

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 —psiques— 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 técnica 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 *órgano* 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 espaciamiento como en la implosión del agujero negro.

El ínfimo gasto de algunos gramos, el estremecimiento del mundo creado, se inscribe y se escribe 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 *amulación* 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 retícula 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-localación, 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-infinito 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 *étesis* enfermo: un ir y venir, una palpitación entrecortada o fugaz de un borde a otro de pieles, de llagas, 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 inhumano. 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 *espaciamiento 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 inhumano, 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, inhumano 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»<sup>1</sup>—, 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 *sentido* 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.)

<sup>1</sup> 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, manutenciones, 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 significante/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 significación. 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 Ishigamimae (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: hipo<sup>1</sup>.

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 escribe). 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

<sup>1</sup> 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, espaciamento, 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 córtex, un ritmo incluso, un salto, una sacudida — y su pesaje.

Un gramo de pensamiento: pesaje mínimo, peso de una piedrecita, llamada escrupulo, 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 incompañable 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 absoluto 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, *Po&sie* 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 «*hypokéimenon*» 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 incorporeal, es también lo incorporeal (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 «*incorporeal*»). Todo el asunto de un discurso sobre el cuerpo estriba en que lo incorporeal del discurso *toque* en todo caso el cuerpo.

Pero ¿qué es esto del tacto de lo incorporeal y del cuerpo? Necesariamente, eso tiene que ver con cierta interrupción del uno por el otro. Hace falta que lo incorporeal sea interrumpido cuando toca el cuerpo y hace falta que el cuerpo sea interrumpido, o abierto, cuando toca lo incorporeal 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 incorporeal 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, como 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 «*eidos*» 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 significante, 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 valoración, 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.*