, hasta la misma página, la tinta o la pantalla, que vuelven tan pronto salen, sin propagación de significación. Nada hay aquí para discurrir, nada para comunicar, *salvo cuerpos, cuerpos y más cuerpos*. Comunidad de los cuerpos, exasperados por la inscripción, serenados por la excripción. Comunidad de cuerpos extraños.

Haría falta un *corpus* de una tan infinita simplicidad: nomenclatura desperdigada de los cuerpos, lista de sus entradas, la recitación misma enunciada desde ninguna parte, y ni siquiera enunciada, sino anunciada, registrada y repetida. Como si yo digo: pie, vientre, boca, uña, llaga, golpear, esperma, seno, tatuaje, comer, nervio, tocar, rodilla, fatiga...

Se sobreentiende que el fracaso viene a la par con la intención.

Los cuerpos son absolutamente inviolables. Cada uno es una virgen, una vestal en su lecho, y no es por estar cerrado que es virgen, sino por estar abierto. Es «lo abierto» lo que es virgen, y lo es para siempre. El abandono permanece sin acceso, la extensión, sin entrada.

Y se da un doble fracaso: fracaso al hablar del cuerpo, fracaso al

silenciarlo. *Double bind*, psicosis. La única entrada del cuerpo, el único acceso retomado en cada una de sus entradas, es un acceso de locura.

Cuerpo, corpus, corpus hoc es una locura intratable. No un desorden, ni un delirio, ni una manía, ni una melancolía, que son las locuras más corrientes del «espíritu». Pero esta locura orgullosa, plantada, tensa, siempre inminente en plena presencia, en pleno «me», en pleno «nos», en pleno «instante». Esta apertura estridente en pleno recogimiento, *al* pleno recogimiento. Esta densidad espaciada, nerviosa, que estalla en el corazón de todo lo que hay de *propio* y *no se deja apropiar sin distenderse*, sin devenir *consigo* su país extranjero, ni sin hacer del sentido, de su sentido, algo bien distinto también, una extensión sin la cual el sentido podría muy bien ser percibido, pero nunca y en ninguna parte *tener lugar*. Por esta locura se entra en el cuerpo, y por todas las entradas del cuerpo —y por la que cada cuerpo *es*— se accede a esta locura.

Pero no hay «acceso». La locura del cuerpo no es una crisis y no es mórbida. Sólo es lo infinitamente desligado y distendido del tener-lugar a sí en tensión. Ella es esta ofrenda del lugar.

No hay crisis, ni contorsión, ni espuma, como tampoco hay lugar para vosotros y yo en el mismo sitio al mismo tiempo. No hay secreto del cuerpo para comunicarnos ni cuerpo secreto para revelarnos. Lo «revelado» es que los cuerpos son más visibles que cualquier revelación.

De esta manera ya he acabado de hablar de los cuerpos: no he comenzado. No terminaré nunca de decir este no-comienzo, pero él, el cuerpo mismo de esta habla, mi boca, mi mano, mi cerebro, no terminará de silenciarlo. Y de silenciarlo en una evidencia para la cual, sin embargo, no hay acceso — no hay visión. Terminaré por decir, pesadamente: el cuerpo *está* aparte, tal es la certidumbre en la que viene a parar, y que él no nos permite compartir.

Conocemos de antemano este pobre programa. Es incluso el único programa razonable de un discurso, sea cual sea, consagrado al

«cuerpo». Al meter «el cuerpo» en el programa, se le pone aparte. ¿Quién puede saber, aquí mismo en este momento, qué cuerpo se dirige, es dirigido a qué otro? ¿Quién puede, aquí en este instante, tocar el cuerpo de las palabras, disipando lo incorporeal que hace de ellas *palabras*?

Con todo, que no se pretenda que los cuerpos son inefables, que el acceso a ellos se hace a través de lo inefable. El tema de lo inefable sirve siempre la causa de un habla —de una fábula— más alta, más elevada, más secreta, silenciosa y sublime: un puro tesoro del sentido al cual accede quien se une a Dios. Pero «Dios ha muerto» quiere decir: Dios *ya no tiene cuerpo*. El mundo que ya no es el espaciamiento de Dios, ni el espaciamiento en Dios, se convierte en el mundo de los cuerpos. El otro mundo se disuelve como el cuerpo de la Muerte, como la Muerte en Persona: podredumbre donde el espacio es abolido, pura concentración, triturado, desintegración del cuerpo en la inefable suavidad hormigueante *de esta cosa que no tiene nombre en ninguna lengua*, este más allá del cadáver donde Tertuliano, Bossuet, tantos otros, hacen *ver* la salida del mundo. Dios innominado se desvanece en esta innombrable cosa: desaparece *en ella*, *se revela ahí muerto*, la Muerte en Persona, es decir, *ningún cuerpo*.

Puede ser que con el cuerpo de Dios hayan desaparecido todas las entradas de todos los cuerpos, todas las ideas, imágenes, verdades, interpretaciones del cuerpo — y que no nos quede más que el *corpus* de la anatomía, de la biología y de la mecánica. Pero incluso esto, esto precisamente, quiere decir: *aquí*, el mundo de los cuerpos, la mundialidad del cuerpo, y *ahí*, discurso cortado, lo incorporeal, el sentido cuya orientación, entrada o salida, uno ya no descifra.

Tal es por otra parte la condición del sentido: sin entrada ni salida, el espaciamiento, los cuerpos.

Lo que ya no se puede decir, conviene no dejar de mentarlo. Es

preciso no dejar de presionar la palabra, la lengua y el discurso contra este cuerpo de contacto incierto, intermitente, escondido y que, no obstante, insiste. Aquí o ahí, de ello se puede estar seguro, va a seguir un cuerpo a cuerpo con la lengua, un cuerpo a cuerpo de sentido de donde podrá nacer, aquí o ahí, la exposición de un cuerpo, tocado, nombrado, excrito fuera del sentido, *hoc enim*.

CUERPO GLORIOSO

En verdad, el cuerpo de Dios era el cuerpo del hombre mismo: la carne del hombre era el cuerpo que Dios se había dado. (El hombre es el cuerpo, absolutamente, o no es: el cuerpo de Dios, o el mundo de los cuerpos, pero nada más. Por ello el «hombre» del «humanismo», llamado a significar, sobresignificar, insignificar su cuerpo, lentamente ha disuelto ese cuerpo y también a sí mismo). Dios se había hecho cuerpo, se había extendido y modelado *ex limo terrae*: desde la extensión pringosa, lisa, deformable desde la arcilla, desde la materia *primera*, la que por entero consiste no en substancia, sino en modalización o en modificación. Que Dios cree el *limo* y que desde el *limo* dé forma al *cuerpo*, eso quiere decir que Dios *se* modaliza o *se* modifica, pero que su mismo *sí mismo* no es otra cosa que la extensión y la expansión indefinida de los modos. Eso quiere decir que la «creación» no es la producción de un mundo a partir de no se sabe qué materia de la nada, sino que *la* materia (eso mismo que hay) esencialmente *se modifica*: no es una substancia, es la extensión y la expansión de los «modos», o bien, por decirlo de modo más exacto, es la exposición de lo que hay. Los cuerpos son la exposición de Dios, y no hay otra — en la medida en que Dios se expone.

Es justamente él por tanto quien se expone *muerto* como *el mundo de los cuerpos*. Por una parte, el cuerpo divino podrido, putrefacto, petrificado, rostro de Medusa y de Muerte — y por otra parte, *como la otra parte de la muerte misma de Dios*, el cuerpo divino expuesto,

extensión material primera del mundo de los cuerpos, Dios infinitamente modificado. Es decir: nada de Dios, ni siquiera los dioses, solamente los *lugares*. Los lugares: son divinos *por estar desembarazados* del cuerpo de Dios y de la Muerte en Persona. Divinos a partir de la apertura por donde todo lo «divino» se desfonda y se retira, dejando al desnudo el mundo de nuestros cuerpos. Lugares del desnudamiento, lugares de privación, lugares del *limo terrae*.

Tal es la repartición de la gloria de Dios: la Muerte, el Mundo. La podredumbre como Misterio, el barro como hechura, como *ductus* de los lugares. Toda la ontoteología está atravesada, está trabajada por esta ambivalencia de la verdad del cuerpo como *cuerpo glorioso*. Un mismo gesto, o casi —un gesto del cual es seguro que nosotros no terminaremos nunca de desdobl原因arlo, ni de redoblarlo—, erige a Dios como Cuerpo de la Muerte; y deja libre el espacio para la multiplicación de los cuerpos. Un mismo gesto pronuncia el rechazo y el gusto de los cuerpos.

O bien el cuerpo glorioso es la transfiguración del cuerpo extenso, o bien es su extensión misma, la figuración en la plasticidad del légame. O bien, o bien, a la vez.

Extensión de la gloria: «Todo el Cosmos extenso en el espacio no es otra cosa que la expansión del corazón de Dios» (Schelling). Gloria de la extensión: «En los ojos se encuentra el fuego; en la lengua, que forma el habla, el aire; en las manos que tienen en propiedad el tacto, la tierra; y el agua en las partes genitales». (Bernardo de Claraval)

Con el cuerpo, que él se da, del hombre —con este hombre, y mujer, que él se da por cuerpo— el creador no reproduce su imagen. La potencia del creador remite a la deconstrucción original de toda imagen reconocible. El mundo creado no imita otra cosa que lo inimitable. El cuerpo es la imagen — pero, en cuanto visibilidad de lo invisible, es el destello plástico del espaciamiento.

La *idea* misma de la «creación» es la idea, o el pensamiento, de una

ausencia originaria de Idea, de forma, de modelo, de trazado previo. Y si el *cuerpo* es lo *creado* por antonomasia, si «cuerpo creado» es una tautología —o más bien «cuerpos creados», ya que *el cuerpo es siempre en plural*—, entonces *el cuerpo es la materia plástica del espaciamiento* sin forma y sin Idea. Es la plasticidad misma de la expansión, de la extensión según la cual *tienen lugar* las existencias. La *imagen* que de esta manera él es no tiene relación con la idea, ni en general con una «presentación» visible (y/o inteligible) *de* lo que sea. El cuerpo no es imagen-*de*. Pero es *venida a presencia*, a la manera de la imagen que viene a la pantalla de la televisión, del cine, viniendo *del* nulo fondo de la pantalla, *siendo* el espaciamiento de esta pantalla, existiendo en tanto que su extensión — exponiendo, desplegando esta arealidad, no como una idea dada *a* mi visión de sujeto puntual (aún menos como un misterio), sino *directamente sobre* mis ojos (mi cuerpo), como su arealidad, ellos mismos viniendo a esta *venida*, espaciados, espaciantes, ellos mismos pantalla, y menos «visión» que *video*. (No «video» = «yo veo», sino *el video* como un nombre genérico para la *téchne* de la *venida a presencia*. La *téchne*: la «técnica», el «arte», la «modalización», la «creación»)

Este cuerpo areal, este cuerpo-vídeo, este cuerpo-claridad-de-pantalla es la materialidad gloriosa de la *venida*. La *venida* tiene lugar *a* una presencia que no ha tenido lugar y que no tendrá lugar en otra parte, y que no está presente, ni es representable fuera de la *venida*. Así la *venida* misma no se termina, ella *va* mientras viene, ella es ir y venir, ritmo de los cuerpos que nacen, que mueren, abiertos, cerrados, gozadores, sufrientes, tocándose, apartándose. La gloria es el ritmo, o la plástica, de esta presencia — local, forzosamente local.

ENCARNACIÓN

Pero hay a lo largo de toda la tradición, la otra versión de la *venida a presencia*, y de su *téchne*. La otra, la misma, indiscernibles y dis-

tintas, emparejadas como en el amor. «El» cuerpo siempre habrá estado en el límite de estas dos versiones, ahí donde ellas se tocan y donde al mismo tiempo ellas se rechazan. El cuerpo —su verdad— siempre habrá sido el entredós de dos *sentidos* — de ahí que el entredós de la derecha y de la izquierda, de lo alto y de lo bajo, del delante y del atrás, del falo y del céfalo, del macho y de la hembra, del dentro y del fuera, del sentido sensible y del sentido inteligible, no hacen otra cosa que entre-expresarse unos a otros.

La otra versión de la *venida* se llama la encarnación. Si yo digo *verbum caro factum est (logos sarx egeneto)*, yo digo en un sentido que *caro* produce la gloria y la verdadera *venida* del *verbum*. Pero enseguida digo, en un sentido completamente diferente, que *verbum (logos)* produce la verdadera presencia y el sentido de *caro (sarx)*. Y si, *en un sentido* (una vez más), estas dos versiones se entre-pertencen, y si «encarnación» las nombra a ambas conjuntamente, *en otro sentido*, sin embargo, se excluyen.

Se excluyen *como desde ya se excluyen, en la frase del Evangelio filosófico, los conceptos de «logos» y de «sarx»*. Para enunciar esta proposición, hay que haber ya dispuesto de estos conceptos o de estas Ideas. El Evangelio filosófico toca fondo sobre esta disposición: incluso es antes que nada su anuncio. *En arché én o logos, in principio erat verbum*: hubo principio y comienzo, *ya* lo hubo, ese antes y ese después. Cuando se comienza, ya se ha salido del entredós: el entredós no tiene lugar (como si jamás pudiésemos comenzar por el entre-dos del lugar, jamás comenzar por el cuerpo, jamás tener que ver con el cuerpo que nace: *ni cuando* se da aquí, que eso quiere ser aquí el Evangelio del Nacimiento propiamente dicho; pero sin duda, en efecto, el comienzo en tanto que *principium* no es un nacimiento, y por tanto tampoco un cuerpo...). Cuando se comienza, ya hay una precedencia absoluta.

(Cuando *se comienza*: ¿quién por tanto comienza así, articulan- do «En arché én o logos...»? Es el *ángel*, el mensajero *sin cuerpo*, que

trae la nueva de la encarnación. Lógica angélica de la anunciación occidental.)

Ya que se da una precedencia, el cuerpo estará en la descendencia (*egéneto*). Es captado de antemano en la filiación, y la filiación difumina, o al menos reduce el espaciamento del nacimiento. Puesto que es primeramente *hijo*, el cuerpo responde menos al espacio que al tiempo, a la sucesión y a la progresión. *Desciende* del padre (de su gloria) y adelanta *su luz en las tinieblas*. El cuerpo es la penetración, la progresión del príncipe en las tinieblas de lo que sucede, de lo que se cuece debajo.

Pero es en la tiniebla, y él mismo como tiniebla, donde el cuerpo ha sido *concebido*. Ha sido concebido y conformado en la caverna de Platón, y como la caverna misma: prisión o tumba del alma. La encarnación hace penetrar el principio en aquello que lo oscurece y lo ofusca. El cuerpo es primero que todo concebido en la angustia de esta asfixia. El cuerpo-caverna es el espacio del cuerpo *viéndose desde dentro*, viendo desde dentro (y sin nacer) el vientre de su madre, o viéndose él mismo su propia matriz, sin padre ni madre, pura tiniebla de la autofiliación. De esta manera, el ojo nocturno de la caverna *se ve*, y se ve nocturno, se ve privación del día. El cuerpo es el sujeto de la sombra — y su *ver* tenebroso también es, ya, la impronta, el resto de luz, el signo de la visión solar. *Lux in tenebris*, el cuerpo de la encarnación es *el signo*, absolutamente.

El signo, es decir, el signo *del sentido*, es decir, no la venida del sentido, sino una *remisión* al sentido como interioridad, como «dentro». El cuerpo es la remisión desde el «fuera» que él es a ese «dentro» que él no es. En lugar de ser en extensión, el cuerpo es en expulsión hacia su propio «interior», hasta el límite en que el signo es abolido en la presencia que representaba.

De una parte a otra, la lógica angélica y el *corpus* entero de los cuerpos filosóficos son sometidos a la ley significante, de manera que es

la significación (o la representación) la que da sentido al cuerpo, convirtiéndolo a él mismo en signo del sentido. Todos los cuerpos son signos, al igual que todos los signos son cuerpos (significantes).

CUERPO SIGNIFICANTE

Propiamente hablando, ni conocemos ni concebimos y ni tan siquiera imaginamos algo que no sea el cuerpo significante. El cuerpo del que tampoco importa que esté *aquí*, que sea el *aquí* o el *ahí* de un lugar, pero del que importa que opere primeramente en tanto que lugar-teniente y vicario de un sentido. Nosotros sólo nos representamos cuerpos de historia integral, tetanizados por la representación de *otro* cuerpo —de un cuerpo-de-sentido—, y por lo demás, en tanto que «cuerpos» aquí-yacentes, simplemente *perdidos*. La convulsión de la significación le quita todo el cuerpo al cuerpo — y deja el cadáver en la caverna.

A veces ese «cuerpo» es él mismo el «dentro» donde la representación se forma o se proyecta (sensación, percepción, imagen, memoria, idea, conciencia) — y en este caso el «dentro» aparece y *se* aparece) como extraño al cuerpo y como «espíritu». A veces el cuerpo es el «fuera» significante («punto cero» de la orientación y de la mira, origen y receptor de relaciones, inconsciente), y en este caso el «fuera» aparece como una interioridad tupida, una caverna repleta, colmada de intencionalidad. Así, el cuerpo significante no cesa de intercambiar dentro y fuera, de abolir la extensión en un único *organon* del signo: ahí *donde* se forma y *de donde* toma forma el sentido. Las perspectivas filosóficas particulares no lo cambian gran cosa: dualismo del «alma» y del «cuerpo», monismo de la «carne», simbólicas culturales o psicoanalíticas de los cuerpos, siempre el cuerpo es estructurado remitiéndolo al sentido. La encarnación se estructura como una descorporización.

De esta manera, en esta estructura o en esta postura, el cuerpo significativo no deja de construirse. Es por antonomasia instancia de contradicción. O bien es por él, y en él, por lo que hay significación (por ejemplo, corporeidad del lenguaje), y la significación cae dentro de sus límites, sólo vale lo que vale la sombra en la caverna, y para terminar como el signo en general, el cuerpo significativo *obstaculiza* el sentido. O bien *de* él es de lo que hay significación, es *a él en verdad* a quien el sentido interpreta, pero entonces su lugar propio de «cuerpo» llega a ser el lugar, más íntimo si cabe, de una propiedad incorporeal. En todo caso, el cuerpo se tiende la trampa del signo y del sentido — y en ella queda atrapado por completo. Si él es el signo, entonces no es el sentido: le hace falta por tanto un *alma* o un *espíritu*, que será el *verdadero* «cuerpo del sentido». Si es el sentido, es entonces el sentido indescifrable de su propio signo (cuerpo misterioso, y por tanto, y de nuevo, «alma» o «espíritu»).

El cuerpo significativo —todo el corpus de los cuerpos filosóficos, teológicos, psicoanalíticos y semiológicos— sólo *encarna* una cosa: la absoluta contradicción de no poder ser *cuerpo* sin serlo *de un espíritu*, que lo desincorpora.

No menos lo hace ver la literatura. Se podría estar tentado de decir que si, en la filosofía, jamás ha habido cuerpo (que no sea del espíritu), en la literatura en cambio sólo habría cuerpos (lo que podría afirmarse también del arte en general). Sin embargo, la literatura —y al menos, esta interpretación de la literatura (y del arte) que la ha comprendido ya como una encarnación de la filosofía...— nos presenta una de estas tres cosas: o bien la ficción, el juego de las representaciones, que toca de cerca, con seguridad (temor y piedad, risa y mímica), pero con un tocar reputado ficticio, protegido, distanciado y, por decirlo todo, «espiritual», la verdadera cuestión del tocar y en general de la sensibilidad literaria y artística (la verdadera cuestión de una estética sigue estando enteramente por plantear,

o poco falta para ello, mientras los cuerpos sean ante todo significantes); o bien inagotables reservas de cuerpos, saturados ellos mismos de significación, engendrados ellos mismos para significar y únicamente para esto (como por un exceso de celo filosófico...): por no hablar de los cuerpos de Don Quijote o de Quasimodo, ni de todos los cuerpos de Balzac, de Zola o de Proust ¿hay acaso en literatura cuerpos que no constituyan signo? (ahí donde los haya, y volveré a ello, uno se sale de la «literatura»); o bien, aún más, es la producción misma (¿la creación?) de la literatura la que se ofrece en persona y en cuerpo (memorias, fragmentos, autobiografía, teoría), abandonada y vendada, hiper-significante, como el «cuerpo que late (que goza)» del escritor escrito por la mano del escritor mismo (aquí, Roland Barthes), significando locamente hasta el borde de la no-significancia, pero significativa, de todos modos.

Si hay otra cosa, otro cuerpo de la literatura aparte de este cuerpo significado/significante, no constituirá ni signo ni sentido, y en esto ni siquiera será escrito. Será la escritura, si la escritura *indica aquello que se separa de la significación*, y que por ello se *escribe*. La excripción se produce en el juego de un espaciamento in-significante: el que desliga las palabras de su sentido, y no deja de hacerlo, y que las abandona a su extensión. Una palabra, en cuanto que no es absorbida sin que quede nada en un sentido, *queda* esencialmente extendida *entre* las demás palabras, estirándose para tocarlas, sin alcanzarlas, no obstante. Y esto es el lenguaje en tanto que *cuerpo*.

La última toma de posición del cuerpo significativo es política. «Cuerpo político» es una tautología, o al menos una evidencia, para toda la tradición, y sean cuales sean las figuras propuestas. La fundación política reposa sobre esta absoluta circularidad significativa: que la comunidad tenga el cuerpo como sentido, y que el cuerpo tenga la comunidad como sentido. Por consiguiente, que el cuerpo tenga la comunidad —su institución— como signo, y que la comu-

nidad tenga el cuerpo —del rey o de la asamblea— como signo. La presuposición infinita es por tanto la del cuerpo-comunidad, que comporta una doble implicación. Por una parte, el cuerpo en general tiene como sentido su propia intimidad orgánica, su sentir-se y tocar-se de sujeto (*res inextensa*): dicho de otra manera, el cuerpo tiene como sentido *el sentido*, absolutamente y en totalidad. Por otra parte, y correlativamente, los cuerpos individuados se entre-pertene-cen en un cuerpo común, cuya substancia (de nuevo, *res inextensa*) constituye el fondo de la revelación del misterio político. (Dicho de otra manera, bajo el régimen político del sentido, no hay *res extensa*, no hay *espacio* para el ser-entre-nosotros o para el ser-en-común — y no hay espacio para los *cuerpos*, sus trazados, sus encuentros, sus accidentes singulares, sus puestos y posturas en el trabajo, el intercambio y toda la indefinida declinación de las «condiciones comunes». Puesto que este régimen está en las últimas, surge la sospecha de que la política ya no sería una cuestión de *sentido* incorporado: sino que la *política comienza y termina en los cuerpos*. Porque, por lo demás, ya no se trata de que haya o no haya lo justo y lo injusto, lo igual y lo desigual, lo libre y lo prisionero: no se trata de significar estas *cosas*, se trata de dar *lugar* (y lugares) a ellas, e incluso de *medirlas* (aunque fuesen inconmensurables). Las dimensiones de un alojamiento, de un taller, de un instrumento, la duración de un transporte, el traza-do de una vía: *hoc est* la extensión política. Si es necesario ser aún más claro, representémonos a esos refugiados bajo la lluvia glacial de las montañas sosteniendo entre seis una única cubierta por encima de sus cabezas.

AGUJERO NEGRO

Signo de sí, y ser-sí mismo del signo: tal es la doble fórmula del cuer-po en todos los estados y en todas las posibilidades que nosotros le reconocemos (desde luego que lo que nosotros «reconocemos»

depende *a priori* del orden del sentido). El cuerpo *se* significa en tanto que cuerpo (de la) interioridad : no hay más que ver todo lo que se le hace decir al cuerpo humano, a su posición erecta, a su pulgar oponible, a sus «ojos donde la carne se hace alma» (Proust). De esta manera el cuerpo presenta el ser-sí mismo del signo, es decir, la comunidad realizada del significante y del significado, el fin de la exterioridad, el sentido directamente sobre lo sensible — *hoc est enim*.

Todas nuestras semiologías, todas nuestras mimologías, todas nuestras estéticas tienden hacia ese cuerpo absoluto, hacia ese cuerpo sobre-significante, *cuerpo del sentido* en el *sentido del cuerpo*. Toda función *simbólica* llega ahí a su cumplimiento: reunión sensible de las partes de lo inteligible, reunión inteligible de las partes de lo sensible. Por ello precisamente el cuerpo de Dios se constituye él mismo en símbolo para toda nuestra tradición — es decir, el cuerpo del Hombre, templo vivo de la divinidad.

Pero el cuerpo sólo es ese Templo Vivo — la Vida como Templo y el Templo como Vida, el tocar-se como misterio sagrado— a condición de acabar de recorrer sin dejar resto la circularidad que lo funda. Hace falta que el sentido haga cuerpo, en sí y de siempre, para que el cuerpo haga sentido — y recíprocamente. De esta manera, el sentido del «sentido» es cuerpo y el sentido del cuerpo es «sentido». En esta reabsorción circular, la significación completada se desvanece igualmente. Y justo en ese punto el cuerpo mismo se desvanece: justo por ser ese colmo de la significación «el cuerpo» no ha cesado de estar tenso, exasperado, desgarrado entre lo innombrable y lo innombrable: tanto más extraño, cuanto más íntimo. *El cuerpo es el órgano del sentido*: pero el sentido del sentido es ser el *órgano* (o el *organon*), absolutamente (igualmente se puede decir: el sistema, la comunidad, la comunión, la subjetividad, la finalidad, etc.). *El cuerpo no es otra cosa que la autosimbolización del órgano absoluto*. Innombrable como Dios, no exponiendo nada en el afuera de una extensión, órgano de la organización de sí, innombrable como la podredumbre de su digestión de sí (la Muerte en Persona) — innombrable asimismo como esta íntima

textura-de-sí por la cual se afana una filosofía del «cuerpo propio» («lo que llamamos carne, esta masa interiormente trabajada, no tiene nombre en ninguna filosofía» — Merleau Ponty). Dios, la Muerte, la Carne: triple nombre del cuerpo de toda la onto-teología. El cuerpo es la combinatoria exhaustiva y la asunción común de esos tres nombres imposibles, donde toda significación se agota.

Este cuerpo se retira al fondo de sí mismo —al fondo del sentido— a la vez que el sentido se retira hasta su fondo de muerte. Este cuerpo forma muy exactamente lo que la astrofísica llama un *agujero negro*: un astro de una dimensión tal que su gravedad retiene hasta su propia luz, un astro que se extingue y se hunde desde sí mismo en sí mismo, abriendo en el universo, en el centro del astro y de su densidad inaudita, el *agujero negro* de una ausencia de materia (y un «fin de los tiempos», la inversa de un «big bang», una dimensión de cese del mundo en el mundo mismo). Que el cuerpo metafísico o místico, que el cuerpo de la encarnación y del sentido, vaya a acabar de *agujero* no tiene nada de sorprendente: ya que él es el significante total de un sentido cuyo sentido es hacer-cuerpo, el cuerpo es igualmente el fin del significante, la *crisis* absoluta del signo, el sentido puro directamente sobre el sentido puro, *hoc est enim corpus meum*, *hoc* designando *aquí* la total ausencia de exterioridad, la no-extensión en sí concentrada, no lo impenetrable, sino su exceso, lo impenetrable *mezclado con* lo impenetrable, la intususcepción infinita, lo *propio* tragándose a sí mismo hasta el vacío de su centro — en verdad, más lejos que el centro, más lejos que toda huella de espaciamento (que el «centro» retiene todavía) en el abismo donde el agujero absorbe hasta sus bordes.

Nada sorprende que nuestros pensamientos, ideas, e imágenes, en lugar de perder el tiempo en la extensión de los bordes, se precipiten hacia los agujeros: cavernas, bocas vociferantes, corazones traspasados, *inter feces et urinam*, cráneos con las órbitas huecas, vaginas que castran, no aberturas, sino vaciamientos, extirpaciones, engullimientos y el cuerpo entero como su propia precipitación en el no lugar.

UNA LLAGA

Aquí, en el lugar del no lugar y en ninguna otra parte que en este «lugar» sin otra parte, salta *el espíritu*, la concentración infinita en sí, el *soplo* o el *viento* que únicamente llena los agujeros.

El *alma* es la forma de un cuerpo y por tanto cuerpo ella misma (*psique extensa*). Pero el *espíritu* es la no forma o la ultraforma del agujero donde el cuerpo se precipita. En el alma el cuerpo *viene*, en el espíritu, *se retira*. El espíritu es el reemplazo, la sublimación, la sutilización de toda forma de los cuerpos — de su extensión, de su reparación material, en la esencia destilada y revelada del *sentido* del cuerpo: el espíritu *es* el cuerpo del sentido, o el sentido en cuerpo. El espíritu es el órgano del sentido, o el *verdadero cuerpo*, el cuerpo transfigurado. El espíritu del cristianismo, es decir, el cristianismo en tanto que teología del Espíritu Santo está por entero aquí: religión del soplo (judaica ya), del toque impalpable, religión del verbo, del proferimiento, de la exhalación —olor deletéreo de la muerte y perfumes agradables a lo Eterno, olor de santidad (judaicas ya, islámicas también)—, religión de la expiración y de la inspiración, neumatología general; religión de la filiación: el Espíritu va del Padre al Hijo (a la madre, por su parte, le basta con ser un vientre intacto por donde el soplo habrá pasado); el hijo es el cuerpo, no la expansión creadora de los cuerpos, sino el cuerpo del espíritu, reunido, concentrado en su soplo, ofrecido en sacrificio al padre, con quien se reúne al expirar, cuerpo del último grito, del último suspiro donde todo está consumado. *Pater, hoc est enim corpus meum: spiritus enim sanctus tuus.*

El Hijo es el Cuerpo del Espíritu exhalándose en presencia del Padre, disipándose hacia Él en los efluvios y los flujos del sacrificio que lo santifica: sudor, agua y sangre, lágrimas, suspiros y gritos. *Aquí* el espíritu que se exhala expone lo más propiamente su propio cuerpo: *Ecce homo.*

Pero así se revela lo que lo hace verdaderamente cuerpo (del) espíritu: una llaga, este cuerpo está curtido en sus llagas.

Aquí, en el mismo punto del no lugar del espíritu, se presenta el cuerpo como una llaga: la otra manera de agotar el cuerpo, de sutiliar su sentido, de exhalarlo, de derramarlo, de desbridarlo, de abandonar, expuesto en carne viva. El espíritu concentra lo que la llaga sangra: en uno y otro caso, el cuerpo sucumbe, más y menos que muerto, privado de su justa medida de muerte, hurgado, deshonrado, ajusticiado.

De esta manera se anuncia también la mundialidad de los cuerpos. Los cuerpos asesinados, desgarrados, quemados, arrastrados, deportados, masacrados, torturados, desollados: la carne puesta en depósitos de cadáveres, el ensañamiento con las llagas. En el depósito, los cadáveres no son muertos, no son nuestros muertos: son llagas amontonadas, pegadas, fluyendo una en la otra, y la tierra lanzada directamente encima, sin una sábana para definir el espaciamiento de un muerto, luego de otro muerto. No hay cicatriz, la llaga sigue en carne viva, los cuerpos no trazan de nuevo sus áreas. Como al revés que el espíritu, se subliman en humo, se evaporan en neblina. También aquí, el cuerpo pierde su forma y su sentido — y el sentido ha perdido todo cuerpo. Gracias a otra concentración, los cuerpos ya son sólo signos anulados: no, esta vez, en el sentido puro, sino en su puro agotamiento.

Es difícil decir hasta qué punto la *concentración* (iniciales: KZ) habrá sido la marca de nacimiento de *nuestro* mundo: la concentración del espíritu, el SÍ MISMO incandescente — y la concentración de los cuerpos, las masas, las agrupaciones, el gentío, los apilamientos, las acumulaciones, los saltos demográficos, los exterminios, los grandes números, los flujos, las estadísticas, la presencia obsesionante, anónima y exponencial, por primera vez, de una *población del mundo*. Pero lo que primeramente ella deja ver, tocar, es una llaga. No primeramente la multiplicación de los cuerpos, sino la unicidad, la uniformidad de la llaga: cuerpos de miseria, cuerpos famélicos, cuerpos apaleados, cuerpos prostituidos, cuerpos mutilados, cuerpos infectados, cuerpos abotargados, cuerpos demasiado alimentados,

demasiado *body-built*, demasiado tersos, demasiado orgásmicos. Sólo ofrecen una llaga: ella es el signo de ellos y, a la vez, el sentido de ellos, otra y la misma figura de la extenuación en el signo-de-sí.

Así es como se produce el mundo de los cuerpos, en suma la verdadera y única producción de nuestro mundo. Todo remite a ella: no hay diferencia entre fenómenos «naturales» y «técnicos» (un ciclón sobre Bangladesh, con centenas de miles de muertos, decenas de millones de víctimas, es indisoluble de la demografía, de la economía, de las relaciones del Norte y el Sur, etc); o bien, en otro plano, una sociedad que hace proliferar los márgenes y las exclusiones se ve por ello afectada o infectada también por sacudidas hasta en sus centros (droga, SIDA), y siguen siendo cuerpos, y una vez más, su llaga. He ahí lo que primero que todo es *mundial*: no es necesariamente lo que ocupa todo el planeta (si bien incluso esto viene a ser exacto), sino lo que en lugar y sitio de un cosmos y de sus dioses, en lugar y sitio de una naturaleza humana y de sus hombres, distribuye y reúne los cuerpos, el espacio de su extensión, la exposición de su desnudamiento.

Este mundo de los cuerpos —o bien, *el mundo = los cuerpos = «nosotros»*— nos ofrece propiamente nuestra oportunidad y nuestra historia. Lo que quiere decir también que todavía nos precede, y que nosotros hemos de descubrirlo. Hasta ahora, para decirlo una vez más, es primeramente una llaga lo que se presenta. Desde la Primera Guerra *mundial* (es decir, desde la invención simultánea de un nuevo espacio jurídico para la economía política internacional y de un nuevo espacio de combate para un número inédito de víctimas), estos cuerpos en todas partes acosados son sobre todo cuerpos sacrificados.

O más bien ni siquiera son sacrificados. «Sacrificio» dice demasiado o demasiado poco para lo que nosotros hacemos con los cuerpos. Eso dice (en principio) el paso de un cuerpo a un límite donde se convierte en cuerpo común, espíritu de una comunión del cual es el efec-

tivo símbolo material (*hoc est enim...*), relación absoluta consigo del sentido en la sangre, de la sangre en el sentido. Pero nosotros ya no tenemos sacrificios, ése ya no es nuestro mundo. La sangre que corre de nuestras llagas corre horriblemente, y sólo horriblemente, como se ha derramado y disuelto gota a gota el Espíritu de las llagas de Cristo. No hay Grial para recoger esta sangre. La llaga por lo demás no es más que una llaga — y todo el cuerpo no es más que una llaga.

Está entonces, y primeramente, esta llaga que sólo es su propio signo, no significando otra cosa que el sufrimiento donde el cuerpo se retrae, cuerpo encogido, concentrado, privado de su espacio de juego. No es la desgracia (que constituye un signo de tragedia, por otra parte indiscifrable), y no es la enfermedad (que constituye un signo apuntando hacia su causa y hacia la salud: ahí no hay llaga sin apósito): sino que es el mal, absolutamente el mal, una llaga abierta sobre sí mismo, signo de sí reabsorbido en sí hasta no ser ya ni signo, ni sí mismo. «Ojo sin párpado agotado de ver y de ser visto»: es lo que dice Marcel Hénaff de nuestro cuerpo occidental llegando al término de un programa primeramente trazado por Sade. *Porno-grafía*: el desnudo grabado de estigmas de la llaga, heridas, fisuras, chancros del trabajo, del ocio, de la tontería, de las humillaciones, de alimentos sucios, de golpes, de temores, sin apósitos, sin cicatrices, llaga que no se cierra.

CORPUS, ANATOMÍA

Por la llaga se escapa el sentido, gota a gota, horriblemente, irrisoriamente, — quizás incluso serenamente, ¿caso gozosamente?

Esta cuestión es la cuestión que propone el alba exangüe a punto de elevarse sobre un mundo de cuerpos. ¿Sabremos arreglárnoslas con esta pérdida de sentido? ¿Tendremos el sentido de esta pérdida — un sentido, eso sí, sin concesiones, sin trampas sobre esta misma

pérdida? ¿Sabremos llegar hasta lo que, ya, *se extiende y se abre* a partir de ella, a saber, el mundo de los cuerpos tal como lo entrega o lo deja venir el final agujereado del órgano del sentido?

¿Sabremos nosotros, por ejemplo y para comenzar, comprender que esta pérdida del cuerpo-del-sentido —que constituye propiamente nuestro tiempo, y que le da su espacio—, si nos da dolor, sin embargo no se hunde en la angustia? Ya que la angustia se angustia precisamente a causa de la ausencia de sentido. Ella es su incorporación melancólica o su encarnación histérica (¿mística?), pero le da su sentido de angustia. La angustia *se da como sentido* y para terminar es ella misma todavía una forma de la extrema concentración, esta forma-límite donde hay que imaginarse al Espíritu Santo angustiado (¿pérdida su santidad?). Pero el dolor no se da como sentido. Estamos en el dolor, ya que estamos *organizados para el sentido*, y su pérdida nos hiere, nos hace cortes. Pero, al igual que con el sentido perdido, el dolor no hace de la pérdida sentido. Él es solamente su filo, su quemadura, su pena.

Aquí, en el punto del dolor, sólo hay un «sujeto» abierto, cortado, *anatomizado*, deconstruido, desensamblado, desconcentrado. El alba de un espaciamento, la claridad misma, el riesgo y la oportunidad de la *arealidad*, en tanto que *eso* a lo que nosotros estamos expuestos, y que nos expone en tanto que *nosotros* — en tanto que *nosotros-mundo*.

Más de cinco mil millones de cuerpos humanos. Pronto ocho mil millones. Por no decir nada de los otros cuerpos. La humanidad se vuelve *tangible*: pero lo que se puede tocar no es «el hombre», él justamente no es ese ser genérico. Hablamos de su no-genericidad, de su no generalidad. Iniciamos la ontología modal y local de su ser-*aquí*, de su ser-el-aquí-y-el-ahí, de su *aquí-yace* y de su *va-y-viene*. ¿Cuál es el espacio abierto entre ocho mil millones de cuerpos, y en cada uno, entre falo y céfalo, entre los mil pliegues, posturas, caídas, lanzamientos, cortes de cada uno? ¿Cuál es el espacio donde se tocan y se separan, sin que ninguno de ellos, ni su totalidad, se reabsorba

en un puro y nulo signo de sí, en cuerpo-de-sentido? Dieciséis mil millones de ojos, ochenta mil millones de dedos: ¿para ver qué?, ¿para tocar qué? Y si es únicamente para existir y para ser *estos cuerpos* y para ver, tocar y sentir los cuerpos de *este mundo*, ¿qué podremos inventar para celebrar su número? ¿Podemos siquiera pensarlo, nosotros a quienes la llaga fatiga, solamente fatiga?

Todo es posible. Los cuerpos resisten, duras *partes extra partes*. La comunidad de los cuerpos resiste. La gracia de un cuerpo que se ofrece es siempre posible, así como está disponible la anatomía del dolor — que no excluye una singular alegría. Los cuerpos exigen, todavía, de nuevo, su creación. No la encarnación que insufla la vida espiritual del signo, sino la puesta en el mundo y la repartición de los cuerpos.

No más cuerpos empleados en dar sentido, sino el sentido que da y que reparte cuerpos. No más el pillaje semiológico, sintomatológico, mitológico y fenomenológico de los cuerpos, sino el pensamiento, la escritura, entregados, dedicados a los cuerpos. La escritura de un corpus en tanto que reparto de los cuerpos, que comparten su ser-cuerpo, pero no *lo significan*, compartida por él, separada por tanto de sí misma y de su sentido, escrita a lo largo de toda su inscripción. Eso mismo, en fin, que en el mundo de los cuerpos dice esa palabra «escritura»: cuerpo anatomizado de un sentido que no presenta la significación de los cuerpos, y que reduce aún menos el cuerpo a su propio signo. Pero un signo *abierto* como los sentidos «sensibles» —o más bien, abierto *de* su abertura, exponiendo su ser-extenso—, una acepción del espaciamento de por sí espaciante.

(Ella significará, de todos modos, inevitablemente. Lo vuelvo a decir: estamos *organizados* para eso. Pero *el ser* en nosotros, *la existencia* que *nosotros* ponemos en juego, es el infinito suspenso finito de esta organización, la exposición frágil, fractal, de su anatomía. La escritura no equivale a una desbandada o a un caos de la significación: sólo vale *directamente* en la tensión *sobre* el sistema significante. Es decir, en esta tensión (que somos) del ser con lo que nosotros somos. En esta

anatomización de la organización, sin la cual no seríamos mortales, sino que seríamos nada menos que la Muerte en Persona. Esta tensión es la extensión denotada «cuerpo» en nuestra tradición.)

LO QUE, DE UNA ESCRITURA, ES PARA LEER

Escribir el signo *anatómico* de «sí mismo», que no se significa, sino que corta, aparta, expone. Dejar correr el animal del discurso. Hacerle cortes al discurso — lo que, fijaos sin embargo, no es tampoco otra cosa que dejarle seguir su curso, su repetición, sus avatares, su improvisación (descuidando el *diá* del diálogo y la mediación del contrato del sentido, o más bien, desviándose de él dulcemente, discretamente e incluso con pudor). Deslizarse hacia la anatomía de un corpus. No es la anatomía filosófico-médica de la disección, el desmembramiento dialéctico de los órganos y de las funciones. Más la anatomía del recuento que la del desmembramiento. La anatomía de las configuraciones, de las plásticas, habría que decir de los estados-de-cuerpo, maneras de ser, pinta, respiraciones, andares, pasmos, dolores, placeres, pelajes, encogimientos, rozamientos, masas. Los cuerpos, primeramente (es decir: al abordarlos) son masas, masas ofrecidas sin nada en ellas para articular, sin nada ahí que encadenar, ni discurso, ni relato: palmas, mejillas, vientres, nalgas. El ojo mismo es una masa como la lengua y como el lóbulo de la oreja.

Este concepto de la masa no es el concepto físico, pero menos aún el de los «fenómenos de masa», el de Tardes o de Freud, que procede de la concentración (y que permitiría mostrar cómo, en la «masa popular», no hay espacio para los cuerpos). Las masas que se distribuyen, que forman zonas en la extensión de los cuerpos, de manera siempre modificable, son lugares de densidad, no de concentración. No tienen centro, tampoco agujero negro. Están directamente sobre la piel — y directamente sobre la palma que puede asirlas. Es el espacio agrupado, la masa espaciosa, la extensión expuesta como un

grano, como un peso, como una hinchazón, como un agenciamiento limitado, un color local donde las *partes extra partes* densifican su arealidad, sin no obstante precipitarse *partes intra partes*.

Su paradigma es sin duda el seno de la mujer, masa que localiza gran número de ectopías. Alimento, objeto separado, visibilidad del sexo, movimiento independiente, erección, desbordamiento, doblamiento, inversión del pecho vigoroso, nacimiento de la curva, nacimiento del fruto: *el nacimiento de los senos* ejemplifica todo nacimiento como modalización esencial de la arealidad — y también hace comprender que esta modalización puede llamarse, en todo sentido, *emoción*. Este privilegio de arealidad densa y en zonas se denomina y se espacia en tanto que *areola*.

En esta anatomía de las masas, es decir, por tanto, en el espacio de las emociones, el corpus ya no tiene nada de superficie de inscripción — en tanto que registro de significación. No hay «cuerpo escrito», ni escritura en el mismo cuerpo, ni nada de esta somatografología en la cual a veces se ha convertido «a la moderna» el misterio de la Encarnación, y nuevamente el cuerpo en tanto que puro signo de sí y puro sí mismo del signo. Esto es, justamente: el cuerpo no es un lugar de escritura (es fácil ver, por ejemplo, que es por ahí por donde hay que comenzar, si se quiere hablar con precisión del tatuaje). El cuerpo, sin duda, eso *que se escribe*, aunque no es en absoluto *donde* se escribe, ni tampoco el cuerpo es *lo* que se escribe — sino siempre lo que la escritura *excribe*.

Sólo hay excripción por escritura, pero lo excrito *sigue siendo* ese otro *borde* distinto que la inscripción, que mientras significa sobre un borde no deja obstinadamente de indicar algo así como su otro-propio borde. Así, en toda escritura, un cuerpo es el otro-propio borde: un cuerpo (o más de un cuerpo, o una masa, o más de una masa) es, pues, también el trazado, el trazamiento y la traza (*aquí, ved, leed, tomad, hoc est enim corpus meum...*). De toda escritura, un cuerpo es la letra, y sin embargo, nunca la letra, o bien, más atrás,

más deconstruida que toda literalidad, una «letricidad», que ya no es para leer. Lo que, de una escritura y propiamente de ella, no es para leer, ahí está lo que es un cuerpo.

(O bien, está claro, hay que comprender la lectura como lo que no es el desciframiento: sino el tocar y el ser tocado, ocuparse de las masas del cuerpo. Escribir, leer, cuestión de tacto. Pero también —y eso también debe estar claro— a condición de que el tacto no se centre, no pretenda —como lo hace el tocar cartesiano— el privilegio de una inmediatez que fusionaría todos los sentidos y «el» sentido. El tocar también, el tocar ante todo es local, modal, fractal.)

Repito: se pide, este mundo pide *el cuerpo de un sentido* que no dé la significación del cuerpo, menos aún que lo reduzca a ser su propio signo y la esencia consumada de todas las onto-teologías del signo. Lo inverso o el exacto reverso —el otro borde— de la encarnación que monopolizaba en el viejo mundo todas las modelizaciones, todos los espaciamentos del cuerpo. En la encarnación, el espíritu *se hace* carne. Es por eso, además, por lo que este Misterio por antonomasia *se revela a sí mismo*. Este espíritu pronuncia desde su carne: *hoc est enim corpus meum*, él mismo *se articula* en toda presencia sensible. Lo que el Misterio revela es por tanto *el cuerpo como misterio revelado*, el signo absoluto de sí y la esencia del sentido, el Dios en la carne retirado, la carne que se subjetiva a sí misma, lo que se llama en fin, en la brillante plenitud del Misterio, la «resurrección».

Pero se trata aquí de este cuerpo, o más bien de esta multitud de cuerpos que no son hechos ni engendrados por ningún espíritu.

TÉCHNE DE LOS CUERPOS

No cuerpos producidos por la autoproducción del espíritu y su reproducción — que por lo demás sólo puede producir un cuerpo, una sola imagen visible de lo invisible (de ahí que el cuerpo de la

mujer sea sospechoso de estar mal engendrado, defectuoso para Aristóteles, marcado por una llaga impura para los cristianos). Sí, en cambio, un cuerpo que se da multiplicado, multisexuado, multiformado, multizonal, falo y áfalo, céfalo y acéfalo, organizado, inorgánico. Cuerpos así *creados*, es decir, *viendo* y cuya venida espacia cada vez el *aquí*, el *ahí*. (Como escribe Elaine Scarry en *The body in pain*, cuando «el mundo, el sí mismo, la voz se pierden en la intensidad del sufrimiento de la tortura», es la «disolución del mundo, la descreación del mundo creado»). La «creación» es la *téchne* de los cuerpos. Nuestro mundo crea el gran número de cuerpos, se crea en tanto que mundo de los cuerpos (sacando a la luz del día lo que siempre fue *también* su verdad de mundo). Nuestro mundo es el mundo de la «técnica», el mundo del cual el cosmos, la naturaleza, los dioses, el sistema completo en su juntura íntima, se expone como «técnica»: mundo de una *ecotecnia*. La ecotecnia funciona con aparatos técnicos, a los cuales ella nos conecta desde todas partes. Pero lo que ella *hace* son nuestros cuerpos, a los que pone en el mundo y conecta a este sistema, nuestros cuerpos que de esta manera ella crea más visibles, más proliferantes, más polimorfos, más comprimidos, más en «masas» y «zonas», de lo que jamás lo fueron. En la creación de los cuerpos es donde la ecotecnia tiene este *sentido* que se le busca en vano en los restos de cielo o de espíritu.

Mientras no se piense sin reservas en la creación ecotécnica de los cuerpos como la verdad de *nuestro* mundo, y como una verdad *que no es inferior* a las que los mitos, las religiones o los humanismos han podido representar, no se habrá comenzado a pensar este mundo *de aquí*. La ecotecnia crea el mundo de los cuerpos según dos modos correlativos: sustituye las proyecciones de historias lineales y de *fin*es últimos por espaciamientos de tiempo, con diferencias locales, bifurcaciones numerosas. La ecotecnia destruye el sistema de los fines, a éstos los vuelve no sistematizables, no-orgánicos, incluso estocásticos (*excepto* bajo la imposición del fin de la economía política o del capital, que se impone en efecto hoy a toda la ecotecnia, re-lineali-

zando el tiempo, homogeneizando los fines: sin embargo, el capital también debe renunciar a presentar un fin último, Ciencia o Humanidad, y la creación de los cuerpos retiene también una fuerza revolucionaria...). Al mismo tiempo, al empalmar y conectar los cuerpos de todas las maneras posibles, y al situarlos en los lugares de intersección, de interfaces, de interacciones de todos los procedimientos técnicos, muy lejos de hacer de ellos «objetos técnicos» (como se dice, creyendo por lo demás saber lo que es un «objeto técnico»), la ecotecnia los saca a la luz del día como tales, bajo esta conexión *areal* que constituye también el espacio del retiro de toda significación trascendente o inmanente. El mundo de los cuerpos no tiene sentido ni trascendente ni inmanente. Si uno cuidase sus palabras, habría que decir que la una tiene lugar en el otro, pero sin dialectizar — que la una tiene lugar *como* el otro, y que *los lugares* son este tener-lugar. Los lugares, los lugares de la existencia del ser, por otra parte, *son* la exposición de los cuerpos, es decir, su desnudamiento, su población numerosa, sus desviaciones multiplicadas, sus enmarañadas redes, sus mestizajes (técnicos mas bien que étnicos). Para terminar, en lugar de una dialéctica trascendente/inmanente, la *arealidad* da la ley y el medio de una *proximidad*, mundial y local a la vez, y la una en la otra. Para terminar, nosotros estamos en la *téchne del prójimo*.

El «prójimo» judeo-cristiano-islámico residía en lo *particular* y en lo *universal*, en la dialectización de los dos, que no deja de acabar en lo universal. Pero *aquí* el prójimo sería lo que viene, lo que tiene lugar en un acercamiento, lo que toca y se aparta a la vez, al localizar, desplazar el toque. Ni natural, ni artificial (como aparecía cada vez hasta aquí), el «prójimo» como *téchne* sería la «creación» y el verdadero «arte» de *nuestro* mundo. Por lo demás, somete a revisión estas palabras de «creación» y de «arte», como también, a la cabeza, el término de «prójimo». Prefiero por tanto decir que la *téchne* es la de la repartición de los cuerpos o de su comparecencia: los diversos modos de dar lugar a los trazados de *arealidad* a lo largo de los cuales *nosotros* estamos *expuestos conjuntamente*, es decir, *ni presupuestos en algún otro*

Sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal. Pero expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, próximos de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente el entre-nosotros de nuestros trazados partes extra partes.

Sin duda, el capital produce asimismo una generalización banalizante del cuerpo y del prójimo. Dan testimonio de ello las obsesiones fotográficas de las multitudes, de sus miserias, de sus pánicos, del número en tanto que tal, o de las manías eróticas infiltradas por todas partes. La proximidad se vuelve ahí muy pobremente banalidad de la reproducción del cuerpo —tenida por «singular»— por millones de ejemplares. (Por lo que también «el cuerpo» se ha vuelto ya lo más insípido, lo más plano y en suma lo más «desconectado» de los temas y de los términos: superado el coma.)

Pero aquí hay que mirar de cerca. El horror de la banalidad, de la reproducción, la celebración de lo único, de lo excepcional, son datos banales del mundo que se hunde bajo nuestros pies, aquí mismo. Somos todos *banalmente* reacios a la «banalidad» — y a esta especie de excedente de banalidad que nosotros atribuimos, precisamente, al cuerpo... Pero ¿acaso sabemos lo que es «banal»?

Hay dos registros de banalidad de los cuerpos: la del *modelo* (registro de las revistas, canon de los cuerpos ahusados, aterciopelados) — y la del *todo-vale* (no importa qué cuerpo, deforme, lisiado, gastado). En la separación o en la dialéctica de los dos —que la ecotecnia produce simultáneamente—, no hay mucha proximidad posible. Pero la banalidad *completamente banal* puede ser que aún esté en otra parte, en un espacio apenas abierto todavía, el espacio de una ausencia de asunción común o de *modelo de cuerpo humano* (ni el maniquí ni la multitud). Entonces, la experiencia de los cuerpos sería que lo que es lo más común (banal) es *común a cada uno* como tal. Lo excepcional de *un* cuerpo es común en tanto que tal: sustituible por cualquier otro *en tanto que insustituible*.

De ahí que sea sin duda generalmente falso, o ideológico, decir que «las imágenes banalizan». De los miles de cuerpos sufrientes, reducidos, consumidos, que puede mostrar la televisión, también se ve claramente que se trata de cada uno, de que cada vez nuevamente es un «cada uno» el que sufre.

Pero esto es sólo visible en el espacio de los cuerpos, cuando se echa una mirada sobre los cuerpos — no para un discurso de la humanidad genérica y general.

Una mirada así discierne que cada uno sólo es un ejemplar sustituible en la multitud ininterrumpida y que el mismo cada uno es ejemplar de la creación que, cada vez, es un cuerpo. Y que cada uno es el «prójimo» del otro *de dos maneras a la vez*. Habría, pues, otra «banalidad»: un espacio común donde cada cuerpo sería modelo para todos y *también* sustituibles todos y por todos. En verdad, un espacio sin «modelo» ni «reproducción»: pero ¿acaso sabemos pensar el sentido al margen de estos puntos de referencia? Un sentido ni ejemplar, ni reproducible, ¿puede eso tener «sentido»?

PESAJE

Corpus del tacto: tocar ligeramente, rozar, apretar, hundir, estrechar, alisar, rascar, frotar, acariciar, palpar, tentar, amasar, masajear, enlazar, oprimir, golpear, pellizcar, morder, chupar, mojar, sujetar, aflojar, lamer, menear, acunar, balancear, llevar, pesar...

Incluso sin síntesis, todo acaba por comunicar con el pesaje. Un cuerpo siempre pesa, o se deja pesar, sopesar. Arealidad densa, zonas en masas. Un cuerpo no tiene un peso: incluso para la medicina *es* un peso. Pesa, presiona contra otros cuerpos, directamente sobre otros cuerpos. Entre él y él mismo, otros tantos pesajes, contrapesos, arbotantes. Nuestro mundo hereda del mundo de la gravedad: todos los cuerpos pesan unos *sobre* otros y unos *contra* otros, los cuerpos celes-

tes y los cuerpos callosos, los cuerpos vítreos y los corpúsculos. Pero la mecánica gravitacional aquí solamente es corregida en este punto: los cuerpos pesan ligeramente. Esto no es decir que pesan poco: al contrario — y se puede decir que un cuerpo que hay que sostener, en el abandono del amor o del desamparo, en el síncope o en la muerte, pesa cada vez *el* peso absoluto.

Pero los cuerpos pesan ligeramente. Su peso es la elevación de sus masas a la superficie. Sin cesar, la masa se eleva a la superficie, se despacha en superficie. La masa es el espesor, una consistencia local densa. Pero ella no se concentra, «adentro», en «sí», su «sí» es el «afuera», *de donde se sigue que* su dentro se expone. La arealidad maciza se sostiene con extensión, no con concentración, con extensión, no con fundamento; a decir verdad, su principio y su espera no es la de pesar, sino *de ser pesada*. Pesar se hace únicamente sobre el soporte, y supone el montaje de un universo; ser pesado exige el concurso de otro cuerpo, y la extensión de un mundo. No es del orden de la presuposición, es del de la *venida*. Los cuerpos vienen a pesar unos contra otros, eso es el *mundo*. Lo inmundo es el pre-supuesto donde todo sería pesado por adelantado.

Justo así *Psique es extensa* y ella *no sabe nada de ello*. Psique es aquí el nombre del cuerpo en tanto que no es supuesto *ni* según el sub-estrato inferior, hundido en una «materia», *ni* según el super-estrato ya dado de un saber-de-sí. Uno y otro modo de presuposición se quedan en la potencia, donde por lo demás no dejan de disgregarse y de debilitarse, a través de toda la tradición, materialismos groseramente idealistas, idealismos que caen ellos mismos en una trampa cada vez más cerrada del origen del sentido (intencionalidad, temporalidad originaria) — *mientras los cuerpos vienen, mientras la declinación de sus átomos tiene ya lugar, abre ya los lugares, ejerce sus pesajes de una y otra parte, de una parte a otra a todo lo ancho del mundo*. Pero eso, es verdad, no es cuestión de «saber»: es cuestión de cuerpo, que viene en el pesaje, que toma y da a pesar. No es «origen del sentido» ni «sentido del origen»: porque *sentido* es sin origen, por-

que el «sentido» es eso mismo, el ser-sin-origen y el venir-estar-extendido, el ser-creado, o el pesaje.

A eso justamente está presente Psique en tanto que extensión, en eso está ella interesada, infinitamente ectopizada, de eso está ella a cargo, al cuidado, al afecto, y de esta manera ella es «la forma de un cuerpo en acto». Sólo hay cuerpos en acto, y cada cuerpo es Psique, o el agenciamiento de psiques singularmente modalizadas a través de la extensión de los átomos y/o del *ello*. (Notad la doble propiedad, la doble comunidad de los «átomos» y del «ello»: la extensión, el pesaje. En verdad, el pesaje es la intención de la extensión. Todo viene a parar pues en la extensión, sobre su doble borde intensivo/extensivo. Pero «venir a parar en la extensión» es justamente no referirse a lo presupuesto. Es, por el contrario, suspender sin apelación toda presuposición: lo que en efecto mejor hace, en los dos extremos de la tradición, la doble figura de los átomos y del *ello*, aquí denominado *corpus*.)

El no-saber por Psique de su propia extensión —de la extensión-pesaje que el *ser* es desde el momento que tiene *existencia psíquica* (y para terminar, ¿qué quiere decir «psíquico»? sino «existente» = «forma de un cuerpo en acto» — y no hay cuerpo en potencia, ni existencia en esencia, es igualmente *ello*, «el cuerpo», «la existencia», no es otra cosa, nada más, nada menos que *ello* — y justamente por eso todo el «psicoanálisis» tiene su verdadero programa siempre por venir en esa sola nota de Freud) — ese no-saber, por tanto, es *el cuerpo mismo* de Psique, o más bien, es ese cuerpo que la misma Psique es. Ese no-saber no es un saber negativo, ni el negativo de un saber, es simplemente la ausencia del saber, la ausencia de esa relación llamada «saber». En cierto léxico, se podría decir: al saber le hace falta objeto, pero con el cuerpo sólo hay sujeto. Pero asimismo se podría decir que a falta de objeto, tampoco hay sujeto: Psique no es Sujeto. Lo que queda es precisamente cuerpo, los cuerpos. O bien: «*cuerpo*» es *el sujeto de no tener objeto*: sujeto de no ser sujeto, sujeto *a* no ser sujeto, como cuando se dice «sujeto *a* accesos de fiebre». La substancia cuya substancialidad toda, no presupuesta, es la de tocar otras

substancias: declinación de átomos, pesajes mutuos, y/o redes, contagios, comunicaciones del «ello», otros modos de pesaje.

Pesaje: creación. Eso por lo que comienza una creación, sin presuposición de creador. Sujeto antes de todo sujeto, peso, empuje ejercido, recibido, comunidad completamente archiprimitiva de fuerzas, de los cuerpos en tanto que fuerzas, de las formas de los cuerpos —psíquicos— en tanto que fuerzas que se empujan, se apoyan, se repelen, se equilibran, se desestabilizan, se interponen, se transfieren, se modifican, se combinan, se amoldan. Los pesajes distribuyen lo extenso, extensiones e intenciones. Lo extenso es el juego de los pesajes: *partes extra partes* (el fallo de Descartes es concebir el *extra* como vacío y como lo indiferenciado, cuando es muy exactamente el lugar de la diferenciación, el lugar de la «corporación», el tener-lugar del pesaje y por consiguiente de la comunidad del mundo). Es el tocar, el tacto antes de todo sujeto, ese «sopesar» que no tiene lugar en ningún «debajo» — ni, por consiguiente, en ningún «antes».

Un cuerpo no tiene ni antes, ni después, ni basamento, ni superestructura. Toda la «potencia» de dos gametos no es aún nada con relación al *acto*, no la acción de su unión, sino el propio *acto*, *el cuerpo psíquico y la psique extensa* que constituyen, aquí o allí, la venida, el tener lugar y la separación singular de un pesaje, de un nuevo pesaje local en el seno del mundo de los cuerpos. De manera simétrica, ninguna Muerte/Resurrección sucede al *aquí-yace* de *este* cuerpo: pero queda *este* muerto, espacio re-aparecido a nuestra comunidad y que comparte su extensión.

ÍNFIMO GASTO DE ALGUNOS GRAMOS

Los cuerpos no saben, tampoco es que estén en la «ignorancia». Están en otra parte, son de otro lado, de otra parte (lugares, parajes, fronteras, límites, pero también rincones caseros, o bulevares para

pasear o viajes por países fuera de lo acostumbrado: de hecho, pueden *venir* de cualquier parte, también de este sitio, de *aquí* mismo, pero nunca del no lugar del saber). No se trata, pues, sobre todo de buscarles asiento en un saber «oscuro», «pre-conceptual», «pre-ontológico», o «inmanente» e «inmediato». Lo he dicho: están de golpe en la claridad del alba, y todo es nítido. No se trata ni por un momento de todos esos sub-productos de las «teorías del conocimiento», «sensación», «percepción», «coenestesia», avatares laboriosos de la «representación» y de la «significación» todos ellos. Pero tampoco se trata de mediaciones inmediatas o de lo intrincado en sí de las «carnes» y de los «cuerpos propios». El cuerpo creado esta ahí, es decir, *entre* aquí y ahí, abandonado, siempre impropriamente abandonado, creado: sin razón de ser *ahí*, ya que *ahí* no da ninguna razón, y sin razón de ser *este* cuerpo ni *esta* masa de este cuerpo (ya que *este* no da razón de nada, o da «razón» de *nada* en lo creado: *res*, real areal — *hoc est enim corpus, rei ratio*). Cuerpos solamente posados, pesados de sólo estar colocados, y también pesando, abriendo, abriéndose sus lugares.

Cuerpo sería la experiencia de este pesaje, que ante todo no es propio, pero que constituye acontecimiento, serie de acontecimientos que hacen posible la apropiación del tener-lugar. Y esta apropiación, no más que el tener-lugar, no es el hecho de una circunstancia única y orgánica dispuesta en un destino, en un designio, en la maduración de un progreso, en la decisión de una ocasión. Eso no quita nada, a fin de cuentas, a la posibilidad de seguir nombrando, ya sea *kairós* (o fortuna), ya sea «revolución» (o cólera, y reto lanzado a lo inapropiable), los acontecimientos de apropiación (o de inapropiación). Un cuerpo no es «propio», es apropiante/inapropiante.

Pero la experiencia del pesaje se ofrece primeramente como *corpus*, no como cuerpo-de-sentido-y-de-historia. Ella abre al posible sentido de un cuerpo por el corpus proliferante, por el corpus *creador* de este cuerpo. (La creación como *corpus*: sin creador, logos empírico, variedad aleatoria, ordenación extensible, modalización permanente, ausencia de plan y de fin — *solamente la creación sería el fin, lo que quie-*

re decir también, sólo los cuerpos, cada cuerpo, cada masa y cada intersección, interfaz de cuerpo, cada uno, cada una y toda su comunidad sin obra constituiría los fines infinitos de la téchne del mundo de los cuerpos.)

Corpus de los pesajes de una materia, de su masa, de su pulpa, de su grano, de su dilatación, de su mole, de su molécula, de su turba, de su cuidado, de su turgencia, de su fibra, de su jugo, de su invaginación, de su volumen, de su punta, de su caída, de sus viandas, de su concreción, de su pasta, de su cristalinidad, de su crispación, de su espasmo, de sus humos, de su nudo, de su desanudamiento, de su tejido, de su vivienda, de su desorden, de su herida, de su dolor, de su promiscuidad, de su olor, de su gozar, de su gusto, de su timbre, de su resolución, de su alto y bajo, derecha e izquierda, de su acidez, de su ahogo, de su balanceo, de su disociación, de su resolución, de su razón...

Pero *experiencia* no es otra cosa, aquí, que el corpus de estos pesajes, de estos pesajes que pesan sin ser pesados ni medidos por nada, que no depositan en ninguna parte sus pesos ni se aplacan en ninguna medida. *Experitur*: un cuerpo, una *psique* tiente, es tentada, tocada, hace la prueba, se arriesga, se la arriesga, es empujada a llegar a ser lo que «ya» es, pero «ya», en su venida, no presupuesta, *existiendo por esencia impresupuesta*. Ella viene, ella va en seguida —ya, al momento, y eso toma toda una existencia— hasta los bordes: nada menos que nacer y morir, circunscribir, inscribir y excribir *a la vez* el lugar múltiple de un cuerpo. *Experitur*: eso va, eso viene a lo largo de estos bordes, confines y fines sin fin bordeados por otros fines, recomienzos de uno mismo tanto como comienzos de los otros, toques dados y recibidos, pesados, sopesados, caídos, levantados, labios, pleuras, voces, visiones, maneras de ser en el extremo de sí y de los otros mucho antes de estar en sí o en quienquiera.

Experiencia de la libertad: cuerpos liberados (de nada, de ninguna caverna), expedidos por tanto, expuestos en el mundo que ellos mismos *son*, naciendo a estos pesajes, no siendo otra cosa que estos

pesajes, prendidos sus caprichos *de* sus necesidades, este ínfimo gasto de algunos gramos (peso, declinaciones de calamidades, balances atómicos, deslizamientos tectónicos, sismógrafos, engramas, injertos, uñas) — algunos gramos, un cuerpo, dedicado a estremecerse al tacto de tantos acercamientos, de tantos extremos comunes y distintos de todos los cuerpos, extraños como son todos, tan próximos, tan íntimos, tan absolutamente próximos y lejanos en la no-presuposición de la libertad. Puesto que la libertad *es* la no-presuposición común de esta intimidad y de este alejamiento mutuos donde los cuerpos, sus masas, sus acontecimientos singulares y siempre indefinidamente multiplicables tienen su ausencia de fundamento (y por tanto, idénticamente, su rigurosa igualdad).

A la ausencia de fundamento, es decir, a la «creación», el mundo de los cuerpos le debe su *téchne* y su existencia, o mejor, *la existencia en tanto que téchne*. Ella compromete el ínfimo gasto de algunos gramos que abre un lugar, que espacia una exposición. La *exposición* no es lo contrario del fundamento, es más bien su verdad corporal. La «ausencia de fundamento» no debe entenderse en términos de sima y de abismo: sí en términos de sacudida tectónica local, de algunos gramos de color colocando *aquí* el brillo de un cuerpo (o sea, cada vez, *algún* brillo: ya que un cuerpo jamás es *todo entero*, y también es eso, el ser-expuesto).

Ya que no se hace el recorrido del todo de un cuerpo, como lo muestran el amor, y el dolor, ya que los cuerpos no son totalizables, al igual que no son fundados, no hay experiencia *del* cuerpo, como tampoco hay experiencia de la libertad. Pero la libertad misma es la experiencia, el cuerpo mismo es la experiencia: la exposición, el tener lugar. Hace falta por tanto que ellos tengan igual estructura, o que una misma estructura los repliegue y los despliegue uno en otro y uno por otro. Lo que se asemejaría trazo a trazo a la doble estructura del signo-de-sí mismo y del ser-sí-mismo-del-signo: a la esencia de la encarnación.

De hecho, en el cuerpo se halla la estructura misma de la libertad, y recíprocamente: *pero ninguno de los dos se presupone, ni en sí mismo ni en el otro, como la razón ni tampoco como la expresión de la estructura*. El *sentido* de la estructura no obedece a un remitirse uno a otro —remisión de signo y/o de fundamento— sino que el *sentido* obedece precisamente a la separación in-finita de la venida de uno a otro. No hay «cuerpo libre», no hay «libertad encarnada». Pero de uno a otro se abre un *mundo* cuya posibilidad más propia obedece a que «cuerpo» y «libertad» *no son ni homogéneos ni heterogéneos entre sí*.

No hay *esquema* que prescriba la libertad como el «sentido» del mundo de los cuerpos, y tampoco hay *figura* que (re)presente este «sentido» en este mundo. De esta manera, no hay cuerpo, no hay *órganon* del mundo — como tampoco podría haber dos «mundos» (plural contradictorio). En esto es verdad que el mundo de los cuerpos es «in-mundo», ansiedad y llaga de los cuerpos que *están* tanto en la claridad del espaciamento como en la implosión del agujero negro.

El ínfimo gasto de algunos gramos, el estremecimiento del mundo creado, se inscribe y se excribe asimismo como un temblor de tierra: la *dislocación* es también el crujido de la gravedad tectónica, y la ruina de los lugares.

LA INMUNDICIA

El mundo de los cuerpos tiene parte de inmundo. Idénticamente. No es una simple respiración dialéctica de lo «mismo» a lo «otro», que acaba por absorber la porquería, por sublimarla o por reciclarla. Hay en este mundo y en su creación algo que excede y que tuerce los ciclos. (En general, los círculos, las esferas, sus armonías encajadas: todas las formas de *anulación* del espacio. Ni nuestros cuerpos ni el mundo son circulares, y la ley más seria de la creación ecotécnica es la de no *girar en redondo*.)

«Partes *extra partes*» es idénticamente, borde a borde de la delimitación de los cuerpos, la extensión y la distensión, la arealidad rastrera y la muerte purulenta. Mundo del cuerpo ansioso, febril, fibrinoso, atorado, atascado en su propia proximidad, todos los cuerpos en una tupida promiscuidad de microbios, de poluciones, de sueros deficientes, de grasas excesivas, de nervios rechinantes, obesos, demacrados, hinchados, excavados por parásitos, embadurnados de cremas, ardientes, lustrosos, sobrecargados de toxinas, perdiendo sus materias, sus aguas, diluyéndose en gas en las náuseas de guerra o de hambrunas, de infección nuclear o de irradiación viral. La arealidad no es el dibujo acabado de la extensión sin la impureza de la propagación, de la diseminación solapada o brutal. Si el mundo de los cuerpos, en su creación, es justamente la captura en masas y la deriva arquitectónica de todos los macro/micro-cosmos, entonces también es el mundo de una impregnación de todos los cuerpos, y de una común exposición esponjosa donde todos los contactos son contagiosos, donde cada cuerpo que se espacia divide en capas y debilita también todos los espacios. En verdad, lo «abierto» no es una boca abierta, sino justamente la masa, lo masivo de nuestros cuerpos. A la vez, sólo es abierto por estar ahondado, excavado en la abertura hasta el atasco.

La boca se seca de decir lo que hace falta decir, pero hace falta que se seque: el cuerpo espacioso está idénticamente recorrido por el gozo y el cáncer. Areola del seno.

La abertura también es abandono, los cuerpos se abandonan, se relajan, los rasgos se retiran, el color mismo se absorbe o se echa fuera. Las palpaciones están infectadas, los lugares son otros tantos espasmos, frotamientos, espirales de virus y de bacterias, cuerpos de vibriones, cuerpos inmunitarios, inmuno-depresores, en una redícula indefinida de cuerpos-secuencias, de cuerpos-mensajes disolventes, coagulantes, contaminantes, replicantes, clonantes, frangentes, estriados, mordientes, todo el corpus químico, arquímico, la sobrepoblación de psiques ácidas, iónicas, erizadas de señales ciegas

de un mundo de cuerpos donde los cuerpos, idénticamente, descomponen el mundo. Idénticamente: dis-locación, dis-localización.

Un cuerpo es para sí mismo, también, su decoración, su degradación, y hasta el ícor fétido, o hasta la parálisis. La existencia no sólo comporta el excremento (como tal, elemento cíclico): sino que un cuerpo es también, y *se hace* su propia excreción. Un cuerpo se espacia, un cuerpo se expulsa, idénticamente. *Él se escribe como cuerpo*: espaciado, es cuerpo muerto, expulsado, es cuerpo inmundo. El cuerpo muerto de-limita lo inmundo y remite al mundo. Pero el cuerpo que se expulsa hunde lo inmundo en pleno mundo. Y nuestro mundo constituye los dos: doble suspenso del sentido.

Las aberturas de la sangre son idénticamente las del sentido. Hoc est enim: aquí *tiene lugar* la identidad misma del mundo, la identidad absoluta de lo que no hace cuerpo-de-sentido, de lo que se despliega como el cuerpo «sangre»/ «sentido» / «sin» / «100» (= lo in-finito del *corpus*). Tensiones, presiones, flujos, coágulos, trombosis, aneurismas, anemias, hemólisis, hemorragias, diarreas, drogas, delirios, invasiones capilares, infiltraciones, transfusiones, manchas, cloacas, pozos, alcantarillas, espumas, chabolas, megalópolis, chapas, desecaciones, desiertos, costras, tracomas, deterioro de suelos, masacres, guerras civiles, deportaciones, heridas, trapos, jeringas, manchas, cruces rojas, crecientes rojos, sangres rojas, sangres coaguladas, sangres electrolizadas, de perfusión, inyectadas, rehusadas, rociadas, embebidas, atascadas, plastificadas, hormigonadas, vitrificadas, clasificadas, enumeradas, cuentas sangrantes, bancos de sangre, bancos de sentido, bancos de sin, tráfico, redes, derrames, flujos, charcos.

Los cuerpos de nuestro mundo no son ni sanos ni enfermos. Los cuerpos ecotécnicos son otro género de criaturas, acuciados desde todas partes, desde todas las masas en ellas mismas, a través de ellas y entre ellas, conectadas, ecografiadas, radiografiadas, unas a través de otras, comunicando sus resonancias nucleares, controlando sus

déficits, ajustando sus flaquezas, emparejando sus minusvalías, sus trismos, sus músculos degradados, sus sinapsis sumidas, desde todas partes acoladas, encoladas, entremezcladas, infiltradas por miles de cuerpos de los cuales ni uno solo se mantiene en equilibrio sobre un cuerpo, todos deslizantes, abiertos, propagados, trasplantados, intercambiados. No hay *estado* sano ni *éstasis* enfermo: un ir y venir, una palpitación entrecortada o fugaz de un borde a otro de pieles, de lla-gas, de enzimas de síntesis, de imágenes de síntesis. No hay una sola psique íntegra, cerrada sobre un lleno o sobre un vacío.

La *extensión* de Psique es esta exudación y esta agitación íntimas del corpus del mundo. ¿Se puede no comprenderlas o sentir las como inmundas? Por poco que nuestro mundo comprenda que ya no es tiempo de quererse Cosmos, ni tampoco Espíritu sobredimensionando la Naturaleza, parece que no puede hacer otra cosa que tocar en sí mismo la abyección de lo inmundo. No es que sea solamente el efecto ambivalente de todos los narcisismos. *De hecho*, desde que el mundo *es mundo*, él *se* produce (se expulsa) también como inmundicia. El mundo *debe* arrojarse fuera in-mundo, *porque su creación sin creador no puede contenerse a sí misma*. Un creador contiene, retiene su creación y se la adjudica. Pero la creación del mundo de los cuerpos no remite a nada ni a nadie. *Mundo* quiere decir sin principio y sin fin: y eso es lo que quiere decir *espaciamento de los cuerpos*, lo que, a su vez, no quiere decir otra cosa que la in-finita imposibilidad de homogeneizar el mundo consigo mismo, y el sentido con la sangre. Las aberturas de la sangre son idénticamente las del sentido —*hoc est enim...*—, y *esta* identidad sólo está hecha del absoluto rechazo-de-sí que *es* el mundo de los cuerpos. El sujeto de su creación es ese rechazo. La figura de la ecotecnia, al propagar en todos los sentidos la abundancia mundial y el contagio inmundo, es justo la figura de esta identidad — y sin duda ella es para terminar esta misma identidad.

Un cuerpo se expulsa: como corpus, espacio de espasmos, distendido, rechazo-de-sujeto, inmundo si hay que conservar la palabra. Pero así es como este mundo tiene lugar.

En un sentido, la creación del mundo de los cuerpos es lo imposible mismo. Y en un sentido, en un golpe repetido de sentido y de sangre, lo que tiene lugar es lo imposible. Que el sentido y la sangre no tengan esquema común —salvo el «sin» y el infinito del «100»¹—, que la creación sea una incontenible separación, una catástrofe fractal arquitectónica, que la venida al mundo sea un irreprimible rechazo, he ahí lo que quiere decir cuerpo, y he ahí lo que por otra parte *senti-do* quiere decir. El sentido del mundo de los cuerpos es el sin-límites, el sin-reservas, el extremo asegurado del *extra* partes. En un sentido, eso es el sentido, en *un* sentido siempre renovado, siempre espaciado, en *un* sentido y en otro, en *un* corpus de sentido y por tanto en todos los sentidos — pero sin totalización posible. El sentido absoluto del mundo de los cuerpos, su mundialidad y su corporeidad *mismas*: la excreción del sentido, el sentido excrito.

Este pensamiento lo vuelve a uno loco. Este pensamiento, si acaso es un pensamiento, o bien el pensamiento que trata de pensar *eso* — y nada más. Este pensamiento: hoc est *enim*, he aquí, el mundo es su propio rechazo, el rechazo del mundo es el mundo. Tal es el mundo de los cuerpos: hay en él esta desarticulación, esta inarticulación del *corpus*. La enunciación de toda *la extensión del sentido*. Una enunciación in-articulante: *ya no la significación, sino un cuerpo-«hablante» que no constituye «sentido», un «hablar»-cuerpo que no se organiza*. En fin, el sentido material — es decir, en efecto una locura, la inminencia de una intolerable convulsión en el pensamiento. No se puede pensar en menos: es eso o nada. Pero pensar eso aún no es nada.

(Lo que puede ser: *reír*. Sobre todo no ironizar, ni burlarse, sino reír, el cuerpo sacudido de pensamiento no posible.)

¹ Para comprender mejor este pasaje se debe tener en cuenta la homofonía de las cuatro palabras francesas: *sens* [sentido], *sang* [sangre], *sans* [sin], *cent* [cien]. [N. del T.]

TRABAJO, CAPITAL

¿Dónde están los cuerpos, primeramente? Los cuerpos están primeramente en el trabajo. Los cuerpos están primeramente en el esfuerzo del trabajo. Los cuerpos están primeramente en el traslado hacia el trabajo, de vuelta del trabajo, a la espera del descanso, buscándolo y rápidamente dejándolo, y, al trabajar, incorporándose a las mercancías, mercancía en sí mismo, fuerza de trabajo, capital no acumulable, vendible, que puede agotarse en el mercado del capital acumulado, acumulador. La *téchne* creadora crea los cuerpos de fábrica, de taller, de obras, de oficina, partes extra partes que componen por medio de figuras y movimientos con todo el sistema, piezas, palancas, embragues, empaquetados, escotaduras, encapsulados, fresados, desacomplamientos, estampados, sistemas servidos, servidumbres sistémicas, almacenamientos, mantenencias, descargas, desguaces, controles, transportes, neumáticos, aceites, diodos, cardanes, horquillas, bie-las, circuitos, disquetes, telecopias, rotuladores, altas temperaturas, pulverizaciones, perforaciones, cableados, canalizaciones, cuerpos canalizados únicamente hacia su equivalente monetario, únicamente hacia la plusvalía de capital que se reúne y se concentra *ahí*.

No tratéis sobre todo de pretender que este discurso es arcaico.

Capital quiere decir: cuerpo traficado, transportado, desplazado, recolocado, reemplazado, en posta y en postura, hasta la usura, hasta el paro, hasta el hambre, cuerpo bengalí doblado sobre un motor en Tokio, cuerpo turco en una zanja de Berlín, cuerpo negro cargado de paquetes blancos en Suresnes o en San Francisco. De esta manera, capital quiere también decir: sistema de sobre-significación de los cuerpos. Nada es más signifi-cante/significado que la clase y el esfuerzo, y la lucha de clases. Nada escapa menos a la semiología que los esfuerzos padecidos por las fuerzas, la torsión de los músculos, de los huesos, de los nervios. Mirad las manos, los callos, la mugre, mirad los pulmones, las columnas vertebrales. Cuerpo asalariado sucio, suciedad y salario como un anillo enroscado de signifi-cación. Todo lo demás es literatura.

Fin de la filosofía, y sobre todo de toda filosofía del cuerpo, al igual que de toda filosofía del trabajo. Pero liberación de los cuerpos, reapertura del espacio que el capital concentra y sobrecarga de tiempo cada vez más estrecho, más agudo, más estridente. Cuerpos *made in time*. La creación es eterna: la eternidad es la extensión, el mar unido al sol, el espaciamento como la resistencia y la rebelión de los cuerpos creados.

OTRA CITA

«Al crepúsculo de un día donde la lluvia de otoño arrecia (presagio de tifón sin duda), como embrujado por una llamada del fondo de la montaña, en el tren sobre la línea Chuo, mi otro yo, siguiendo el ritmo con la pierna, pisando el freno, sacudiendo el vagón.

Pequeñas sombras negruzcas. Hace algo más de diez horas, el panfleto «Para que viva la mina de Yubari» distribuido a la salida del metro, oscilaciones de los cuerpos de dos mineros (señores mineros), a los dos lados de la salida (¡es eso!), sus dos cuerpos permanecerán en el fondo de los ojos, (el tiempo) empezó a transcurrir.

Embrujado por la llamada del fondo de la montaña, violenta lluvia de otoño.

Desde la línea de división de las aguas del fondo, el collado Dai-bosatsu (Gran Bodhisattva) llamó. En la lluvia, marchando e imaginando a la vez la forma de la montaña que no existe en este mundo, *la lluvia* golpeó como guijarros la capucha, yo me volvía la forma de la montaña que no existe.

La *forma* de esta montaña, la lluvia que golpea la capucha (delgada zamarra). Dos guijarros echados en la bolsa. Todo esto a la vez, descendí a la estación Ishiganimae (la estación Delante-del-dios-de-las-piedras), marché (atraído por el ruido del agua), alcancé el medio, ¿puente luminoso?» (Gôzô Yoshimasu).

UN CUERPO ES LO IN-FINITO DE UN PENSAMIENTO

Un cuerpo no deja de pensarse, de pesarse —con esta condición precisa de que hay que pensar *se*— este «*se*», *hoc* «ipse», *hoc meum* — no está a «su» disposición, sólo es disponible cuando es dispuesto a través de toda una arealidad que no *se* repite jamás sin separarse (no separándose «de sí», si este «sí» no está dado en ninguna parte, pero habría que decir «separándose-uno-mismo-directamente-sobre-sí»). De esta manera un cuerpo no deja de *se*: materia, masa, pulpa, grano, ranura, mole, molécula, turba, turgencia, fibra, jugo, invaginación, volumen, caída, viandas, cemento, pasta, cristal, crispación, desenlace, tejido, morada, desorden, olor, sabor, resonancia, resolución, razón.

Él no sabe nada de ello, no sabe que él *se*, ni lo que él *se*. Pero no hay allí ni la menor falta, puesto que los cuerpos no pertenecen al dominio donde «saber» constituye la cuestión (ni tampoco «no-saber», ni bajo una forma misteriosa, ni bajo la forma de una inmediata inmanente ciencia infusa de los cuerpos, de uno de esos delicados «experimentarse» tal como los exponen las «filosofías de la vida»). Experiencia no es saber, ni no-saber. Experiencia es travesía, transporte de borde a borde, transporte incesante de un borde a otro a lo largo de todo el trazado que desarrolla y que limita una arealidad.

Pensar no pertenece tampoco al orden del saber. El pensamiento es *el ser* en tanto que pesa en sus bordes, *el ser* apoyado, doblado sobre sus extremidades, plegado y expansión de extensión. Cada pensamiento es un cuerpo. (Por esto, a fin de cuentas, todo sistema de pensamiento se disgrega en sí mismo, y sólo hay *corpus* de los pensamientos.)

Cada pensamiento *es* (o bien: en cada pensamiento *el ser es* — aquí es cuando Parménides enuncia «*es la misma cosa ser y pensamiento*»); imaginad pues en este momento que *este* pensamiento mismo de Parménides *es* la misma cosa que el *ser*, absolutamente, y que él por tanto

sólo «piensa» el ser-ahí del ser, es decir, que él es *lo mismo* que ese *ahí*, que él es el *pesaje* del ser en tanto que ese *ahí*, es decir, también que él es *ese lugar* del ser o *ese lugar* de ser, y comprended que un pensamiento es un cuerpo, una *locación* de ser, es decir, también una existencia). Un pensamiento *no dice* «hoc est», sino que un pensamiento *es* «hoc est», posición sin presuposición, exposición. *Hoc est* no es, por su parte, algo: *es muy exactamente la inarticulación ontológica pensamiento/cuerpo*. «Éste, todo éste, cada éste, sólo éste — el sentido». Hoc est: hipo¹.

Cuerpo, el pensamiento es el ser mostrándose, el ser-su-propio-deíctico y el ser-el-índice-de-suyo-propio. «Hoc est» enunciado por el ser, he ahí lo que es pensar. Pero ¿cómo es que el ser enuncia? El ser no habla, el ser no se desahoga en lo incorporal de la significación. El ser es *ahí*, el ser-lugar de un «ahí», un cuerpo. El problema del pensamiento (si se quiere llamarle un «problema») es *cómo el cuerpo enuncia*.

(Por supuesto, el cuerpo enuncia también en el lenguaje: hay la boca, lengua, músculos, vibraciones, frecuencias, o bien manos, teclados, grafos, huellas, y todos los mensajes son largas cadenas de sellos e injertos materiales. Pero se trata precisamente de que, del lenguaje, ya no interesa el mensaje, sino su excripción.)

El cuerpo enuncia — no es silencioso ni mudo, que son categorías del lenguaje. El cuerpo enuncia fuera-de-lenguaje (y es lo que del lenguaje se excribe). El cuerpo enuncia de tal manera que, ajeno a todo intervalo y a todo desvío del signo, él *anuncia* absolutamente todo (él *se* anuncia absolutamente) y su anuncio para él mismo es obstáculo, absolutamente. *El cuerpo enuncia, y él se enuncia, impidiéndose como enunciado* (y como enunciación). Sentido del rechazo-desentido.

Sopesad por tanto una palabra todavía no dicha, no escapada de

¹ Hipo en francés es “hoquet” (N. del T.)

una boca, todavía en la misma laringe, la lengua, los dientes (que la harían al momento resonar, si ella llegase a ser dicha — pero su «todavía ahí» no tiene porvenir, ella estará siempre *todavía* ahí).

Habla pronunciada no dicha, anunciada no pronunciada, denunciada, planteada, deslizante como una saliva, saliva ella misma, ínfimo flujo, exudación, entraña. Habla tragada sin ser dicha, sin ser contenida, ni recuperada, sino tragada en el instante sustraído al ser dicha, tragada con el gusto apenas de la saliva, apenas espumosa, apenas viscosa, disolución distinta, impregnación sin inmanencia de una sabrosa insipidez tragada, lavada a punto de ser dicha. A pesar de la etimología, este sabor no es saber, ni esta voz es lenguaje, ni vocablo, ni vocalización, ni vocal. Semejante pues al silencioso diálogo del alma consigo misma, pero ni diálogo ni monólogo, extensión solamente del alma, esquema sin significación, área, medida, escansión, ritmo. El ser, en tanto que ritmo de los cuerpos — los cuerpos, en tanto que ritmo del ser. El pensamiento-en-cuerpo es rítmico, espaciamiento, latido, dando el *tiempo* de la danza, el *paso* del mundo.

Rock: bajo esta cadencia de *cuerpo*, ocurre que nuestro mundo ha desplegado una mundialidad rítmica, del jazz al rap y más allá, una urgencia, una abundancia, un amontonamiento, una popularidad de posturas, una piel electrónica de zonas, agrupada, que muy bien se puede llamar, si uno quiere, *ruido*, ya que se trata primeramente en efecto del ruido de fondo que asciende cuando las formas ya no tienen vigencia, ni sentido (social, común, sentimental, metafísico) — y cuando por el contrario las *estéticas* han de ser rehechas directamente desde los cuerpos desnudos de sentido, privados de referencias, desorientados, desoccidentados, y cuando las *artes* han de ser rehechas de una parte a otra como la *téchne* de la creación de los cuerpos. Sí, ruido: es como el reverso de un pensamiento, pero también es como lo que retumba en los repliegues de los cuerpos.

CORPUS: CÓRTEX

Pensamiento del cuerpo: el pensamiento que el cuerpo es él mismo, y el pensamiento que nosotros queremos pensar a propósito del cuerpo. Este cuerpo, aquí, el mío, el vuestro, que trata de pensar el cuerpo, donde el cuerpo trata de pensarse, sólo puede hacerlo con rigor (renunciando a significar el cuerpo) dejándose reconducir a *ese* cuerpo que *es pensante*, a su propia materia pensante, directamente ahí donde eso se prodiga, sobre la *res extensa* del *cogito*.

Aquí está el punto duro de esta cosa —esta absoluta dureza que hiere al pensamiento desde que seriamente él piensa (y que él *lo* piensa)—, de esta cosa que se llama «el pensamiento», el nódulo o la sinapsis, el ácido o la enzima, el gen o el virus, un corpúsculo del cortex, un ritmo incluso, un salto, una sacudida — y su pesaje.

Un gramo de pensamiento: pesaje mínimo, peso de una piedrecita, llamada escrúpulo, peso de casi nada que pone en aprieto y que hace que uno se pregunte por qué no hay nada, sino algunas cosas, algunos cuerpos, por qué esta creación, y todo lo que ella enuncia y que no es enunciado. Una grama de pensamiento: huella de ese guijarro, de ese cálculo, grabado, incisión minúscula, corte, encentadura, punto duro de una punta, punzón, cuerpo mismo de la encentadura, cuerpo encentado, cuerpo compartido por *ser ese cuerpo* que es, por *existirlo* (verbo transitivo). El córtex no es un órgano, es ese cuerpo de puntos, de puntas, de huellas, grabados, rayaduras, líneas, pliegues, trazos, incisiones, escisiones, decisiones, letras, cifras, figuras, escrituras engramadas unas en otras, desligadas unas de otras, lisas o estriadas, planas o granuladas. Corpus de granos del pensamiento en cuerpo — ni «cuerpo pensante», ni «cuerpo parlante» — granito del córtex, desgranamiento de experiencia.

Pensamiento en retirada de pensar. Tocar este gramo, esta serie, esta extensión. El pensamiento se toca, sin ser sí mismo, sin volver a sí. *Aquí* (pero ¿dónde es aquí? él no está localizable, él es la localización *teniendo lugar*, el ser *viniendo* a los cuerpos), aquí por tanto no se

trata de volver a juntar una «materia» intacta: no se opone inmanencia a la trascendencia. De manera general, no se *opone*, los cuerpos no oponen ni se oponen. Son puestos, depositados, pesados. No hay materia intacta — o bien no habría nada. Por el contrario, hay el tacto, el poner y el deponer, el ritmo del ir y venir de los cuerpos en el mundo. El tacto desligado, compartido por sí mismo.

CUERPO DE GOZO

El cuerpo goza al ser tocado. Goza al ser presionado, pesado, pensado por otros cuerpos, y al ser quien presiona, pesa y piensa en los otros cuerpos. Los cuerpos gozan y son gozados por los cuerpos. *Cuerpo*, es decir, areolas retiradas, *partes extra partes*, de la totalidad indivisa que no existe. Cuerpo capaz de ser gozado *por* retirado, extendido aparte y así ofrecido al tacto. El tacto da gozo y dolor — pero no tiene nada que ver con la angustia (la angustia no acepta el *paso* del tacto, la separación del otro borde: ella es por completo misteriosa, fantasmática).

Gozo y dolor son los opuestos que no se oponen. Un cuerpo es gozado *también* en el dolor (y eso sigue siendo absolutamente ajeno a lo que se denomina masoquismo). Sigue ahí extendido, expuesto — sí, hasta el insoportable rechazo. Ese reparto incompatible del gozar retuerce y enloquece al pensamiento. (El pensamiento loco grita o ríe: todo queda por decir de un grito sin patetismo y de una risa sin ironía.)

El cuerpo de gozo se extiende en todos sus sentidos, dando sentido a todos a la vez y a ninguno. El cuerpo de gozo es como el puro signo-de-sí, salvo que no es ni signo ni sí mismo. El gozar mismo es corpus de zonas, de masas, espesores extensos, areolas ofrecidas, el mismo tacto desmultiplicado en todos sus sentidos que no se comunican entre sí (los sentidos *no se tocan*, no hay «sentido común», ni sentir «en sí»: Aristóteles lo sabe, al decir que cada sentido siente y

se siente sentir, cada uno aparte y sin control general, cada uno retirado como vista, como oído, como gusto, olfato, tacto, cada uno gozando y sabiéndose que goza en la separación absoluta de su gozar; toda la teoría de las artes se engendra a partir de ahí).

El cuerpo de gozo goza de sí en tanto que este *sí* es gozado (que gozar/ser gozado, tocar/ser tocado, espaciar/ser espaciado *constituyen aquí la esencia del ser*). Sí mismo de una parte a otra extendido en la venida, en las idas y venidas en y al mundo.

Esto no quiere decir que el cuerpo venga antes del sentido, como su prehistoria oscura o como su testimonio preontológico. No, él le da lugar, absolutamente. Ni anterior, ni posterior, el lugar del cuerpo es el tener-lugar del sentido, absolutamente. Lo ab-soluto es lo despegado, lo puesto-aparte, lo extendido, lo repartido. (Es posible decir el sentido *terminado*, a condición de pensar que *terminar es gozar*.)

CORPUS

No hay «el» cuerpo, no hay «el» tacto, no hay «la» *res extensa*. Hay lo que hay: creación del mundo, *téchne* de los cuerpos, pesaje sin límites del sentido, *corpus* topográfico, geografía de las ectopías multiplicadas — y no u-topía.

Nada de lugar fuera de lugar para el sentido. Si el sentido está «ausente», lo está al modo de estar aquí —*hoc est enim*—, y no al de estar en otra parte y en ninguna parte. *La ausencia-aquí*, he ahí el cuerpo, lo extendido de psique. Nada de lugar de antes del nacimiento ni de después de la muerte. Nada de antes/después: el tiempo *es* el espaciamiento. El tiempo *es* el surgimiento y el ausentarse, el ir y venir a la presencia: no es el engendramiento, la transmisión, la perpetuación. Los «padres» y las «madres» son otros cuerpos, ellos no son el lugar de Otro (como lo son en la neurosis, que sólo es un accidente harto provisional, incluso si es necesario, de nuestra historia,

una dificultad de entrar en este tiempo del mundo de los cuerpos). Nada de lugar para un Otro de los lugares, nada de agujero, de origen, nada de misterio falomeduseo.

Nada de lugar para la Muerte. Pero los lugares son los cuerpos muertos: sus espacios, sus tumbas, sus masas extendidas, y nuestros cuerpos yendo y viniendo entre ellos, entre nosotros.

El entre-los-cuerpos no reserva nada, sólo la extensión que *es la res* misma, la realidad areal según la cual ocurre que los cuerpos están expuestos entre sí. El entre-los-cuerpos es su tener-lugar de imágenes. Las imágenes no son apariencias, aún menos ilusiones o fantasmas. Son el modo en que los cuerpos se ofrecen entre sí, son la puesta en el mundo, la puesta en el borde, la glorificación del límite y del resplandor. Un cuerpo es una imagen ofrecida a otros cuerpos, todo un corpus de imágenes que pasan de un cuerpo a otro, colores, sombras locales, fragmentos, granos, areolas, lúnulas, uñas, pelos, tendones, cráneos, costillas, pelvis, vientres, meatos, espumas, lágrimas, dientes, babas, fisuras, bloques, lenguas, sudores, licores, venas, penas y alegrías, y yo, y tú.

Citas

David Grossman, *Voir ci-dessous: amour*, traducido del hebreo por Judith Misrahi y Ami Barak, París, Seuil, 1991.

Gôzô Yoshimasu, *Osiris, dieu de pierre*, traducido del japonés por Maki-ko Ueda y Claude Mouchard, *Poésie* n° 56, París, Belin, 1991.

DEL ALMA

Antes de comenzar, quisiera decir que al venir ayer, tuve una sensación extremadamente molesta por participar en un coloquio sobre el cuerpo cuando *Le Monde* titulaba su primera página con las torturas y malos tratos que se cometen actualmente en Bosnia. Quisiera simplemente, no sé como decirlo, tener un recuerdo para ellos, antes de comenzar, para todos esos cuerpos torturados, violados, heridos, humillados, en Bosnia, particularmente ahora. Y yo añadiría para esos cuerpos a los cuales se les niega su ser de cuerpo.

No he querido dar una conferencia de acuerdo con un texto escrito y seguido, que yo habría leído, ya que los organizadores nos han dejado la posibilidad de una intervención grabada y retranscrita. He preferido dejar a mi intervención una parte de improvisación, para no producir un *efecto de cuerpo*, justamente, en el sentido en que Platón dice que un discurso es como un gran animal, bien organizado, con una cabeza, una cola y un corazón en el centro. Yo no quería, pues, producir el efecto de una cosa cerrada o terminada, porque si nosotros hablamos del cuerpo, hablamos de lo que es todo lo contrario de lo cerrado y de lo acabado. Con el cuerpo, nosotros hablamos de lo que es abierto e infinito, de lo que es lo abierto de la clausura misma, lo infinito de lo finito mismo. Es eso lo que yo voy a tratar de desarrollar: el cuerpo es lo abierto. Y para que haya abertura, es preciso que haya algo cerrado, es preciso que se toque el cierre. Tocar lo que está cerrado es ya abrir. Puede ser que sólo haya abertura gracias a un tacto o a un toque. Y abrir —tocar— no es desgarrar, desmembrar, destruir.

Se podría partir de ahí: un mundo clausurado, cerrado, pleno, totalmente inmanente, un mundo o una cosa, poco importa, que estaría tan bien consigo y en sí que ni siquiera él se tocaría y que tampoco sería tocado, un mundo que estaría solo, consigo y en sí, eso no sería un cuerpo. Me parece que esta constatación basta. Cuando se

dice «cuerpo», la mayor parte de las veces, por oposición a «alma» o a «espíritu», se piensa justamente en algo encerrado, pleno, consigo y en sí. Si un cuerpo encerrado existe, si se le puede encontrar una especie de equivalente en la imagen del cuerpo inorgánico, físico, de la piedra por ejemplo (pero eso mismo sólo puede ser una imagen — no es seguro que una piedra no sea un cuerpo como *nosotros* somos un cuerpo), si suponemos que hay tal cosa, completamente cerrada en sí, consigo, yo diría que eso no es un cuerpo, que es una masa, por muy espiritual que sea esta masa — ella puede ser puramente espiritual (es cierta imagen de Dios, por ejemplo). Una masa es lo que está amasado, recogido sobre sí, penetrado de sí y penetrado en sí de tal manera que, precisamente, es impenetrable. No hay pues nada que articule una masa en relación consigo misma.

La masa es lo impenetrable, en el sentido de lo penetrado sin resto y sin límite, el se penetrándose a sí mismo, a fondo. La masa es también el fondo absoluto, que está en el fondo y que sólo es en el fondo, que se funda sobre su fondo, completamente. Ella es lo que se funda en sí y lo que se *funde* en sí. Es algo que, en ciertos aspectos, tiene una muy larga tradición en nuestro pensamiento filosófico, bajo un nombre harto simple que todo el mundo conoce: el nombre de la substancia, lo que está *debajo* de algo y que tampoco pertenece a otra cosa. Es la definición de la «substancia», la misma que traduce el «*hypokéímenon*» de Aristóteles: lo que está debajo de algo y que, bajo cierto número de atributos o accidentes, tampoco pertenece a otra cosa que a sí mismo. La substancia, tomada en este sentido (porque es francamente más complicado en Aristóteles y sin duda en toda la tradición filosófica, como vamos a verlo enseguida), la substancia en la cual pensamos cuando decimos «una substancia», he ahí lo que nosotros pensamos que es el cuerpo. A menudo tenemos tendencia a pensar que el cuerpo es una substancia, que el cuerpo corresponde a la substancia. Y enfrente, o en otra parte, bajo otro régimen, habría otra cosa, por ejemplo, el sujeto, que no sería la substancia. Yo quisiera mostrar que el cuerpo, si es que hay cuerpo, no es substancia, sino

justamente sujeto. Conservemos esta palabra, por el momento y para hacerlo muy simple. La substancia —que yo llamo más bien la masa, por el momento— no tiene ninguna *extensión*. La verdadera idea de la substancia no es ni siquiera la piedra, sino el *punto*, lo que no tiene ninguna dimensión, exactamente como San Agustín, a quien no le gustaban tanto la extensión y los cuerpos —puede ser que por haberlos amado demasiado en su juventud—, decía que el cuerpo en general es un «*tumor*», un tumor, una excrescencia (él no pensaba en el tumor en su sentido moderno), una protuberancia, y que, «como tal», no está «bien». Lo que está «bien» es solamente el punto, el sí mismo que está consigo, sin ninguna extensión, es decir, también sin ninguna *exposición*.

Todo el asunto está ahí: un cuerpo corresponde a la extensión. Un cuerpo corresponde a la exposición. No sólo que un cuerpo es expuesto, sino que un cuerpo *consiste* en exponerse. Un cuerpo es ser expuesto. Y para ser expuesto, hace falta ser extenso, tal vez no en el sentido de la «*res extensa*» de Descartes en la cual se piensa enseguida, esa cosa chata, mecánica y absolutamente privada de alma o de espíritu (ahora bien, en el propio Descartes, veremos que es más complicado).

Partamos de ahí: lo que no es cuerpo es la masa, o la substancia en el sentido de masa, sin extensión, sin exposición, un punto. Y a eso se lo puede igualmente llamar el espíritu mismo, el espíritu pensado como la concentración en sí, que se puede denominar de manera más terrible, justamente, la *concentración* misma. No tengo necesidad de abundar en ello. Lo que quiere decir hoy para nosotros la concentración en sí es efectivamente la anulación de los cuerpos, la anulación del cuerpo en tanto que extensión, del cuerpo del cual siempre hay varios. Cuerpo, siempre hay *muchos*. Siempre hay una *multitud* de cuerpos, nunca hay una *masa* de cuerpos. Ahí donde hay una masa de cuerpo no hay tampoco cuerpos y ahí donde hay una masa de cuerpo hay un montón de cadáveres. Y eso es la concentración. Es uno de los aspectos del cadáver del cual se hablaba esta mañana, el

cadáver haciendo masa. De ahí que cuando se quiere hablar del cuerpo se está ante una gran dificultad (es por eso por lo que yo no quería hacer un texto amarrado, terminado). Para hablar del cuerpo, es decir, para decirlo al modo latino y profesoral «*de corpore*» (a propósito del cuerpo), habría siempre que hablar del cuerpo «*ex corpore*»: se tendría siempre que hablar a partir del cuerpo, hablar tendría que proyectarse fuera del cuerpo — «*ex corpore*», como «*ex cathedra*». Un discurso del cuerpo siempre tendría que ser un discurso «*ex corpore*», saliendo del cuerpo, pero también exponiendo el cuerpo, de suerte que el cuerpo ahí se salga de sí mismo. Pero yo diría que esto no es asunto del discurso, en tanto que es *sostenido*. Es, por el contrario, una ingenua y gran tentación creer que se puede sostener un discurso que sea adecuado al cuerpo, que venga a «*ex-corporar*», proyectar, gritar, aullar, gemir o reír el cuerpo. Es una tentación inevitable, y es al mismo tiempo algo que *debe ser* también. Me he enterado que vosotros habéis escuchado en la apertura de este coloquio el recitado de Artaud, *Para terminar con el juicio de Dios*, que yo mismo he escuchado en otra parte, hace tiempo. Y de eso se trata en Artaud: este recitado es verdaderamente un discurso «*ex-corporado*» y sin ingenuidad, pero lo que se ve igualmente es el límite de un discurso. No es asunto del discurso como tal, como propósito, mimar la «*ex-corporación*». La cuestión es más bien que el discurso, que por sí mismo es necesariamente incorporal, es también lo incorporal (esta palabra viene de nuestra tradición: para los estoicos, todo es cuerpo, salvo el discurso, o lo que es dicho, el «*lekton*», que es lo «*incorporal*»). Todo el asunto de un discurso sobre el cuerpo estriba en que lo incorporal del discurso *toque* en todo caso el cuerpo.

Pero ¿qué es esto del tacto de lo incorporal y del cuerpo? Necesariamente, eso tiene que ver con cierta interrupción del uno por el otro. Hace falta que lo incorporal sea interrumpido cuando toca el cuerpo y hace falta que el cuerpo sea interrumpido, o abierto, cuando toca lo incorporal o cuando es tocado por ello. Ésa es la cuestión. Quiero decir que la cuestión es que un discurso sobre el cuerpo, del

cuerpo, no es simplemente «des-corporado» como un objeto, como el objeto de una lección de anatomía, como Annie Le Brun lo mostraba esta mañana; un discurso del cuerpo o sobre el cuerpo debe a la vez ser tocado por y tocar lo que no es en absoluto discurso. Lo que quiere decir, así simplemente, que el discurso del cuerpo no puede producir un *sentido* del cuerpo, no puede dar sentido al cuerpo. Debe más bien tocar lo que, del cuerpo, interrumpe el sentido del discurso. Ése es el gran asunto. Si hay este coloquio y si nosotros nos ocupamos del cuerpo hoy, es porque sentimos, más o menos oscuramente, que el cuerpo del cuerpo —el asunto del cuerpo, el asunto de lo que llamamos cuerpo— tiene que ver con cierta suspensión o interrupción del sentido, en la cual estamos y que es nuestra condición actual, moderna, contemporánea, como se quiera. Nosotros tocamos con el dedo todos los días el hecho de que, del sentido, ya no queda, según cierto modo del sentido, disponibilidad, del sentido dicho, pronunciado, enunciado, del sentido incorporal que vendría a dar sentido a todo lo demás. Nosotros tocamos cierta interrupción del sentido y esta interrupción del sentido tiene que ver con el cuerpo, ella es cuerpo. Y no es por azar que junto con el cuerpo, ella tiene que ver con el sentido, en el otro sentido del sentido, el sentido en el sentido del sentir, en el sentido del tacto. Tocar la interrupción del sentido, he ahí lo que, por mi parte, me interesa en el asunto del cuerpo.

Por esta razón he dado como título a esta conferencia: *Del alma*. ¿Por qué este título? Por supuesto, se trata primeramente de una provocación. Se me pide hablar del cuerpo, hablo, entonces, del alma. Pero por supuesto tampoco es tan simple como eso, les pido a ustedes que me crean. *Del alma*, porque un título semejante crea interrupción, ruptura. Pero, para decirlo en seguida, *Del alma* es también así simplemente el título de un muy famoso tratado de Aristóteles. Ahora bien, en este tratado, Aristóteles sólo habla del cuerpo. De esta paradoja voy a sacar partido ahora. Pero en un primer momento, para tranquilizarles, tanto con relación a la necia provocación (o que podría haber sido necia), como en relación con el temor de escuchar

un sermón cristiano, he de decir que, con el alma, hay, en efecto, un efecto de ruptura, una ruptura que es el cuerpo mismo, en tanto que el cuerpo sólo puede entrar en ruptura con el sentido. Al decir «del alma», yo simplemente he querido indicar esto: «del alma» o «del cuerpo fuera de sí». Si el cuerpo no es masa, si no está cerrado sobre sí y penetrado de sí, él está fuera de sí. Él es el ser fuera de sí. Y de esto se trata con la palabra alma. En absoluto se trata de escuchar tras esta palabra una interioridad inefable, una identidad sublime o vaporosa que escapa a la prisión del cuerpo. No se trata, por tanto, en absoluto del alma tal como aparece en la tradición platónica y cristiana, por decir las cosas de manera extremadamente simplificada, porque esta misma tradición es seguramente mucho más compleja de lo que parece.

La premisa de este planteamiento es por tanto ésta: con el alma, no se trata de otro cuerpo espiritual. En toda la iconografía tradicional, el alma es vista como un pequeño personaje, un angelito que sale de la boca de un moribundo, con alas y que se va. Eso corresponde muy bien con cierta representación del alma. Pero eso quiere decir que el alma es otro cuerpo, un cuerpo simplemente más sutil, más aéreo, un cuerpo espiritual, pero otro cuerpo — *otra cosa*, si ustedes quieren. De lo que se debe tratar, al contrario, es de que aquí, como en Aristóteles, como en Santo Tomás, y como lo veremos también en Spinoza y en Descartes, por muy sorprendente que pueda parecer, el alma en todas estas «figuras» de nuestra tradición no representa *otra cosa* que el cuerpo, pero ante todo el cuerpo fuera de sí, o este otro que el cuerpo es para sí mismo y en sí mismo, por estructura. Hace falta hablar del alma, aun cuando esto dé lugar a toda clase de ambigüedades (es verdad que más allá del planteamiento de hoy, yo no sería necesariamente partidario de conservar la palabra alma), si «del alma» quiere decir: «de la relación del cuerpo consigo mismo», en tanto que se trata de una relación exterior — ser fuera.

El alma es la diferencia del cuerpo consigo mismo, la relación exterior que un cuerpo es para sí mismo. Dicho de otra manera, y

esto me permite reencontrar a Aristóteles, el alma es la diferencia consigo que constituye el cuerpo, lo que Aristóteles enuncia al definir el alma como la *forma* de un cuerpo viviente. El alma no es específicamente humana, si bien el alma humana tiene sus caracteres propios. Se trata aquí, pues, del alma de todo cuerpo vivo organizado. El alma es la forma de un cuerpo. Hace falta comprender que la forma no es un exterior con relación a un interior. ¿Qué sería un cuerpo sin forma? Lo anunciaba hace un momento: sería una masa, una sustancia pura. La forma de un cuerpo es antes que nada el cuerpo mismo. Si hay un cuerpo, hay una forma — e incluso esto está mal dicho, porque este verbo haber nos hace pensar en cierta exterioridad de la forma en relación con el cuerpo. El cuerpo es la forma. Si hay seguro algo que toda nuestra atmósfera de pensamiento moderno nos lleva directamente a pensar, eso es que la forma de un cuerpo —mi cuerpo— no es otra cosa que el cuerpo, no es un aspecto exterior con relación al cual habría un interior.

La forma de un cuerpo es el cuerpo mismo, en tanto que él no es masa, ni masa informe, ni pura puntualidad. Sin querer provocar, diría que un cuerpo, en tanto que él es una forma, es lo que no es ni mierda ni espíritu. Y la mierda y el espíritu son las excreciones del cuerpo, lo que el cuerpo repele, aun cuando sea esencial para el funcionamiento de un cuerpo el repeler y el expulsar. Pero al expulsar el cuerpo se da como forma. La forma del cuerpo no es, pues, lo contrario de la materia. No hay primero la materia de un cuerpo y luego la forma que vendría a darle su apariencia exterior, porque entonces la materia sería ella misma lo informe y uno se podría preguntar: ¿qué quiere decir la forma de lo informe? Estamos habituados a manejar la pareja forma-materia, pero si uno se da cuenta de qué significa la forma de lo informe, comprende, estrictamente hablando, que no quiere decir nada. Forma del cuerpo, eso no quiere decir forma de una materia que sería cuerpo, de una materia que sería exterior a la forma —eso no es otra cosa que el excremento—, pero eso significa como contrapartida el cuerpo, en tanto que él es forma,

esencialmente forma, es decir, *cuerpo*. Forma quiere decir que el cuerpo se articula, no en el sentido de la articulación de los miembros, sino en relación con otra cosa que él mismo. El cuerpo es una relación con otro cuerpo — o una relación consigo mismo. Esta forma aristotélica tiene otro nombre que está en el punto intermedio entre las tres grandes instancias del cuerpo orgánico, el simplemente vivo (el vegetal), el sentiente (el animal) y el humano (que además de ser vivo y sentiente es asimismo pensante). El término común a estas tres instancias es el *sentir*, y es el término del cuerpo como forma en Aristóteles. El alma como forma del cuerpo, que no es la forma bella según la estética de los modernos, significa que el cuerpo es sentiente. El cuerpo siente y es sentido. En ese momento, la materia del cuerpo, para Aristóteles, no es otra cosa que su forma. Él dice textualmente que materia y forma no se pueden distinguir. La materia del cuerpo es la materia sentiente. Y la forma del cuerpo es el sentir de esta materia. A lo más se puede decir que la materia designa la impenetrabilidad de la forma. Si penetro la forma de un cuerpo, la destruyo, la disuelvo como forma y hago de ella una masa, una podredumbre o un osario. Si se quiere conservar la palabra materia, hace falta decir entonces que ella es la impenetrabilidad de lo que es forma, es decir, relación, articulación y por tanto, una vez más, la relación de sentir, de sentirse, de ser sentido y de sentir algo como de fuera.

La última definición del alma que da Aristóteles, más adelante en su desarrollo, es ésta: el alma es la *entelequia* primera de un cuerpo natural organizado. Entelequia significa el ser cumplido en cuanto a su fin (*télos*). La entelequia es el ser completamente acabado de algo. Lo que quiere decir dos cosas. En un primer momento, el alma es el conjunto forma-materia (pero no habría que decirlo de esa manera: no hay la materia por un lado y la forma por otro — la una sólo tiene lugar gracias a la otra y como la otra), el alma, como entelequia de un cuerpo, es ese cuerpo como complejo, conjunto, ícomo cuerpo, en fin! La entelequia de un cuerpo es por tanto el hecho de que el cuerpo es materia como forma y forma como materia — un sentir. En un

segundo momento, la verdadera entelequia en Aristóteles en general, y esto es muy importante para nosotros, es siempre el *individuo*, palabra cargada hoy de muchas ambigüedades morales y políticas. La entelequia no apunta a la noción de cuerpo, sino a un cuerpo. El alma como entelequia de un cuerpo, eso quiere decir este cuerpo, y también que este cuerpo es *éste*. Sólo hay cuerpo de un *éste* —y habría inmediatamente que añadir— o de *una* ésta. La determinación singular es esencial al cuerpo. No se puede definir un cuerpo como sentiente y como relación si no se le define al mismo tiempo por eso indefinible que es el hecho de ser cada vez un cuerpo singular — el cuerpo *éste* y no otro. Es solamente a condición de tener el cuerpo *éste* y no otro como el cuerpo *éste* puede *sentirse* como cuerpo y sentir los demás. El alma como *entelequia primera de un cuerpo natural organizado* (*Del alma*, 412, b-5) no es cualquier cosa, sino el hecho de que hay un cuerpo, su *existencia*. Se puede acentuar esta palabra, como Heidegger lo ha hecho, diciendo *ex*-sistencia. El alma es la presencia del cuerpo, su posición, su «stancia», su «sistencia» como estando *afuera* (*ex*). El alma es el hecho de que un cuerpo existe, es decir, que tiene por tanto extensión y exposición. Él está por tanto ofrecido, presentado abierto afuera. Un cuerpo toca el afuera, pero al mismo tiempo (y esto es más que una correlación, es una co-pertenencia), él se toca como de fuera. Un cuerpo accede a sí mismo como de fuera.

¿Acaso ya os habéis conocido como puro espíritu? No. Eso quiere decir que vosotros al igual que yo sólo accedemos a nosotros mismos de fuera. Yo soy para mí mismo un afuera. No es simplemente por el hecho, reconocido y repetido desde hace mucho, de que el ojo no se ve a sí mismo, de que el rostro es algo *vuelto* hacia el exterior y que jamás ve, que jamás se apropia, no solamente el rostro, sino todo el cuerpo. Con la piel, se trata de eso. Por mi piel yo me toco. Y me toco de fuera, no me toco de dentro. Hay análisis célebres de Husserl y de Merleau-Ponty sobre esta cuestión del «tocarse», el «tocarse» de mis propias manos. Pero curiosamente, y esto es recurrente en toda la tradición, todo vuelve siempre hacia la interioridad. Los análisis feno-

menológicos del «tocarse» vuelven siempre hacia una interioridad primera. Lo que no es posible. Hace falta primeramente que yo esté en exterioridad para tocarme. Y lo que yo toco permanece fuera. Yo estoy expuesto a tocarme yo mismo. Y por tanto, pero ahí está el punto difícil, el cuerpo está siempre fuera, afuera, es de fuera. El cuerpo esta siempre fuera de la intimidad del cuerpo mismo. ¿Por qué hablamos nosotros siempre de la intimidad del cuerpo? Sólo en el silencio hay verdadera intimidad del cuerpo. La definición de la salud por Bichat es eso: la salud es la vida en el silencio de los órganos, cuando yo no siento mi estómago, mi corazón, o mis vísceras. Ahí se da una intimidad, pero una intimidad que no está simplemente ahí, que no es sensible, que es del orden de la masa. Pero cuando yo siento mi estómago o mi corazón, o mi pulmón, lo siento, y si lo siento, es desde fuera. He ahí lo que yo quisiera hacer escuchar por «alma»: por ese nombre que para nosotros simboliza lo otro del cuerpo, por esa pareja que expresa generalmente un pareja de exterioridad, de contrariedad, de oposición y de negación, yo quisiera que se escuchase otra cosa, que salga de esa tradición platónica y cristiana, pero que no sea pura y simplemente otra cosa. No quiero hablar de un cuerpo sin alma, como tampoco de un alma sin cuerpo. No se trata de reconstituir una pura inmanencia, porque eso sería, como lo he dicho, la masa o el excremento. No, se trata más bien de intentar servirse de la palabra alma como de una palanca para hacer que se escuche ese fuera del cuerpo, ese fuera que es el cuerpo *para sí mismo*. El alma es el estar fuera de un cuerpo, y en ese estar fuera es donde tiene su interior.

Sin querer aburrirles con tecnicismos filosóficos, confirmaré esta idea recurriendo a Spinoza, cuando dice que el alma es la idea del cuerpo (hace falta aquí recordar que cuando Aristóteles dice que el alma es la forma del cuerpo, él emplea la palabra «*eidós*» que da «idea» en francés). Podríamos tener la impresión de encontrarnos en pleno dualismo: el alma es la idea del cuerpo, eso de lo cual se tiene una idea, una representación, una imagen. Pero, de hecho, en absoluto.

Ved cómo se da eso en Spinoza: decir que el alma es la idea del cuerpo, eso quiere decir, más precisamente, que es la idea que Dios tiene del cuerpo, de mi cuerpo o de todo cuerpo. ¿Qué es Dios en Spinoza? Dios es la sustancia única. No hay otra que ella. La sustancia única de Spinoza no es una masa, ella es en sí misma doble: es pensamiento y extensión — siendo ambos co-extensivos y paralelos entre sí. Y esta dualidad misma es Dios. Lo que hace que a partir de ahí nos podamos olvidar de Dios — Spinoza ha sido con mucha frecuencia tratado de ateo, y yo creo que con justicia. Por tanto, olvidémosnos de Dios. La idea del cuerpo es la idea, la visión y la forma a la vez, de una superficie o de una extensión, en tanto que esta superficie o esta extensión no es simplemente exterior a la idea, sino en tanto que esta extensión es visible o sensible por sí misma y como forma de sí. El cuerpo está ligado al alma, que es su idea. Por tanto, la idea del cuerpo es la idea de sí del alma, la forma de sí en tanto que ella puede ser vista o sentida en general por sí y como sí. En otras palabras, yo diría, muy rápidamente, en términos spinozistas: Dios se ve como *este* cuerpo, el mío, el vuestro. Y Dios por otra parte no se ve como nada más, en Spinoza. Si Dios es el pensamiento de la extensión, lo es por ser la extensión del pensamiento. Lo que hace que Spinoza pueda decir esta frase famosa: «Yo me siento eterno.» ¿Qué es lo que quiere decir eso? Me siento eterno no significa de ninguna manera que siento que duro todo el tiempo —¿cómo podría sentir yo eso?—, eterno no quiere decir sempiterno, Spinoza es muy preciso sobre esta cuestión. Eso no quiere decir que yo duro indefinidamente. Para sentir que yo duro todo el tiempo, hace falta que dure *todo el tiempo* y esperar el tiempo. No. La eternidad es del orden de la necesidad. Si yo me siento eterno eso quiere decir que yo me siento necesario. Eso quiere decir que en mi cuerpo, o más bien directamente sobre mi cuerpo, como mi cuerpo, según la extensión y la exposición de mi cuerpo, Dios (o la sustancia) se siente necesario. Por consiguiente, comprendemos que Dios se siente y se sabe necesario en su contingencia. Decir que mi cuerpo es eterno no quiere decir que sea sempiterno o inmortal.

He aquí el esquema completo de lo que yo quisiera decir: el alma —o al menos el hecho de que se haya recurrido a otra palabra que la de cuerpo y que se haya elegido la palabra alma— en Aristóteles o en Spinoza designa que *el cuerpo es lo que se sabe o se siente necesario en su contingencia*. El cuerpo sólo es este cuerpo singular, pero esta singularidad se experimenta y se siente a sí misma como necesaria, como irremplazable, como exposición irremplazable. He ahí lo que es el cuerpo. Y se puede completar esto por medio de Descartes, por muy sorprendente que esto pueda parecer. Se está habituado a pensar que para Descartes el cuerpo es la extensión geométrica, la cosa extensa —sólo tiene figura y movimiento— y luego está la cosa pensante, el famoso *cogito* que está completamente consigo y en sí. En la *Segunda Meditación*, cuando Descartes hace la célebre experiencia imaginaria del trozo de cera, él escribe que un trozo de cera tiene una figura, un color, que da un sonido; y luego cuando se lo calienta, se diluye, pierde todas sus cualidades y desde luego, a la vista del espíritu, para la *inspectio mentis*, sólo queda la extensión. En esta lectura, parece que se tiene completamente claro por una parte la extensión pura y por otra parte la cogitación pura, el fuera de sí completamente puro y el en sí completamente puro. Uno podría ya preguntarse muy simplemente: ¿cómo se relacionan el uno con el otro? ¿Cómo es que uno toca al otro? Y justamente: *ellos se tocan*. Esto está en el texto de Descartes. La cera que se diluye pierde su color, su olor, ya no da sonido, y el autor ahí duda por un momento: «*apenas* puede uno tocarla», *apenas* porque él no puede decir que ya no la toca. Queda entendido que siempre se toca la cera. Como ocurre después del calentamiento, se puede tener la impresión que no se la puede tocar porque está quemando — pero uno se puede quemar, hace falta siempre quemarse para tocar.

En Descartes, el pensamiento es sentiente, y en tanto que sentiente, toca la cosa extensa, él es tacto de la extensión. Se puede decir, si se quiere refinar el análisis, que este tocar apenas, pero que no deja de ser, este sentir que no deja de ser tacto, es la asíntota de la visión.

Descartes parece querer suprimir también la visión del trozo de cera: ya no hay figura, ya no hay color, pero algo se ve de todos modos. Es un ver que es un tacto. En el propio Descartes, el famoso *ego* (que utilizo ahora en lugar del alma) sólo es *ego* al estar fuera de sí, al tocar la cera. Y por tanto, para decirlo de manera arrogante, estoy seguro de mostrar que, para Descartes, la *res cogitans* es un cuerpo. Y Descartes lo sabe muy bien, en el fondo. Haría falta entonces desarrollar todo lo que él dice de la unión del alma y del cuerpo, que es de una evidencia tan fuerte como la del *ego sum* mismo. *Ego* es estar fuera con relación a *ego*. *Ego* también es ser un cuerpo. Un cuerpo es sentir, pero sentir en tanto que no hay sentir que no sea un «sentirse». Para sentir, hace falta sentirse sentiente — también es una proposición de Aristóteles que se encuentra en el *De Anima*. Cuerpo quiere decir muy exactamente el alma que se siente cuerpo. O: el alma es el nombre del sentir del cuerpo. Podríamos decirlo con otras parejas de términos: el cuerpo es el ego que se siente otro ego. Podríamos decirlo tomando todas las figuras de la interioridad consigo mismo frente a la exterioridad: el tiempo que se siente espacio, la necesidad que se siente contingencia, el sexo que se siente otro sexo. La fórmula que resume este pensamiento sería: el dentro que se siente fuera.

He ahí lo que es el cuerpo. Entonces, ya no hay que decir, o habría que intentar no decir ya, que el ser cuerpo, el sí mismo cuerpo, el ser consigo de un cuerpo, la relación consigo en tanto que sentirse fuera, en tanto que un dentro que se siente fuera, no hay por tanto ya que decir que eso es la propiedad de un sujeto o de un ego, sino que eso es el «Sujeto». E incluso «sujeto» es extremadamente frágil, ya que no hay que decir que «yo» —cuerpo— soy tocado y que a mi vez toco —que yo soy sentido—, hay más bien que tratar de decir (y ahí está toda la dificultad) que «yo» es un toque.

«Yo» no es otra cosa que la singularidad de un toque, de un toque en tanto que un toque es siempre a la vez activo y pasivo y que un toque evoca algo puntual — un toque en el sentido de un toque de color, en el sentido del toque de un pianista, y por qué no en el senti-

do en el que se decía en el viejo argot, hacerse un toque o un guiño. La unidad de un cuerpo, su singularidad, es la unidad de un toque, de todos los toques (de todos los tactos) de este cuerpo. Y esta unidad puede constituir un yo mismo, una identidad. Pero no se trata de un yo mismo, de una identidad o de un sujeto como el interior de un exterior. No se trata, según esta vieja imagen que arrastramos desde el comienzo de la filosofía, de un Sócrates muy feo pero muy bello en su interior: la interioridad, el dentro, la subjetividad como inconmensurable con la exterioridad, la extensión y la exposición. No, se trata de un «uno», de un «alguno», de la unidad o de la singularidad de lo que a mí me parece bien en efecto que se continúe llamando una identidad, un ego, un yo mismo, un sujeto, a condición de que la subjetividad de este sujeto sea bien comprendida como el ser fuera de sí, como un «sentirse», pero en tanto que un «sentirse» justamente no es un posicionarse por sí mismo y apropiarse de sí mismo en la pura interioridad, sino que es un ser en una relación de exterioridad con relación a sí mismo. Uno se siente como un afuera. Y ahí no se trata solamente de las manos, se trata en el fondo del sentimiento de existencia. Kant escribió en una nota de los *Prolegómenos* (nota del parágrafo 46), que el «yo mismo» está falto de sustancia y falto de concepto, que es «solamente el sentimiento de una existencia» (*Gefühl eines Daseins*). Además, Kant no le pone artículo a Gefühl, no dice un sentimiento, o el sentimiento, sino «yo mismo» es sentimiento de una existencia. «Yo mismo» es sentir una existencia. Si desarrollamos rigurosamente la fórmula de Kant, sentir una existencia no quiere decir que un yo mismo siente una existencia fuera de él, la de la mesa, por ejemplo. Es la existencia la que se siente como existencia. Lo que no significa que haya un pequeño sujeto detrás, que se sienta a sí mismo como la existencia. Ya no hay sujeto «detrás». Sólo hay un «sentirse» como relación consigo mismo como fuera. Y es esto lo que es el ser sí mismo. El ser sí mismo es necesariamente ser fuera, en el afuera, ser expuesto o extenso. Es lo que Heidegger intenta hacer decir a la palabra *Dasein* (la existencia): el *Dasein* es ser el ahí (*da*).

Con el cuerpo sólo se trata de eso: ¿cómo es eso de que yo soy el ahí? Cuando se dice «yo estoy ahí» se presupone que hay un lugar exterior que el «yo», interioridad inasignable, vendría a ocupar — desde que se dice eso, uno se ve envuelto en dificultades inconmensurables, ya que ¿cómo yo, que no tendría ningún lugar, vendría a ocupar un lugar? Es el misterio de la encarnación. Pero justamente, nosotros no podemos en absoluto pensar el cuerpo en términos de encarnación. No hablo solamente del dogma cristiano de la encarnación, donde lo que está sin lugar, sin exterioridad, sin forma, sin materia (Dios) viene en carne, sino de la encarnación que es el modelo (él mismo cristiano en el fondo) de todo nuestro pensamiento del sujeto. Esta idea de la encarnación es imposible: ¿qué es lo que quiere decir eso de que lo sin lugar viene a ocupar un lugar? No se trata por tanto de estar ahí. Se trata más bien, según esta fórmula, quizás impenetrable, de Heidegger, de «ser el ahí» — exactamente en el sentido en que, cuando un sujeto aparece, cuando un niño nace, ocurre que hay un nuevo «ahí». El espacio, la extensión en general se extiende y se abre. El niño no está en ninguna otra parte que *ahí*. No está en un cielo desde donde ha descendido para encarnarse. Él es la separación, ese cuerpo es la separación de un «ahí». Es verdad que enseñada las cosas se vuelven complejas: el «ahí» mismo no está simplemente ahí, no está ahí como un punto geométrico, una intersección o una indicación en una carta geográfica. El «ahí» mismo sólo está hecho de abertura y de exposición.

Cuando queremos hablar del cuerpo, hace falta romper con cierto reflejo. Nosotros pensamos espontáneamente cuerpo *contra* alma. El cuerpo es considerado como la realidad física, material, carnal. Y me molestan ciertos discursos del cuerpo que, o bien se vuelven hacia el «bodybuilding», y lo reducen a Schwarzenegger, o bien, muy sutilmente, muy solapadamente hacen del cuerpo un alma, en el sentido tradicional: el cuerpo signifiante, el cuerpo expresivo, el cuerpo gozador, el cuerpo sufriente, etc. Pero al decir eso se pone el cuerpo en el lugar del alma o del espíritu. Curiosamente pienso que un refle-

jo provisional es necesario. Hay que justificar el feo dualismo cartesiano, de origen platónico-cristiano que opone el alma al cuerpo, porque nosotros no responderemos a la interpelación que nos viene en la forma de cuerpo si, como contrapartida, en nombre de una «unidad» del alma y del cuerpo, ponemos el alma en lugar del cuerpo. Por otra parte, cuando nosotros hablamos de cuerpo, estamos muy rápidamente dispuestos a rechazar, a «ex-cretar» algo (lo malo, lo «material»...), al denunciar, por ejemplo, el «cuerpo-objeto». Las máquinas son consideradas inhumanas, sin alma y nocivas para el cuerpo, cuando al mismo tiempo estamos muy contentos de servirnos de ellas. Al querer conservar un «buen» cuerpo «significante», reproducimos el mismo esquema de exclusión del cuerpo por el alma. Bajo el llamado o la interpelación de lo que viene con el nombre de cuerpo, hace falta primero —y lo digo un poco por provocación, pero no solamente— restituir algo del dualismo, en el sentido preciso de que hay que pensar que el cuerpo no es la unidad monista (opuesta a la visión dualista), la inmediatez, la inmanencia consigo mismo con que antaño se dotaba al alma.

El cuerpo es la unidad de un ser fuera de sí. Aquí abandono la palabra dualismo y tampoco digo que es la unidad de una dualidad. El recurso provocador de la palabra dualismo sólo dura un segundo. Se trata enseguida de pensar más bien la unidad del ser fuera de sí, la unidad del volver a sí como un «sentirse», un «tocarse» que necesariamente pasa por el exterior — lo que hace que yo no pueda sentirme sin notar al otro y sin ser notado por el otro. Se trata de pensar la unidad de lo que yo llamaba hace un momento articulación, la unidad como una forma que es inevitablemente una articulación. Entonces lo que se llamaba alma (y se puede tal vez intentar desprenderse de este nombre a pesar de todo muy pesado), esto es lo que precisamente constituye este *ser fuera*, no este ser en el exterior, sino *este ser fuera sin dentro que constituye todo el dentro* — o todo el *ser consigo mismo*. El alma es la extensión o lo extendido del cuerpo. Hay que devolverle sus derechos a la extensión, incluso cartesiana, incluso

partes extra partes, tal vez no para reducirla a la simple posición de los puntos geométricos unos fuera de otros, sino para dar todos sus derechos al *extra*, al estar fuera de y a la ex-tensión. Y después de haber insistido en el «ex» de la extensión, hace falta pensar la *tensión* como tal. ¿Qué es lo que constituye una extensión? Es una tensión. Pero una extensión también es una in-tensión, en el sentido de una intensidad. Y tal vez justamente ahí se desvanece el sujeto de una intención, en el sentido fenomenológico de la palabra, en el sentido de la mira intencional de un objeto — la mira que, cargada de sentido, va a dotar de sentido mi percepción de un objeto. Esta intencionalidad hay que sustituirla por la intensidad, la extensión en el sentido de la tensión del afuera como tal.

Un cuerpo es por tanto una tensión. Y el origen griego de la palabra es «*tonos*», el tono. Un cuerpo es un tono. Y con esto no digo nada que un anatomista no pueda aprobar: un cuerpo es un tono. Cuando un cuerpo ya no está vivo, ya no tiene tono, pasa bien sea al *rigor mortis* (la rigidez cadavérica), bien sea a la inconsistencia de la podredumbre. Ser un cuerpo es ser cierto *tono*, cierta tensión. Incluso diría también que una tensión es también un *porte*. Por consiguiente, hay ahí posibilidades de desarrollos éticos que a primera vista tal vez uno no sospecha.

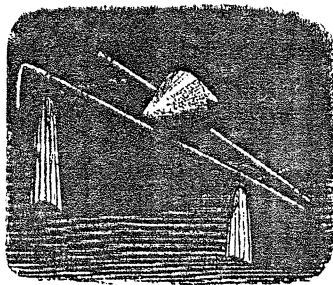
Voy a concluir con algunas palabras para tratar de reunir los resultados de este pequeño análisis. Si se ha hablado del alma, si toda nuestra tradición ha hablado del alma, y de diversas maneras, es porque, bien o mal dispuesta, y en parte a pesar de ella misma, ha pensado no en el alma por sí sola, sino en la *diferencia* del alma y del cuerpo, la diferencia que *es* el cuerpo en sí, por sí — esta diferencia de la tensión, de la extensión, de cierto tono del afuera. Y lo que ha sido pensado bajo el nombre de alma no era otra cosa que la experiencia del cuerpo. Es simple y está a flor de texto en toda la tradición. ¿Qué es el alma sino la experiencia del cuerpo no como una experiencia entre otras, sino la única experiencia? El todo de la experiencia está ahí, *in nuce*, en la experiencia del cuerpo — en la experiencia que el

cuerpo es. El alma es un nombre para la experiencia que el cuerpo es. *Experiri*, en latín, es justamente ir al exterior, salir a la aventura, hacer una travesía, sin siquiera saber si se volverá. Un cuerpo es lo que empuja los límites hasta el extremo, a ciegas, tentando, tocando por lo tanto. ¿Experiencia de qué? Experiencia de «sentirse», de tocarse a sí mismo. Pero al tocarse a sí mismo es la experiencia de tocar lo que en cierta manera es intocable, ya que el «tocarse» uno mismo no es como tal algo que se toque. El cuerpo es la experiencia de tocar indefinidamente lo intocable, pero en el sentido en que lo intocable no es nada que esté detrás, ni un interior o un adentro, ni una masa, ni un Dios. Lo intocable es que eso toca. También se puede emplear otra palabra para decir esto: lo que toca, eso por lo que se es tocado, es del orden de la *emoción*. Emoción es para nosotros una palabra muy debilitada, pero emoción quiere decir: puesto en movimiento, puesto en marcha, sacudido, afectado, herido. Se puede por otra parte añadir aquí otra palabra, que es tal vez demasiado espectacular: *conmoción*. Esta palabra tiene la ventaja de introducir el «con» (*cum*). La *conmoción* es el ser puesto en movimiento con. Lo que se ha pensado con el nombre de alma durante algún tiempo no es la emoción o la *conmoción* del cuerpo, sino el cuerpo en tanto que emoción o *conmoción*. Y en un sentido eso implica tal exposición al afuera, tal ser fuera, tal *experiri* del fuera o como fuera, que inevitablemente eso ocasiona algo que induce siempre la palabra alma, un modo de dejar en inferioridad, de desechar o rechazar, el cuerpo. Es eso mismo lo que hace falta no recoger (lo que supondría volver a valorar el desecho o el rechazo del cuerpo), sino comprender.

Hay que comprender que al margen de todos los gestos de valorización, de jerarquización, de evaluación que han sido unidos por toda una inmensa tradición a la subordinación del cuerpo, a su sumisión, e incluso a su abyección, al margen de todos los indicios de *desvalorización*, habría en efecto en el cuerpo como tal, en tanto que «sentirse», tal estructura de dejar afuera que no se puede hablar del cuerpo sin hablar de él como de *otro*, otro indefinidamente otro,

indefinidamente fuera. Lo que quiere decir que sin rechazarlo, ni ponerlo con el desecho, tampoco se trata de reanimarlo y reincorporarlo como si él fuese el alma. Y esto es lo que yo encuentro muy bien elegido en el título de este coloquio: *el peso del cuerpo*. No se piensa el cuerpo si no se lo piensa como pesado. Y si el cuerpo es pesado, hace falta que pese con todo su peso y dé su plena medida (un peso es una medida), y esta medida es siempre la medida de un afuera, una medida que no se deja reconducir a la medida unitaria del adentro o del interior. El peso del cuerpo, hace falta que eso pese hasta el punto en que se vuelva imposible sublimar ese peso, animarlo, espiritualizarlo — en una palabra, retirarlo de su afuera. Es ese peso del cuerpo lo que yo quería volver un poco más sensible al hablar, un poco como por una última vez, del alma como la experiencia del cuerpo.

Esta conferencia fue pronunciada el 8 de abril de 1994 en la «Ecole Régionale des Beaux-Arts de Mans», luego de un coloquio sobre «El cuerpo», organizado por Servane Zanotti, directora de la Escuela. — En parte improvisada, la conferencia fue grabada y luego retranscrita por Bruno Tackels con una fidelidad ejemplar a los azares y accidentes de la improvisación: yo no le he cambiado nada. — El texto fue primero publicado en las actas del coloquio: Le Poids du corps, Beaux-Arts, Le Mans, 1995.



Extraños cuerpos extraños

¿Quién más en el mundo conoce algo como «el cuerpo»? Es el producto más tardío, el más largamente decantado, refinado, desmontado y vuelto a montar de nuestra vieja cultura. Si Occidente es una caída, como pretende su nombre, el cuerpo es el último peso, la punta extrema del peso que se vuelca en esta caída. El cuerpo *es* la gravedad. Las leyes de la gravitación conciernen a los *cuerpos* en el espacio. Pero ante todo el cuerpo pesa en sí mismo: en sí mismo ha descendido bajo la ley de esta gravedad propia que lo ha empujado hasta ese punto en que se confunde con su carga. Es decir, con su espesor de muro de prisión, o con su masa de tierra amontonada en la tumba, o bien con la pringosa rigidez de ropa usada, y para acabar, con su peso específico de agua y de hueso — pero siempre, ante todo, a cargo de su caída, venido del éter, caballo negro, bestia de carga.

Arrojado de muy alto, por el Altísimo en persona, en la falsedad de los sentidos, en la malignidad del pecado. Cuerpo indefectiblemente *desastroso*: eclipse y caída fría de los cuerpos celestes. ¿No nos habremos inventado el cielo con el solo fin de hacer que los cuerpos decaigan?

Sobre todo no creamos haber acabado con ello. Hemos dejado de hablar de pecado, tenemos cuerpos a salvo, cuerpos de salud, de deporte, de placer. Pero quién no es capaz de ver que con ello el desastre se agrava, pues el cuerpo está cada vez más sumido, más abajo y su caída es cada vez más inminente, cada vez más angustiosa. «El cuerpo» es nuestra angustia puesta al desnudo.

Sí, ¿qué civilización ha podido inventar eso? El cuerpo tan *desnudo*, el cuerpo en fin...



9 788495 897091

ARENA
Libros

JEAN-LUC NANCY

LIBRO
\$210

gandhi \$158

CORPUS

LUCH/FILOSOFIA

2367 21/ARR/MB

07001060700