

Jean-Luc Nancy

Corpus

Autor: *Jean-Luc Nancy*

Título: *Corpus*

Título original: *Corpus*

Tradução: *Tomás Maia*

Capa: *Paulo Bacelar*

Imagem da capa: *Pintura de François Martin,*

"Le soleil se couche, moi aussi", série 1018 des. 14x22 (1999)

Director de Colecção: *José A. Bragança de Miranda*

Revisão: *Alice Araújo*

© Vega, Limitada (1.ª edição em 2000)

Apartado 41034

1526 Lisboa Codex

Fotocomposição, paginação e fotolitos: *CA - Artes Gráficas*

ISBN: 972-699-648-1

Depósito legal: 160578/01

Impressão e Acabamento: *Grafeuropa*

LIB COPIADORA
ORIGINAL DA PASTA
PROF: *Aurora*
N.º DE CÓPIAS *Clouginais*



vega Passagens

Corpus

Hoc est enim corpus meum: vimos de uma cultura em que esta frase ritual terá sido pronunciada, incansavelmente, por milhões de oficiantes de milhões de cultos. Nesta cultura todos a (re)conhecem, quer sejam ou não cristãos. Entre os cristãos, uns dão-lhe valor de consagração real — o *corpo* de Deus está *ali* —, outros de símbolo — onde comungam os que fazem *corpo* em Deus. Esta frase constitui também, entre nós, a repetição mais visível de um paganismo obstinado, ou sublimado: pão e vinho, outros corpos de outros deuses, mistérios da certeza sensível. Ela é talvez, no espaço das nossas frases, a repetição por excelência, até à obsessão — e até que «isto é o meu corpo» se preste também a inumeráveis gracejos.

É o nosso *Om mani padme...*, o nosso *Allah ill'allah...*, o nosso *Schema Israël...* Mas a variante da nossa fórmula indica de imediato a diferença que nos é mais própria: somos obcecados pela vontade de mostrar um *isto*, e de (nos) convencermos que este *isto*, aqui, é o que não se pode nem ver nem tocar, nem aqui nem noutro lugar — e que isto é *aquilo*, não de qualquer maneira mas *como o seu corpo*. O corpo *daquilo* (Deus, absoluto, ou como se queira chamar), e que aquilo *tenha um corpo* ou que *isto seja um corpo* (e deste modo que isto seja *o corpo*, absolutamente), eis a nossa obsessão. O isto onde se apresenta o Ausente por excelência: nunca o teremos deixado de chamar, convocar, consagrar, interpelar, captar, querer, e querer absolutamente. Quisemos

*Agradeço, na tradução,
ao André, Bruno, Jean-Luc e Sofia.*

sempre a segurança, a certeza pura de um *EIS*: *eis*, sem mais, em absoluto, eis, aqui, isto, *a mesma coisa*.

Hoc est enim... desafia, apazigua todas as nossas dúvidas sobre as aparências, e dá ao real o verdadeiro retoque final da sua Ideia pura: a sua realidade, a sua existência. Desta frase, nunca acabaríamos de modular as variantes (ao acaso: *ego sum*, o nu na pintura, o *Contrato social*, a loucura de Nietzsche, os *Ensaio*s de Montaigne, o *Pesa-nervos*, «Madame Bovary, sou eu», a cabeça de Luís XVI, as estampas anatómicas de Vesálio ou de Leonardo, a voz — de castrado, de soprano, etc. —, a cana pensante, o histérico: na verdade, é toda a textura de que somos tecidos...). *Hoc est enim...* pode gerar a totalidade do *corpus* de uma Enciclopédia Geral das Ciências, das Artes e dos Pensamentos do Ocidente.

O *corpo*: eis como nós o inventámos. Quem mais no mundo o conhece?

Mas pode-se imaginar a angústia tremenda: «eis» não é seguro: é preciso assegurarmo-nos dele. Não há a certeza que *a própria coisa* possa estar aí. Aí, onde nós estamos, talvez nunca chegue a passar de um reflexo, sombras flutuantes. É preciso insistir: «*hoc est enim, em verdade* vos digo, e sou *eu* que vos digo: quem poderia estar mais certo da minha presença *em carne e em sangue*? Esta certeza será a vossa, com este corpo que terão incorporado.» Mas a angústia não acaba: o que é *isto* que é o corpo? Será isto que vos mostro, mas *cada* «isto»? todo o indeterminado do «isto» e dos «isto»? *Tudo isso*? Uma

vez tocada, a certeza sensível torna-se um caos, uma tempestade, e todos os sentidos aí se confundem.

Corpo é a certeza siderada, estilhaçada. Nada de mais próprio, nada de mais estranho ao nosso velho mundo.

Corpo próprio, corpo estranho e estrangeiro: o que *hoc est enim* mostra, o que ele torna tangível e dá a comer, é o corpo *próprio*. O corpo próprio ou a própria Propriedade, o Ser-a-Si *em corpo*. Mas nesse mesmo instante, é sempre um corpo estrangeiro que se mostra, monstro impossível de engolir. Não saímos disto, enredados numa embrulhada de imagens que vão do Cristo que medita sobre o seu pão ázimo até ao Cristo que se extirpa um Sagrado Coração palpitante, sanguinolento. Isto, isto... *isto* é sempre demais ou insuficiente para ser *aquilo*.

E todas as teorias do «corpo próprio», as laboriosas tentativas para reapropriar aquilo que se julgava deploravelmente «objectivado», ou «reificado», todas essas teorias são contorções análogas: apenas acabam por expulsar aquilo que se desejava.

A angústia, o desejo de ver, de tocar e comer o corpo de Deus, de *ser* esse corpo e de *não ser mais do que isso*, fazem o princípio da (sem-)razão do Ocidente. Subitamente, o corpo, o simplesmente corpo *nunca aí teve lugar, e sobretudo quando aí foi nomeado e convocado*. O corpo, para nós, é sempre sacrificado: hóstia.

Se *hoc est enim corpus meum* diz qualquer coisa, é exterior à palavra, não é dito, mas escrito — às cegas.

Estranhos corpos estrangeiros

Quem mais no mundo conhece qualquer coisa como «o corpo»? É o produto mais tardio, o mais longamente decantado, refinado, desmontado e remontado da nossa velha cultura. Se o Ocidente é uma queda (tal como sugere o seu nome), o corpo é o derradeiro peso, a extremidade do peso que está a oscilar nessa queda. O corpo é o facto de pesar. As leis da gravitação dizem respeito aos *corpos* no espaço. Mas antes de tudo, o corpo já pesa em si mesmo: desceu sobre-si mesmo, sob a lei dessa gravidade própria que o impeliu até ao ponto em que se confunde com a sua carga. Ou seja, com a sua espessura de muro de prisão, com a sua massa de terra amontoada no túmulo, ou com o peso viscoso de espólio, e por fim, com o peso específico de água e osso — mas sempre, mas antes de mais carregando a sua própria queda, caído de um qualquer éter, cavalo negro, cavalo do mal.

Precipitado do alto pelo próprio Altíssimo, na falsidade dos sentidos, na malignidade do pecado. Corpos infalivelmente *desastrosos*: eclipse e queda fria dos corpos celestes. Será que inventámos o céu com o único fim de fazer cair os corpos?

Que não se julgue, porém, que já nos livrámos disto. Não falamos mais de pecado, temos corpos salvos, corpos de saúde, de desporto, de prazer. Mas quem é que não vê que o desastre se agrava: o corpo sempre mais caído, mais em baixo, pois a sua queda está cada vez mais iminente, mais angustiante. «O corpo» é a nossa angústia posta a nu.

Sim, que civilização soube inventar isto? O corpo tão *nu*: o corpo, tão-só...

Estranhos corpos estrangeiros, dotados de Yin e de Yang, de Terceiro Olho, dos Campos de Cinábrio e do Oceano dos Sopros, corpos golpeados, gravados, marcados, talhados em microcosmos, em constelações: ignorantes do desastre. Estranhos corpos estrangeiros, poupados à pesagem da sua nudez, destinados a concentrarem-se neles próprios, sob as suas peles saturadas de sinais, até que todos os sentidos se retraiam num só sentido, insensível e branco, corpos libertados-vivos, pontos puros de uma luz que se ejacula toda em si própria.

É certo que nem uma das *suas* palavras nos fala do *nosso* corpo. O corpo dos Brancos, o corpo que *eles* acham pálido, sempre prestes a expandir-se em vez de se conter, o corpo que não é contido por nenhuma marca, nem entalhe, nem incrustação — esse corpo é para eles mais estrangeiro que uma coisa estranha. E mal é qualquer *coisa*...

Não pusemos o corpo a nu: inventámo-lo, e ele é a nudez, a única nudez que existe, que é a de ser *mais estrangeira* que todos os estranhos corpos estrangeiros.

Que «o corpo» nomeie o Estrangeiro, em absoluto, tal é o pensamento que nós levámos a cabo. Digo-o sem ironia, sem rebaixar o Ocidente. Aliás, o que eu temo é não ser capaz de estimar a extremidade deste pensamento, a sua força radical, e a necessidade de o atravessar. Mas que não se proceda como se este pensamento nunca tivesse existido, e como se o

corpo nu e pálido de Deus, do Estrangeiro, não jazes-se atravessado, por muito tempo, neste quadro.

(Que não se pergunte, de qualquer modo, porque é que o corpo suscita tanto ódio.)

(«Que não se pergunte porquê», é uma expressão forçada, limitada, mesquinha, distante, enfastiada — mas também fastidiosa, indecente, suspeita, obscena, pornoscópica.)

(Veio-me à ideia que esta expressão só se salva com belos traçados de geometria a três ou a n dimensões, com elegantes axonometrias: mas então tudo fica suspenso no ar, enquanto o corpo *deve* pôr os pés no chão.)

A escrever o corpo

Escrever não acerca *do* corpo, mas o próprio corpo. Não a corporeidade, mas o corpo. Não os signos, as imagens, as cifras do corpo, mas ainda o corpo. Foi este — e sem dúvida que já não o é mais — um programa da modernidade.

Doravante, trata-se apenas de ser *decididamente moderno*, e já não há programa, mas sim uma necessidade, uma urgência. O motivo — basta acender a televisão todos os dias para o saber: um quarto ou um terço do mundo onde pouquíssimos corpos circulam (mas apenas carnes, peles, caras e músculos — os corpos estão mais ou menos escondidos: hospitais, cemitérios, fábricas e às vezes camas), e no resto do mundo só há corpos, cada vez mais numerosos, com

o corpo sempre a multiplicar-se (quantas vezes esfo-meado, abatido, maltratado, preocupado, e por vezes a rir, a dançar).

Desta maneira também, o corpo está no limite, na extremidade: vem a nós do mais longínquo, o nosso horizonte é a sua multidão que vem.

Escrever: tocar a extremidade. Como tocar então no corpo, em vez de significá-lo ou de obrigá-lo a significar? A tentação imediata é a de se responder que isso é impossível (uma vez que o corpo é o que não pode ser inscrito), ou então que se trata de mimar ou de moldar o corpo à escrita (dançar, sangrar...). Respostas inevitáveis, decerto — mas rápidas, convencionais, insuficientes: tanto uma como a outra propõem no fundo *significar* o corpo, directa ou indirectamente, enquanto ausência ou presença. Escrever não é significar. A questão era: como tocar no corpo? Mas talvez não se possa responder a este «como?» do mesmo modo que se responde a uma pergunta técnica. O que importa dizer é que isso — tocar no corpo, tocar o corpo, *tocar*, enfim — está sempre a acontecer na escrita.

Talvez isso não aconteça exactamente *na* escrita, se ela possuir um «dentro»; mas ao longo do bordo, do limite, da ponta, da extremidade da escrita, *só acontece isso*. Ora, a escrita tem o seu lugar no limite; e se lhe acontece portanto qualquer coisa, é simplesmente o *tocar*. Tocar o corpo (ou antes, tal e tal corpo singular) *com o incorpóreo* do «sentido», e assim *tornando o incorpóreo tocante*, ou fazendo do *sentido* um toque.

(Nem procurarei objectar que não faço aqui o elogio de uma duvidosa «literatura tocante». De facto, sei distinguir a escrita da água de rosas, mas *não conheço nenhuma escrita que não toque*. Ou então não é de escrita que se trata, mas de um relatório, de uma comunicação, como se queira chamar. Escrever toca no corpo, por essência.)

Mas não se trata de modo nenhum de violentar os limites, de evocar traçados desconhecidos que viriam inscrever-se nos corpos, ou improváveis corpos que viriam entrançar-se nas letras. A escrita toca nos corpos *segundo o limite absoluto* que separa o sentido (da escrita) da pele e dos nervos (do corpo). Nada *passa*, e é precisamente aí que se toca. (Detesto a história kafkiana de *A colónia penitenciária*, falsa, fácil e grandiloquente de uma ponta à outra.)

Os «corpos escritos» — golpeados, gravados, tatuados, cicatrizados — são corpos preciosos, preservados, mantidos em reserva como os códigos dos quais constituem os gloriosos engramas: mas não são o corpo moderno, esse corpo que lançámos diante de nós, e que vem até nós, nu, apenas nu, e de antemão *excrito* de toda a escrita.

A *excrição* do nosso corpo, eis por onde se deve passar, antes de tudo. A sua inscrição-fora, a sua deslocação *fora-de-texto* como o movimento mais *próprio* do seu texto: o texto *mesmo* abandonado, deixado no seu limite. Já não se trata de uma «queda», já não há alto nem baixo, o corpo não é rebaixado: todo ele está no limite, no bordo externo, extremo, sem que nada o possa de novo fechar. Eu diria que o anel

das circuncisões se rompeu, e que resta agora uma linha in-finita, o traço da própria escrita escrita, num rasto infundavelmente quebrado, partilhado através da multidão dos corpos, linha de partilha com todos os seus lugares: pontos de tangência, contactos, intersecções, deslocações.

Não sabemos quais as «escritas» ou quais as «excrições» que se preparam para vir desses lugares. Quais os diagramas, quais as retículas, quais os enxertos topológicos, quais as geografias das multidões.

Chegou o tempo de escrever e de pensar este corpo no afastamento infinito que o faz *nosso*, que o faz vir a nós de longe, de mais longe que todos os nossos pensamentos: o corpo exposto da *população* do mundo.

(Donde esta necessidade, que é por ora inteiramente indecifrável: *este corpo exige uma escrita, um pensamento popular.*)

Sem pés nem cabeça⁽¹⁾

Platão pretende que um discurso tenha o corpo bem constituído de um grande animal, com cabeça, tronco e membros. É por isso que nós, bons e velhos platónicos, sabemos e não sabemos o que é um discurso *sem pés nem cabeça*. Sabemos que é um contra-senso. Mas, de um contra-senso, não sabemos o

(1) «Sem pés nem cabeça» traduz simultaneamente o título deste capítulo — «aphalle et acéphale» — (preservando-se assim a referência explícita a Bataille), e, ao longo do capítulo, a expressão recorrente «sans queue ni tête» (a qual, aliás, várias vezes desdobra o título) (N.d.T.).

que fazer, porque nele não vislumbramos mais do que o extremo do sentido.

Estamos sempre a fazer apelo ao sentido, e, para além deste, somos obrigados a ceder (Platão abandona-nos, santo corpo de Deus!).

«O corpo» é onde se cede. «Contra-senso» não quer dizer aqui qualquer coisa como o absurdo, nem como o sentido invertido ou contorcido (não é em Lewis Carrol que tocaremos nos corpos); mas indica que há uma ausência de sentido, ou que se trata de um *sentido* que nenhuma figura de «sentido» jamais poderá abordar. Um sentido que faz sentido no lugar em que, para o sentido, existe um limite. Sentido mudo, fechado, autista: mas sem *autos*, justamente, sem «si próprio». O autismo sem *autos* do corpo, o que faz dele muitíssimo menos do que um «sujeito», mas também algo de extremamente diverso, um *jactō* e não um *subjectum*, que é tão duro, tão intenso e inevitável, tão singular como um sujeito.

Sem pés nem cabeça, portanto, pois nada há que sirva de suporte ou de substância a esta matéria. Digo «sem pés nem cabeça», e não «anuro» que é próprio dos batráquios. Corpo impotente e ininteligente. Os seus possíveis estão noutros lugares, as suas forças, os seus pensamentos.

Mas «impotente» e «ininteligente» são aqui palavras impotentes e ininteligentes. O corpo não é nem estúpido, nem impotente. Ele precisa doutras categorias de força e de pensamento.

Que forças e pensamentos proviriam deste ser-lançado-aí, que é o corpo? Este ser-abandonado,

expandido e contraído sobre o limite do «aí», do «aqui-agora» e do «isto»? Quais as forças, quais os pensamentos do *hoc est enim*? Não há aqui nem acção, nem paixão, nem conceito, nem intuição. Que forças e que pensamentos — que forças-pensamentos, talvez — *exprimiriam* a estranheza tão familiar deste ser-aí, deste ser-isto?

Dir-se-á que, para responder, é preciso abandonar quanto antes a página escrita e o discurso, pois os corpos nunca terão aqui lugar. Mas isso seria enganador. Aquilo a que se chama «escrita», e aquilo a que se chama «ontologia», só se ocupam de uma coisa: do lugar para aquilo que resta, aqui, sem lugar. Artaud bem nos poderia gritar que não deveríamos estar aqui, mas torcendo-nos, em suplício, sobre uma fogueira. Eu respondo que não é muito diferente tentar distender, no presente, em pleno discurso e no espaço que ocupamos — distender o lugar, a abertura dos corpos.

Os corpos não são um «cheio», um espaço preenchido (o espaço está preenchido por todo o lado): são espaço *aberto*, e em certo sentido são o espaço propriamente *espaçoso*, mais do que espacial. Ou são aquilo a que se pode ainda chamar o *lugar*. Os corpos são lugares de existência, e não há existência sem lugar, sem *aí*, sem um «aqui», «eis», para o *isto*. O corpo-lugar não está cheio nem vazio, não tem fora nem dentro, assim como não tem partes nem totalidade, funções ou finalidade. Sem pés nem cabeça em todos os sentidos, se assim se pode dizer. Mas esse corpo é uma pele diversamente dobrada, redobrada,

desdobrada, multiplicada, invaginada, exogastrulada, furada, evasiva, invasiva, tensa, distendida, excitada, siderada, ligada, desligada. De todas estas maneiras e de muitas outras ainda (aqui não há «formas *a priori* da intuição», nem «tábua das categorias»: o transcendental está na modificação indeterminada e na modulação espaçosa da pele), o corpo *dá lugar* à existência.

E dá lugar, muito precisamente, ao facto de que a existência tem por essência não ter nenhuma essência. É justamente por isso que a *ontologia do corpo* é a própria ontologia: o ser não é aqui qualquer coisa que preceda ou que esteja subjacente ao fenómeno. O corpo é o ser da existência. *Como levar mais a sério a morte? E como dizer que a existência não é «para» a morte*, mas antes — o que é bastante diferente — que «a morte» é o seu corpo? Não há «a morte», como uma essência à qual estaríamos destinados: há o corpo, o espaçamento mortal do corpo inscrevendo que a existência não tem essência (nem sequer «a morte»), mas somente *ex-iste*.

Toda a sua vida, o corpo é também um corpo morto, o corpo de um morto, deste morto que eu sou enquanto vivo. Morto ou vivo, nem morto nem vivo, *sou* a abertura, a sepultura ou a boca, uma na outra.

O corpo ontológico ainda não foi pensado.

A ontologia ainda não foi pensada, enquanto é fundamentalmente ontologia do corpo = do lugar de existência, ou da *existência local*.

(«Local» não deve ser aqui entendido no sentido da porção de terreno, da província ou do território reservado. Mas no sentido pictural da *cor local*: a vibração, a intensidade singular — ela própria variável, móbil e múltipla — de um acontecimento de pele, ou de uma pele como lugar de acontecimentos de existência.)

(Podemos acrescentar: a pintura é a arte dos corpos, porque ela conhece apenas a pele — porque é pele de parte a parte. E um outro nome para cor local é a *carnação*. A carnação é o grande desafio lançado por esses milhões de corpos da pintura: não a encarnação, onde o corpo é insuflado de Espírito, mas a simples carnação, como o batimento, a cor, frequência e cambiante de um lugar, de um acontecimento de existência. Diderot irá assim invejar o pintor capaz de abordar, pelas cores, aquilo que ele, como escritor, não podia abordar: o prazer de uma mulher.)

Mas talvez que esta ontologia não seja mais para ser pensada. Ou melhor: *que significa pensar, se pensar é pensar os corpos?* Por exemplo, qual a relação deste pensamento com a pintura? E com o tacto? E com o prazer (e o sofrimento)?

Talvez que o «corpo ontológico» só seja para ser pensado onde o pensamento *toca* na dura estranheza, na exterioridade não-pensante e não-pensável deste *corpo*. Mas só um tal tocar, ou um tal toque, é a condição de um pensamento autêntico.

O que tem pés e cabeça não provém do lugar, mas de um *posto*: pés e cabeça são posicionados ao longo de um *sentido*, e o próprio conjunto constitui um posto

de sentido, e todos os postos estão incluídos na grande pirueta do Animal Universal. Mas o sem-pés-nem-cabeça não entra nesta organização, nem nesta espessura compacta. *Os corpos não têm lugar nem no discurso, nem na matéria.* Não habitam nem «o espírito», nem «o corpo». Têm antes lugar no limite, *enquanto limite*: limite — bordo externo, fractura e intersecção da estranheza no contínuo do sentido, no contínuo da matéria. Abertura, *discrição*.

Pés e cabeça, afinal, os corpos também o são: são *a própria descontinuidade dos postos do sentido, dos momentos do organismo, dos elementos da matéria.* Um corpo é o lugar que abre, que distende, que espaça pés e cabeça: *dando-lhes lugar* para que se dê um acontecimento (fruir, sofrer, pensar, nascer, morrer, fazer sexo, rir, espirrar, tremer, chorar, esquecer...).

A escrever ao corpo

É assim que a ontologia se revela como escrita. «Escrita» não quer dizer mostrar, ou demonstrar uma significação, mas indica um gesto para *tocar no sentido*. Um tocar, um tacto que é como o gesto de endereçar⁽²⁾: aquele que escreve não toca apreendendo,

(2) «... comme une adresse»: *adresse*, como substantivo, designa primeiramente o endereço, a morada; mas como tempo verbal de «adresser», indica também o facto de alguém se dirigir, se endereçar a outrem. «Gesto de endereçar», aqui, pretende dar conta deste duplo sentido presente na língua francesa (N.d.T.).

preendendo na mão (como em *begreifen* = agarrar, que é a palavra alemã para «conceber»), mas toca quando endereçado, enviado *ao* contacto de um fora, de algo que se subtrai, se aparta e se espaça. O seu próprio toque — que é deveras o *seu* — é-lhe por princípio retirado, espaçado, apartado. E é isso a escrita: que o contacto estranho advenha, e que o estranho permaneça estranho no contacto (permanecendo *no* contacto estranho *ao* contacto: é toda a questão do tacto, do contacto dos corpos).

Escrever endereça-se assim. Escrever é o pensamento endereçado, enviado ao corpo — àquilo que o aparta, àquilo que o estranha.

Não é tudo. Já que é *a partir do meu corpo* que eu estou endereçado *ao* meu corpo — ou antes: é a partir dos corpos que o «eu» da escrita é enviado aos corpos. É a partir do meu corpo que *tenho* o meu corpo como algo que me é estrangeiro, expropriado. O corpo é o estrangeiro que está «acolá» (o lugar de qualquer estrangeiro) *porque ele está aqui*. Aqui, no «lá» do aqui, o corpo abre, corta, aparta o *acolá*.

A escrita endereça-se (endereça-nos) de lá a acolá, no aqui mesmo. E é isso o que também está escrito em *hoc est enim*: não a transubstanciação (a encarnação generalizada, a imanência da transcendência absolutamente mediatizada), mas ao contrário esta distância das substâncias ou dos sujeitos que lhes oferece, como só ela lhes pode oferecer, as suas ocasiões singulares — nem imanentes nem transcendentes — na dimensão ou no gesto de endereçar, de espaçar. Assim como os corpos dos amantes, que não

se entregam à transubstanciação, mas tocam-se e renovam infinitamente o seu espaçamento, apartando-se um do outro, endereçando-se um ao outro.

(«Escrita» é ainda um nome enganador. O que se endereça assim ao corpo-fora *excreve-se*, como tento escrevê-lo, junto a esse fora ou como esse fora.)

«Ontologia do corpo» = excrição do ser. Existência endereçada ao fora (*lá* não há nenhum gesto de endereçar, nenhuma destinação; e no entanto — mas como? — há destinatários: eu, tu, nós, os corpos, em suma). Ex-istência: os corpos são o existir, o acto mesmo da ex-istência, *o ser*.

Escrever aos corpos (que mais fará o escritor?): será enviado ao ser, ou melhor, será o ser que se envia (em que mais pensará o pensamento?).

É a partir dos corpos que temos os nossos corpos como estrangeiros a nós. Nada a ver com dualismos, monismos ou fenomenologias do corpo. O corpo não é nem substância, nem fenómeno, nem carne, nem significação. É o ser-excrito.

(Ao escrever, eu produzo efeitos de sentido — posiciono cabeça, tronco e membros — e assim afasto-me dos corpos. *Mas, justamente*: isto é necessário, é necessária uma medida infinita, que trace continuamente esta distância. A excrição passa pela escrita — e não decerto por êxtases da carne ou do sentido. É necessário portanto escrever, a partir deste corpo que nós não temos, e que também não somos: mas onde o ser é escrito. — Ao escrever, esta mão estrangeira já deslizou para a mão que escreve.)

Daí que não seja possível escrever «ao» corpo, ou escrever «o» corpo sem rupturas, reviravoltas, descontinuidades (discrição), nem mesmo sem inconsequências, contradições, desvios do discurso em si próprio. É preciso atravessar este «sujeito», e só a este «sujeito» a palavra *corpo* impõe uma dureza seca, nervosa, fazendo estalar as frases onde nós a empregamos.

Talvez *corpo* seja a palavra por excelência sem emprego. A palavra *a mais* em qualquer linguagem.

Mas este «a mais», ao mesmo tempo, não é nada. Não se faz assinalar com gestos ou cantos exaltados, para além da língua, nem através de abismos silenciosos. Não; *corpo* excede a linguagem de um nada, de um nada de nada, uma palavra como qualquer outra, rigorosamente no seu lugar (e mesmo em muitos lugares possíveis), fazendo apenas uma ínfima saliência, uma excrescência minúscula que nunca se deixa reabsorver.

Com esta excrescência há a iminência sempre possível de uma fractura e de um derrame desta *palavra* — e desta palavra apenas — para fora das veias do sentido onde circulava com as outras. *Corpo* como um bocado de osso, como um calhau, um grave, ou cascalho que cai a pique.

Qualquer coisa, portanto, que evoca o fragmento, aqui mais do que em qualquer outro lugar. Com efeito, a fragmentação da escrita, a partir do momento em que tem lugar e onde tem lugar (sempre e por todo o lado, ou sob a exigência de um «género»), responde a uma instância repetida dos corpos na — contra a — escrita. Uma intersecção, uma interrupção,

esta efracção de toda a linguagem onde a linguagem toca no sentido.

Psyche ist ausgedehnt

A frase mais fascinante e talvez (digo-o sem exagero) a mais decisiva de Freud, encontra-se nesta nota póstuma: «*Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon.*» «A psique é extensa, e ignora-o de todo.» Isto quer dizer que a «psique» é *corpo*, e que é precisamente isso que lhe escapa. Podemos assim supor que este escapar a constitui enquanto «psique», na dimensão de um não-(querer/poder)-saber-se.

O corpo, ou os corpos, que se trata de tocar pelo pensamento, são exactamente isto: corpo de «psique», ser-extenso e fora-de-si da presença-no-mundo. Nascimento: espaçamento, saída da pontualidade, extensão reticular em ectopias múltiplas (e não apenas a do seio), fora/dentro, *fort/da*, geografia do *id*, sem mapa nem território, zonas (o prazer tem lugar *por zonas*). Não é por acaso que a *tópica* tenha obcecado Freud: o «inconsciente» é o ser-extenso de Psique, e aquilo a que após Lacan alguns chamam *sujeito*, é a singularidade de uma *cor local* ou de uma *carnação*.

É assim tanto mais surpreendente que um certo discurso da psicanálise se obstine, denegando o seu objecto, em tornar o corpo «significante», em vez de evidenciar que a significação é aquilo que impede por todo o lado o espaçamento dos corpos. Essa análise «ectopiza» (ou «utopiza») o corpo *fora-de-lugar*:

volatiliza-o e remete-o para o incorpóreo do sentido. Parece que foi assim que a histeria se instituiu como exemplar: um corpo saturado de significação. Logo, algo que já não é um corpo... A meu ver, a histeria é ao contrário um corpo que parasita totalmente o incorpóreo do sentido, até tornar o incorpóreo mudo e exhibir em seu lugar um pedaço, uma zona *a-significante*. (Pois seria necessário saber, ao certo, se o histérico está antes de mais imerso numa tradução, numa interpretação, ou se, pelo contrário, e no seu estrato mais profundo, decide bloquear a transmissão do sentido. Discurso encarnado, ou corpo bloqueante: quem não vê que sem um corpo que bloqueia nem sequer haveria mais histeria?)

O corpo histérico é exemplar porquanto afirma, num limite insustentável, uma *pura* concentração em si, um puro ser-a-si do seu espaço que denega e torna catatónica a extensão, o espaçamento. Corpo que não se pode desobstruir, que não se pode abrir. Sujeito, substância absoluta, absolutamente *a-significante*. Este limite expõe a verdade do corpo, na forma da sua implosão. (Mas será que, em contrapartida, aquilo que se abre em vez de se concentrar, no sofrimento ou no prazer, aquilo que *dá lugar* à passagem do limite, e não ao seu endurecimento, será que isso é a *histeria irradiante*, e o corpo mesmo do sentido?)

A significação, a tradução, a interpretação, não vêm em primeiro, mas sim este *limite*, este bordo, este contorno, esta extremidade, este plano de exposição, esta *cor-sujeito local* que pode contrair-se, concentrar-se, tender para a inextensão de um ponto, de

um centro-de-si, e simultaneamente distender-se, estender-se, ser atravessada de passagens, de partilhas. Só isto pode fechar ou abrir o espaço para as «interpretações».

Dir-me-ão, provavelmente, que a concentração ou a extensão, a en-topia ou a ec-topia são já interpretações. E que, por conseguinte, não há corpo que não esteja já ligado à rede da significação, assim como não existem «corpos livres», flutuando fora do sentido. Eu respondo que *é o próprio sentido que vai flutuar, para terminar ou para começar, sobre o seu limite: e este limite é o corpo*, não como uma pura e simples exterioridade ao sentido, nem como uma qualquer «matéria» intacta, intocável, mergulhada numa inverosímil transcendência que se fecha na imediatez mais espessa (esta é a extremidade caricatural do «sensível», própria a todos os idealismos e todos os materialismos); *não, portanto, como «o corpo», mas antes como O CORPO DO SENTIDO.*

O corpo do sentido não é de modo nenhum a encarnação da idealidade do «sentido»; ao contrário, é o fim dessa idealidade, o fim do sentido, porquanto o sentido deixa de se reenviar e de se referir a si próprio (à idealidade que o faz «sentido»), suspendendo-se *sobre este limite que faz o seu «sentido» mais próprio*, e que o expõe como tal. O corpo do sentido *expõe* esta suspensão «fundamental» do sentido (*expõe a existência*) — a qual pode também ser designada por *efracção*: a efracção que o sentido é na própria ordem do «sentido», das «significações» e das «interpretações».

O corpo expõe a efracção de sentido que a existência constitui, absolutamente e simplesmente.

Por isso não se dirá aqui que o corpo é anterior, posterior, exterior ou interior à ordem significanté — mas que está no limite. Nem mesmo se dirá «o corpo do sentido», como se «o sentido» pudesse ainda ser, sobre este limite, o suporte ou o sujeito de qualquer coisa: mas dir-se-á *o corpo*, em absoluto, *como o absoluto do sentido propriamente exposto.*

O corpo não é nem «significante», nem «significado». É expositor/exposto: *ausgedehnt*, extensão da efracção que é a existência. Extensão do *aí*, do lugar de efracção por onde *se pode vir do mundo*. Extensão móbil, espaçamentos, afastamentos geológicos e cosmológicos, derivas, suturas e fracturas dos arqui-continentes do sentido, das placas tectónicas imemoriais que se movem sob os nossos pés, sob a nossa história. *O corpo é a arqui-tectónica do sentido.*

(É assim que estão entrelaçados, um no outro, dois «hoc est enim...»: aquele que apropria *hoc* no «corpo do sentido», operando a transubstanciação e identificando o sentido à totalidade consumada do mundo; e aquele que se expõe ao afundamento e ao deslocamento arqui-tectónicos do mesmo *hoc*.)

Ego

Não o «meu corpo», mas: *corpus ego*. «Ego» só tem sentido se for pronunciado, proferido (e nessa proferição o seu sentido é simplesmente idêntico à

existência: «*ego sum, ego existo*»). Descartes diz justamente que a verdade deste enunciado depende da circunstância, do «cada vez» da sua enunciação: «cada vez que eu o pronuncio, ou que o concebo» (onde fica claro que a «concepção» — «no meu espírito», como o precisa Descartes — é um modo da proferição: trata-se da mesma articulação). É necessário uma vez, uma quantidade discreta que dê *o espaço de tempo* da articulação, ou que lhe dê *lugar* (que esta «vez» tenha lugar incessantemente, todas as vezes e em todo o espaço de tempo do existir, em todos os instantes, tal facto não é em nada contraditório: ele indica somente que o existir existe segundo esta discrição, esta descontinuidade contínua, ou seja, segundo o seu corpo). Na articulação do *ego* cartesiano, a boca ou o espírito são a mesma coisa: trata-se sempre do corpo. Não o corpo *do* «ego», mas *corpus ego*, «ego» que só é «ego» quando articulado, articulando-se como espaçamento, flexão, ou mesmo inflexão de um *lugar*. A enunciação de «ego» não *tem* somente lugar, mas *é lugar*. E só existe se localizada: *ego* = *aqui* (e de imediato dá-se uma deslocação: *ego* está também posto *lá*, depositado acolá, a uma distância de articulação). Todos os lugares se equivalem para proferir «ego» (empurrando-o para fora de si, a fim de que haja um «si»), mas somente enquanto lugares. Não há nem atopia, nem utopia de *ego*. Mas somente a ectopia articulante, constitutiva da tópica absoluta, de cada vez absoluta, de *ego*. *Hic et nunc, hoc est enim...* Aqui, agora, segundo este espaço, este batimento, esta efracção da substância que é o corpo existente,

a existência absolutamente corporal. *Eu* sou, cada vez que sou, a flexão de um lugar, a dobra ou a folga por onde (se) pro-fere. *Ego sum* esta inflexão local, tal e tal cada vez, singularmente (e quantas vezes «numa» vez? quantas articulações «numa»?), e mesmo este acento ou este *tom*.

O axioma material, ou a arqui-tectónica absoluta do *corpus ego* implica, assim, que não haja «ego» em geral, mas apenas a *vez*, a ocorrência e a ocasião de um *tom*: tensão, vibração, modulação, cor, grito ou canto. Em todo o caso, é sempre uma *voz*, e não a «*vox significativa*», não a ordem significante, mas *este timbre do lugar onde um corpo se expõe e se profere*. Necessitando, todavia, de uma extensão que não é a de dois lábios na extremidade de um conjunto de órgãos, mas é a própria extensão, o corpo *partes extra partes*. É da cabeça aos pés, mesmo que seja sem pés nem cabeça, que algo se aparta para que *ego* seja pronunciado.

Corpus ego é sem propriedade, sem «eguidade» (e quanto mais sem egoísmo). A eguidade é uma significação (necessária) de *ego*: ego ligando-se a si, ligando o desligar da sua proferição, ligando o corpo, apertando sobre este o laço de *si*. A eguidade instaura o espaço contínuo, a indistinção das *vezes* de existência (e com ela, o horror da morte...), o elo do sentido ou o sentido em cadeia fechada.

Corpus ego des-encadeia o sentido, ou torna o seu elo indefinido, discreta travessia de lugar em lugar, de todos os lugares. Um corpo atravessa todos os corpos tanto quanto ele é atravessado por si mesmo:

é o reverso exacto de um mundo de mónadas fechadas, a menos que não seja, finalmente *em corpo*, a verdade da intersecção e da compenetração da totalidade das mónadas.

Ego que se articula sempre — *hoc, et hoc, et hic, et illic...* —, vaivém dos corpos: voz, comida, excremento, sexo, criança, ar, água, som, cor, dureza, odor, calor, peso, picada, carícia, consciência, lembrança, síncope, olhar, mostrar-se, todos os *toques* infinitamente multiplicados, todos os *tons* proliferando.

O mundo dos corpos é o mundo não-impenetrável, o mundo que não está primeiramente submetido à compacticidade do espaço (que é, como tal, apenas enchimento, pelo menos virtual), mas onde *os corpos articulam antes de tudo o espaço*. Quando não são os corpos a estar no espaço, mas o espaço a estar nos corpos, então há espaçamento, tensão do lugar.

Partes extra partes: o que é impenetrável, aqui, não é a espessura maciça da *pars*, mas antes o afastamento do *extra*. Nunca um corpo poderá «penetrar» a abertura de um outro corpo, *excepto se o matar* (é por isso que há todo um pobre léxico sexual, que não é mais do que um léxico de assassínio e de morte...). Mas que um corpo esteja «dentro» de um corpo, ego «em» ego, isso por si não «abre» nada: é em *contacto* com o aberto que o corpo já se encontra, infinitamente, mais do que originariamente; e é em contacto com *isso* que tem lugar esta travessia sem penetração, esta confusão sem fusão. O amor é o tocar do aberto.

Mas «o aberto» não é, e não pode ser, um «substantivo». O «extra» não é uma outra «pars» entre as

«partes», mas somente a partilha das partes. Partilha, partitura, partida.

Alter

Ego constitui também o obstáculo absoluto ao corpo, à vinda de um corpo. O *ponto de ego* de um corpo que (se) enuncia, isto é, que (se) estende, forma também, identicamente (não contraditoriamente e no entanto com contrariedade), um ponto de concentração extrema onde o *si* que *se* estende e *se* enuncia ofusca a extensão, o corpo que ele é. *Ego* enunciado retrai-se no instante em que *ego* se enuncia, e precisamente porque é o *mesmo*, e porque é assim que ele é *ego*: identidade retraída, identificado retraído, idêntico ao seu retraimento. Retrai-se num ponto, o ponto da sua própria contrariedade: no lugar em que *corpus* (se) enuncia «ego», *ego* entra na contrariedade, contraria-se com um *si* frente a *si mesmo*, e *corpus* torna-se a matéria-obstáculo desta contrariedade (e o próprio lugar da enunciação). A matéria objectada do *sub-jectum*. É por isso que não há «corpo próprio», e que corpo próprio é uma reconstrução. O corpo, de facto, ou é ainda e somente o «estender-se» (e é demasiado cedo para o «próprio»), ou então está preso nesta contrariedade (e é demasiado tarde). *Mas corpus nunca é propriamente eu*.

É sempre «objecto», corpo objectado precisamente à pretensão de ser corpo-sujeito, ou sujeito-

-em-corpo. Descartes é igualmente verídico neste sentido: eu objecto-me o meu corpo, coisa estrangeira, estranha, exterioridade à minha enunciação («ego») desta enunciação mesmo. Ou então Hegel: «o espírito é um osso», como ele diz a propósito da conformação do crânio humano, o que significa que o osso escapa ao espírito, que lhe resiste e o contraria numa objecção impenetrável. *Hoc est enim corpus meum*: é uma apropriação impossível, é a própria impossibilidade da apropriação em geral. Um «eu» extenso não existe: se eu é extenso, é porque está também entregue aos outros. Ou melhor, o extenso que eu sou, só o posso ser tendo-me retraído, subtraído, retirado e objectado.

Um corpo é sempre objectado de fora, a «mim» ou a outrem. Os corpos são sempre e antes de tudo outros — assim como os outros são sempre e antes de tudo corpos. Desconhecerei sempre o meu corpo, desconhecer-me-ei sempre como corpo *al mesmo* onde «corpus ego» é uma certeza sem reservas. Os outros, pelo contrário, conhecê-los-ei sempre enquanto corpos. *Um outro é um corpo*, porque só *um corpo é um outro*. Tem este nariz, esta cor, este grão de pele, esta altura, esta curvatura, este sulco. Pesa este peso. Cheira a este odor. Porque é que este corpo é este, e não outro? *Porque ele é outro* — e porque a alteridade consiste no ser-tal, no sem-fim do ser tal e tal e tal deste corpo, exposto até às extremidades. O *corpus* inegostável dos traços de um corpo.

A objecção toca. *Este corpo, este traço, esta zona deste corpo toca-me* (toca o «meu» corpo).

Isso agrada-me ou desagrada-me, contraria-me ou não, intriga-me ou não, choca-me ou deixa-me indiferente, excita-me ou revulsa-me. Mas será sempre a coisa mais longínqua que virá do outro. A que virá na própria *vinda* do outro. Pois o outro virá do mais longínquo, do mais distante, num corpus de traços que acaba por se identificar com «ele» — e que no entanto se mantém nele próprio inidentificável: é que esses traços são todos estranhos uns aos outros, este braço com este queixo, estes pêlos com estas ancas, e esta voz, e este..... todos fazendo corpo e deslocados em conjunto.

E assim até ao ponto em que se torna claro que «outro» e «outrem» não são sequer as palavras certas, mas somente «corpo». O mundo no qual eu nasço, morro, existo, não é o mundo «dos outros», uma vez que é igualmente o «meu». É o mundo dos corpos. O mundo do fora. O mundo dos fora. O mundo onde dentro e fora, cima e baixo se baralham. O mundo da contrariedade. O mundo do contra. Um encontro imenso, interminável: cada corpo, cada massa retirada de um corpo é imensa, desmedida, infinita a percorrer, a tocar, sopesar, olhar, a deixar-se pousar, difundir, infundir, a deixar pesar, a suster, a resistir, a suster como um peso e como um olhar, como o olhar de um peso.

Porque é que existe isto, a vista, e não antes qualquer coisa que misturasse o ver e o ouvir? Mas de uma tal mistura, haverá sequer *sentido* em falar?

E em que sentido? Porque é que existe *esta* vista que não vê os infravermelhos? Estes ouvidos que não ouvem os ultra-sons? Porque é que em cada sentido há limites, e entre todos os sentidos um muro? Mais ainda: não serão os sentidos universos separados? Ou melhor: a deslocação de todo e qualquer universo possível? O que é a separação dos sentidos? E porquê cinco dedos? Porquê este sinal no rosto? Porquê este vinco no canto dos lábios? Porquê este sulco, ali? Porquê este ar, este andar, esta medida, esta desmedida? Porquê *este* corpo, porquê *este* mundo, porquê absolutamente e exclusivamente ele?

Hoc est enim: este mundo *aqui*, que aqui jaz com a sua clorofila, a sua galáxia solar, as suas rochas metamórficas, os seus protões, a sua dupla hélice desoxirribonucleica, o seu número de Avogadro, a sua deriva dos continentes, os seus dinossauros, a sua camada de ozono, as riscas da sua zebra, o seu animal humano, o nariz de Cleópatra, o número de pétalas da margarida, o espectro do arco-íris, o estilo de Rubens, a pele da serpente pitão, a figura que faz o André nesta foto de 16 de Janeiro, este fio de erva e esta vaca pastando-o, e o matiz da íris do olho de quem lê esta palavra, aqui e agora? E porque não também os sentidos que não se nomeiam, os sentidos que não se sentem, ou que não se sentem como sentidos, um sentido da duração, do tempo que passa? E até um sentido do espaçamento dos sentidos? E um sentido da ex-tensão pura? Ou da ex-istência?

Expele⁽³⁾

Os corpos sempre prestes a partir, na iminência de um movimento, de uma queda, de um desvio, de uma deslocação. (O que é uma *partida*, mesmo a mais simples, senão esse instante em que tal corpo não está mais *alí*, *aqui* mesmo onde estava? Esse instante em que dá lugar ao único abrir do espaçamento que ele próprio *é*? O corpo que parte leva consigo o seu espaçamento, enleva-se como espaçamento, e de certo modo põe-se à parte, retrai-se em si — mas ao mesmo tempo, deixa esse mesmo espaçamento «atrás de si», isto é, *no seu lugar*, e este lugar mantém-se o seu, absolutamente intacto e absolutamente abandonado. *Hoc est enim absentia corporis et tamen corpus ipse.*)

Este espaçamento, esta partida, são a sua própria intimidade, a extremidade do seu retraimento (ou, se se quiser, da sua distinção, da sua singularidade, ou mesmo da sua subjectividade). O corpo é *si* na sua partida, enquanto ele parte — e se aparta aqui mesmo do *aqui*. A intimidade do corpo *expõe* a asseidade pura como distância e partida que ela é. A asseidade — o a si, o por si do Sujeito — só *existe* como distância e partida deste *a* — (deste *a si*) que é o lugar, a instância própria da sua presença, da sua autenticidade, do seu sentido. *O a si enquanto partida* — eis o que é exposto.

⁽³⁾ Na ed. francesa: *Expeausition*, neologismo que inscreve a pele (*peau*) na palavra homófona «exposition». O modo imperativo do verbo expelir, aqui, procura evocar o sentido de «expeausition»: o ser lançado do corpo (N.d.T.).

A «exposição» não significa extrair a intimidade do seu retraimento, levá-la para o exterior e pô-la à vista. O corpo seria então uma exposição do «si», no sentido de uma tradução, de uma interpretação, de uma encenação. «Exposição» significa, pelo contrário, que a expressão é ela própria a intimidade e o retraimento. O *a si* não se traduz na expressão, nem aí se encarna, mas resta aquilo que ele é: este vertiginoso retraimento *do si* que é necessário para que se abra o infinito retraimento *até si*. O corpo é esta partida de si, a si.

Exposto, portanto: mas sem pôr à vista aquilo que, anteriormente, tinha estado escondido, fechado. A exposição, aqui, é o próprio ser (e a isto se dá o nome de existir). Ou melhor ainda: se o ser, como sujeito, tem por essência a autoposição, aqui a autoposição é ela própria, enquanto tal, por essência e por estrutura, a exposição. *Auto = ex = corpo*. O corpo é o ser-exposto do ser.

É por isso que a exposição não pode ser a extensão de uma única superfície. É que esta extensão expõe ela própria outras extensões — expõe, por exemplo, este modo do *partes extra partes* que é a singular desconjunção dos «cinco sentidos». Um corpo só é capaz de sentir nesta separação, nesta partilha dos sentidos, que não constitui um fenómeno, nem o resíduo de uma «auto-estesia» profunda, mas antes toda a propriedade do *corpo estético*, esta simples tautologia.

Uma sobre a outra, uma na outra e junto à outra: assim se expõem todas as estéticas das quais o corpo

é a conjunção discreta, múltipla, profusa. Os seus membros — pés e cabeças —, as suas partes — células, membranas, tecidos, excrescências, parasitas —, os seus tegumentos, suores, traços, cores, todas as suas cores locais (nada acabará com o racismo enquanto se lhe opuser uma genérica fraternidade entre os homens, em vez de lhe contrapormos a des-locação, afirmada e confirmada, das nossas raças e dos nossos traços, negros, amarelos, brancos, encarapinhados, com nariz achatado, beíquidos, arredondados, peludos, gordos, com olhos oblíquos, nariz largo, roucos, franzinos, prógnatos, aduncos, enrugados, com um cheiro intenso...). Por toda a parte — de corpo em corpo, de lugar em lugar, de lugares onde estão os corpos em zonas e pontos do corpo —, por toda a parte, a caprichosa desconjunção do que faria a assunção de *um* corpo. Por toda a parte uma decomposição, que não se fecha num *si* puro e não exposto (a morte), mas que propaga *até na última putrefacção*, sim, que propaga mesmo aí — insuportável como ela é — uma inverosímil *liberdade* material de cores, brilhos, tons, linhas, que não deixa espaço a nenhum *continuum*, e que é pelo contrário a efracção disseminada, infinitamente renovada, da inicial união/divisão das células através das quais nascerá «um corpo».

Desta efracção, desta partida dos corpos em todos os corpos, todos os corpos fazem *parte*, e a liberdade material — a matéria como liberdade — não é somente a de um gesto é ainda menos de uma acção voluntária, mas também a de dois cambiantes de

mica, de milhões de conchas desiguais, e da extensão indefinida de um *principium individuationis* que faz com que os próprios indivíduos não *parem de se in-dividuar*, sempre mais diferentes deles próprios, e portanto sempre mais semelhantes e mais substituíveis entre eles, e todavia jamais confundidos em substâncias. Pois a substância, antes de poder sustentar o si ou o outro, é exposta *aqui*: no mundo.

(É preciso admiti-lo: toda a «filosofia da natureza» está por refazer, se a «natureza» deve ser pensada como a exposição dos corpos.)

(Ou seja: a liberdade.)

Pensamento

No pensamento do corpo, o corpo força o pensamento sempre mais longe, sempre *demasiado* longe: demasiado longe para que possa ainda ser pensamento, mas nunca o suficiente para que possa ser corpo.

É por isso que não há sentido em falar separadamente de corpo e de pensamento, como se cada um pudesse subsistir por si: é que eles *são* apenas o seu mútuo tocar-se, o toque da efracção de um pelo outro e de um no outro. Este toque é o limite, o espaçamento da existência. O qual, todavia, possui um nome: «júbilo» e «dor», ou «pena». Este nome que decerto só significa o limite de toda a significação — e o bordo mesmo, a abordagem do espaçamento. Não significa

nada, mas expõe a combinatória destes quatro termos: corpo-pensamento-júbilo-pena. Todas as suas figuras tocam no mesmo intervalo que distribui os quatro.

Há ainda um outro nome da combinatória, ou da distribuição: «sexo». Não é o nome de algo que estaria exposto, mas o nome do tocar na própria exposição.

«Sexo» toca no intocável. É o *nome-deflagrado* do corpo, o nome que só nomeia espaçando os corpos pelos estilhaços desta estesia suplementar: *os sexos*. Os próprios sexos não podem ser enumerados nem nomeados. «Dois», aqui, é apenas o índice de um intervalo polimórfico. O «meu» sexo não é uno de parte a parte: é contacto discreto, aleatório, um acontecimento de zonas que é tanto do «meu» corpo como de outros — pois o meu corpo torna-se outro nesse tocar, ao ser tocado, tornando-se assim *o mesmo*, mais absoluto, mais retraído do que nunca, mais identificado como ser-lugar do tocar (da extensão). Dos pés à cabeça, sem pés nem cabeça, um corpo estatelado, igual, plural, feito de zonas e de sombras, de toques. Esse corpo não será qualificado nem de «mulher», nem de «homem»: estes nomes, quer o queiramos quer não, deixam-nos entre fantasmas e funções, precisamente onde não se trata nem duma coisa nem doutra. Diremos assim, preferivelmente: *um* corpo indistinto/distinto, indiscreto/discreto, é o corpo-deflagrado sexuado deslizando de um corpo para o outro até à intimidade (deflagrante, com efeito) do limite em que tocam na sua diferença.

pensar, nem de experimentar, que *nos destinámos ao lugar*. E todavia, não podemos também ignorar que a história que vem, na medida em que ela *vem*, desfaz, desafia os destinos e os fins. Na medida em que a história *vem*, ela *espaça* também. Cabe-nos doravante pensar o espaçamento do tempo, *o tempo como corpo...*)

Arealidade

«Arealidade» é uma palavra em desuso que indica a natureza ou a propriedade de *área*. Por um mero acaso, a palavra presta-se também a sugerir uma falta de realidade ou, melhor, uma realidade ténue, ligeira, suspensa: a realidade da distância que localiza um corpo ou que está num corpo. Pouco de realidade do «fundo», portanto, da substância, da matéria ou do sujeito. Mas este pouco de realidade constitui todo o *real da arealidade* onde se articula e se dispõe aquilo a que se chamou a arqui-tectónica dos corpos. A arealidade, neste sentido, é o *ens realissimum*, a potência máxima do existir, na extensão total do seu horizonte. A realidade enquanto *arealidade* reúne o *infinito* do máximo de existência («*quo magis cogitari non potest*») e o *finito* absoluto do horizonte da arealidade.

Esta «reunião» não é uma mediação; e o que quer dizer *corpo* — o que quer dizer ou o que dá que pensar *corpo* — é precisamente *isto*: que não há *aqui* mediação. O finito e o infinito não *passam* um no

outro, não se dialectizam, não sublimam o lugar num ponto: não concentram a arealidade num substrato. É o que quer dizer *corpo*, mas de um querer-dizer que importa desde logo subtraí-lo à dialéctica significante: *corpo não pode querer dizer um sentido real do corpo fora do horizonte da sua arealidade*. «Corpo» deve ter sentido, assim, na *própria* extensão (e inclusive na extensão da *palavra* «corpo»...). Esta condição «significante» (se for ainda possível nomeá-la deste modo) é inaceitável, impraticável para o nosso discurso. *Mas ela é a realidade/arealidade como condição de todo o sentido possível para um mundo dos corpos*.

É por isso mesmo que um «pensamento» do corpo deve também ser (de acordo ou não com a etimologia) uma *pesagem* real, um *tocar*, dobrado-desdobrado segundo a arealidade.

Mistério?

Como já foi dito, o «tacto» deste pensamento — este *pesa-nervos* que o pensamento deve ser, senão nada será — não pertence a uma imediatez anterior e exterior ao sentido. Do sentido, o tocar é antes o próprio limite — e o limite do sentido toma-se em todos os sentidos, cada um constituindo a efracção do outro...

Não é necessário, porém, atribuir ao «tocar» um valor excessivo, e sobretudo julgar que se chegaria a tocar *no* sentido de «tocar», enquanto este constitui o

limite para o sentido (os sentidos). Esta é uma tendência bastante comum nas ideologias mais robustas do «corpo» (ou seja, nas mais ordinárias, do género: «pensamento musculoso» ou «pensamento sagrado-coração», o fascismo vitalo-espiritualista — com o seu real e secreto horror dos corpos).

Expondo o espaçamento dos corpos, fixando os olhos neste intervalo, vou acabar certamente por propor uma qualquer visão última: o olho cravado no intervalo do ser. Esta visão responde ao mais poderoso modelo visionário da metafísica, no seu fundo místico. É a Visão dos Mistérios, tal como Platão a retomou e a transmitiu. A *epopteia*, a visão consumada, a visão em que se supera a iniciação (que dá apenas a «compreender») e se acede à «contemplação», a uma «sobre-visão» que é um «devorar dos olhos» (o próprio olho que se devora), uma *captura* e afinal um *tocar*: o próprio absoluto do tocar, o tocar-o-outro enquanto tocar-se, um no outro absorvido e devorado. Para toda a tradição, tal é a *consumação* do Mistério da Certeza Sensível: vejam, aqui mesmo, saído do cesto de Cibele, pés e cabeça, *hoc est enim corpus meum*.

Mas a arealidade não pode sair de um cesto, seja ele o dos Mistérios. A arealidade não é para ser vista — não como quer ver a *epopteia*. A arealidade não é para se ver de nenhum modo: nem enquanto ela é a extensão ou ex-tensividade pura do corpo, o forade-si que como tal não (se) faz ver (e que a lógica do Mistério supõe como «inapresentável» para apresentá-lo à sua sobre-visão), nem enquanto ela é,

igualmente, o próprio apresentável: a configuração determinada, o *traço* deste corpo *aqui*. Deste corpo, de facto, nada se verá, se só ele for visto na pura visibilidade da sua apresentação. Ver *um corpo* significa precisamente não o apreender *numa* só visão: a própria vista aí se distende, aí se espaça, não abarcando a totalidade dos *aspectos*. Pois mesmo o «aspecto» é um fragmento do traçado da arealidade: a vista é fragmentária, fractal, lacunar. De resto, é um corpo que vê um corpo...

A *epopteia*, professando o mistério, só conhece em contrapartida um aspecto e uma visão: é o olho cravado em plena face, mesmo no centro da arealidade, na fenda ou no orifício do *ex*. Ela é propriamente e absolutamente visão da morte, desejo do mistério absoluto que não se pode realizar sem fulminar os corpos (fulminando, assim, também a sua própria vista...). Tudo aqui é pesado e mórbido, como esse erotismo que se compraz em fitar a fenda da vulva, vendo aí aparecer a cabeça da Medusa. O erotismo metafísico e medúsico é um testemunho seguro da negação do corpo. A Medusa bloqueia-lhe o traço, paralisa-lhe a extensão — e sobra a masturbação do olho.

Mas as fendas, os orifícios, as zonas não dão nada a ver, não revelam nada: a visão não penetra, antes desliza pelos interstícios, acompanhando as separações. É um tocar que não absorve, que se move ao longo dos traços e contracções que inscrevem e excrevem um corpo. Carícia móvel, instável, vendo ao *ralenti*, de forma acelerada ou parando a imagem,

vendo também através de *contactos* com os outros sentidos, odores, sabores, timbres, e mesmo com os sons, com os sentidos das palavras (o «sim» que jubila).

Ver os corpos não é desvendar um mistério, é ver o que se oferece à vista, a imagem, a miríade de imagens que é o corpo, a *imagem nua*, pondo a nu a arealidade. Esta imagem é estranha a todo o imaginário, a toda a aparência — assim como a toda a interpretação, a toda a decifração. De um corpo, não há nada a decifrar — a não ser o facto de que a cifra de um corpo é o próprio corpo (não cifrado, mas extenso). A vista dos corpos não penetra em nada de invisível: é cúmplice do visível, da ostensão e da extensão que o visível é. Cumplicidade, consentimento: aquele que vê *comparece* com aquilo que ele vê. É assim que se distinguem um do outro, segundo a medida infinitamente finita de uma justa claridade.

Justa claridade

Só a claridade é primeira, só ela se estende antes de qualquer extensão: ela é a substância e o sujeito da extensão. Mas toda a materialidade e toda a subjectividade da claridade provêm da justa partilha do claro-escuro: *ai* têm início, conjuntamente, a diferenciação do traço e a cor local, um no outro, primeiro aspecto, primeira vista, primeira pintura. Um corpo, antes de mais, expõe-se como a sua fotografia (o espaçamento de uma claridade).

Só isto fará justiça ao corpo, à sua *evidência*. E só há esta evidência — clara e distinta, como tencionava Descartes: a evidência do corpo. Os corpos são evidentes — e é por isso que toda a justeza e toda a justiça começam e acabam neles. O injusto está em baralhar, quebrar, triturar, sufocar os corpos, tornando-os indistintos (reunindo-os num centro obscuro, amontoados até à compressão do espaço que existe entre eles e neles próprios — até ao ponto de lhes assassinar o espaço da sua justa morte).

Ainda não praticámos o mundo da claridade. Estamos ainda na ordem solar, cujo clarão soberano não é a claridade, tal como o não é aquilo que se lhe contrapõe, o gelo lunar. (A visão dos mistérios é sempre visão do meio-dia ou da meia-noite.) Mas a vinda ao mundo dos corpos, a sua fotografia, dá-se na claridade que vem *depois* da lua e *antes* do sol. A aurora é o traçado do traço, a apresentação do lugar. A aurora é o único meio dos corpos, que não podem subsistir nem no clarão, nem no gelo (o pensamento solar sacrifica os corpos, o pensamento lunar fantasmagoriza-os: um e outro compõem o Sistema Asteco-Austríaco, que também dá pelo nome de Metafísica).

Enquanto houver corpos, haverá a claridade da aurora — que é ela própria lábil na sua evidência, disposta e diferenciada em laivos. A aurora é uma arealidade: dispõe os contornos do mostrar-se, da comparência dos corpos. A claridade é apenas o enunciado: eis, *hoc est enim...*

Ostensão sem ostentação, a claridade mostra um corpo nu, desnudado de cifra e de mistério, sendo infinitamente o mistério evidente, o mistério esvaizado desta mesma claridade. O mundo é a aurora dos corpos: é todo o seu sentido, até ao mais secreto.

Apenas a justeza deste sentido: é o sentido justo.

Enquanto houver um corpo, existirá a aurora, a aurora e nada mais (nem astros nem archotes). E existirá, terá cada vez lugar a *aurora própria* de tal corpo, deste corpo assim ou assim. Deste modo, um corpo que sofra tem a sua parte de claridade, igual a qualquer outra, e distinta. O limite da dor oferece uma evidência intensa, onde, longe de se tornar um «objecto», o corpo que pena expõe-se absolutamente «sujeito». Quem maltrata um corpo, encarniçando-se contra a evidência, não pode ou não quer saber que em cada pancada torna este «sujeito» — este *hoc* — mais claro, mais impiedosamente claro.

A aurora é justa: estende-se de igual para igual de um bordo ao outro. A sua meia-tinta não é o claro-escuro do contraste nem da contradição. É a cumplicidade dos lugares no instante em que se abrem e se estendem. É uma condição comum, pois iguais não são os espaços medidos, mas os espaçamentos, todos banhados pela mesma luz. A igualdade é a condição dos corpos. Que há de mais comum que os corpos? Antes de qualquer outra coisa, «comunidade» quer dizer a exposição nua de uma igual, banal evidência que sofre, jubila, treme. E é primeiramente *isto* o que a aurora subtrai a todos os sacrifícios e a

todos os fantasmas, para o oferecer ao mundo dos corpos.

(Escrever, pensar assim: somente para fazer justiça à aurora. *Fim da filosofia.*)

A aurora, ou antes, os projectores impecáveis sobre uma cena evidente, aberta de par em par, como só o pode ser uma cena de ópera italiana. Bocas, corpos escancarados que se fincam a clamar puros fragmentos de espaço — *dinanzi al re! davanti a lui! venham, eis, vamos, andemos, partamos, fiquemos* —, as vozes vindas do ventre, os coros, numerosos, e o canto, popular — *vamos, vejamos, eu rio, choro, vivo, morro*. Escrever e pensar assim, a boca aberta, opus-corpus.

Citação

«Com grande espanto, Kazik descobriu que estava condenado, para toda a vida, a arrastar um pouco o pé esquerdo, que um dos seus olhos distinguia dificilmente as formas e as cores, que quanto mais envelhecesse mais se iriam multiplicar nas palmas das mãos umas malvadas manchas castanhas, e que perderia os seus cabelos e os seus dentes. Observava estas alterações como se lesse a história de um estrangeiro, mas a mágoa e a dor cresciam nele e torturavam-no: a mágoa da deterioração, a dor da separação. Varizes azuis tinham em pouco tempo coberto a barriga da perna esquerda — e ele debruçava-se a contemplá-las como quem olha para um mapa de uma

Daqui derivam algumas consequências: a lei do menor contacto, ou do piscar de olho como intensidade já máxima de prazer; a lei da maior superficialidade onde o corpo vale absolutamente como *pele*, sem qualquer outra espessura de órgão nem de penetração (os corpos sexuados são invulneráveis, são eternos); a lei, que lhes é conexa, segundo a qual não há sexo (à excepção das operações de laboratório, que possuem uma finalidade) sem um mínimo de amor, mesmo infinitesimal (o qual é as mais das vezes negado), nem amor sem sexo, mesmo se imperceptível; e por fim o sexo como lei, esse imperativo de tocar, de beijar e fazer amor, do qual nem o instinto da espécie, nem mesmo a «libido» podem dar conta. Pois este imperativo não visa nenhum objecto, grande ou pequeno, não visa a si nem um filho, mas apenas o júbilo/a pena de um tocar-se. (Ou melhor: de um restar si próprio, ou de um tornar-se si próprio *sem* voltar a si. O júbilo é, no *coração* da dialéctica, uma diástole sem sístole — e este coração é o corpo.)

Tocar-se tu (e não «si próprio») — ou ainda, de igual modo, *tocar-se pele* (e não «si próprio»): tal é o pensamento que o corpo força sempre mais longe, sempre demasiado longe. Na realidade, é o próprio pensamento que aí se força, que aí se desloca: todo o peso, toda a gravidade do pensamento — que constitui ele próprio um ponderar, uma *pesagem* —, reduz-se afinal a *dar consentimento aos corpos*. (Consentimento exasperado.)

Vem o mundo dos corpos

Houve o *cosmos*, o mundo dos espaços distribuídos, lugares dados pelos deuses e aos deuses. Houve a *res extensa*, cartografia natural dos espaços infinitos e do seu mestre, o engenheiro conquistador, lugar-tenente dos deuses desaparecidos. Vem agora o *mundus corpus*, o mundo como povoamento proliferante dos lugares (do) corpo.

Aquilo que vem não é de modo algum o que sustenta o discurso fraco da simulação e do espectáculo (um mundo de aparências, simulacros e fantasmas, sem carne e sem presença). Esse discurso fraco não é mais do que o discurso cristão da transubstanciação, simplesmente esvaziado de substância (e sem dúvida de cristianismo...). Discurso perdido: os corpos já começaram a passar-lhe por cima. Aquilo que vem é uma muito diferente versão, uma outra articulação de *hoc est enim...*

E antes de tudo, talvez seja nem mais nem menos que *isto*: aquilo que vem é *o que nos mostram as imagens*. Os nossos milhões de imagens mostram-nos milhões de corpos — como jamais eles foram mostrados. Multidões, acumulações, tumultos, montões, filas, ajuntamentos, pululamentos, exércitos, bandas, debandadas, fugas, bancadas, procissões, colisões, massacres, carnificinas, comunhões, dispersões, um excesso, um transbordar de corpos sempre em massas compactas e ao mesmo tempo em divagações pulverulentas, sempre reunidos (nas ruas, em conjuntos, megalópolis, periferias, lugares de trânsito, de

vigilância, de comércio, de tratamento, de esquecimento) e sempre abandonados a uma confusão estocástica dos mesmos lugares, à agitação, que os estrutura, de uma incessante *partida* generalizada. Eis o mundo da partida mundial: o espaçamento do *partes extra partes*, sem que algo o sobrevoe ou o sustente, sem Sujeito do seu destino, tendo apenas lugar como uma prodigiosa *pressão* dos corpos.

Este mundo — o nosso, desde já — é o mundo dos corpos, porque tem — porque é a *própria densidade do espaçamento*, ou a densidade, e a intensidade, do *lugar*. Esta densidade distingue-o de um universo da distribuição (átomos, estruturas, placas, espaços públicos privados de público), assim como de uma economia da dilaceração (almas, destinos, necessidades, espaços públicos privados de espaço). A distribuição e a dilaceração parecem ser as formas reconhecidas, e de resto combinadas, da organização humana em geral (ou do «homem» enquanto generalidade, ser genérico). Estas formas delimitam e atravessam o mundo denso dos corpos. Num certo sentido, o mundo dos corpos pertence-lhes; mas para essas formas, este mundo é também o que lhes resta de inapropriável, inapreensível, invisível, inviolável. É o mundo da apropriação do próprio: mundo da não-generalidade, mundo que não se oferece à «humanidade», mas aos seus corpos singulares. Não geral: mundial.

Aquilo que vem a nós é este mundo denso e grave, este mundo *mundial* que não se refere nem a outro mundo, nem a um ultra-mundo, um mundo que

não é mais «internacional», mas já outra coisa (sem que seja mundo das aparências, ou das esperanças). Mas é finalmente mundo, isto é, o *lugar próprio* das extensões reais, do espaçamento dos nossos corpos, das partilhas das suas existências e das suas resistências. Lugar próprio, ou ainda, *propriedade do lugar* dada finalmente à extensão dos corpos. Talvez que, até agora, não tenham existido *corpos*, ou não se lhes tenha consentido a propriedade do lugar (a propriedade de ser, em absoluto, o ter-lugar da existência). E talvez fosse preciso atingir esta extremidade do Ocidente, esta tensão e esta extensão derradeiras — planetária, galáctica, cósmica: o nosso espaçamento conquistou, atravessou o cosmos — para se chegar assim ao *lugar*. (Para que o não-lugar, ou o sub-lugar da caverna platônica acabasse por se apropriar do carácter *local*, e se apropriar dele de um modo absoluto.)

(Digo: «finalmente», «até agora», «fosse preciso atingir», e com isto estou a implicar uma história, um processo e mesmo uma finalidade. Seria necessário evitá-lo, e dizer simplesmente: neste momento é assim, eis o aqui-agora. Tanto mais que um *fim* é uma concentração pontual — e que o espaçamento dos corpos, nesse sentido, não poderia ser um fim. Ele é fim, mas de outro modo: enquanto bordo, traçado dos corpos. E, no entanto, é verdade que qualquer coisa *também* se conclui: não deixa de ser verdade que a caverna de Platão *já* é a única e exclusiva «localidade» — ou «des-locação» — do mundo que o Ocidente nascente apresenta. Nós não podemos deixar de

região desconhecida. Os seus olhos lacrimejavam ao aproximar-se do feno ainda fresco, as cerejas davam-lhe diarreia, a travessia dos relvados do zoo fazia-lhe comichões e a sua pálpebra direita piscava sozinha em momentos de grande emoção; eram coisas de nada, mas começavam aos poucos a atormentar-lhe a vida. (...) Soube que, a maior parte das vezes, quando alguém diz “é o meu destino”, está no fundo a pensar no monte de carne que transporta consigo. Foi Aharon Markus, o farmacêutico, que formulou a hipótese de que após milhares de anos de existência sobre a Terra, o homem talvez fosse a única criatura viva ainda não completamente adaptada ao seu corpo, e do qual tinha muitas vezes vergonha. E por vezes, notava o farmacêutico, dir-se-ia que o homem espera ingenuamente a próxima etapa evolutiva, no curso da qual ele e o seu corpo seriam separados em duas criaturas distintas. (...) É preciso notar que Neigel pouco compreendeu sobre o que tinha sido dito a propósito da relação entre o homem e o seu corpo: para ser admitido nas SS, o candidato devia estar em perfeita saúde; bastaria um dente chumbado para desqualificar um aspirante.» (David Grossman)

Corpus: outra partida

Um *corpus* não é um discurso, e não é uma narração. Um *corpus* é o que seria portanto aqui necessário. *Aqui*, há como que uma promessa que se deve tratar do corpo, e que se vai tratar dele, algures, lá,

quase de imediato. Uma espécie de promessa que não será nem o objecto de um tratado, nem a matéria de citações e recitações, nem a personagem ou o cenário de uma história. Há, em suma, uma espécie de promessa de *se calar*. E não tanto de se calar «acerca» do corpo, quanto de *se calar do corpo*, subtraindo-o materialmente às marcas significantes: e isso *aqui, junto à página de escrita e de leitura*. Quer o queiramos quer não, há corpos que se tocam sobre esta página, ou melhor, ela própria é o contacto (da minha mão que escreve, das tuas que seguram o livro). Este tocar é infinitamente desviado, diferido — máquinas, transportes, fotocópias, olhos, outras mãos que se interpuseram ainda —, mas resta o ínfimo grão obstinado, ténue, a poeira infinitesimal de um contacto que por toda a parte se interrompe e por toda a parte se retoma. E no final, o teu olhar toca nos mesmos traçados de caracteres em que o meu toca agora, e tu lê-me, e eu escrevo-te. *Algures*, o contacto tem lugar. Este algures não tem o carácter da transmissão instantânea, cujo exemplo é a telecopiadora. Em vez de FAX-similitude, trata-se aqui de desvio e de dissemelhança, de transposição e de recodificação: «algures» distribui-se em longuíssimos circuitos técnicos, «algures» é a técnica, o nosso *contacto* discreto, pujante, disseminado. E como um *flash* mudo, o tempo de uma suspensão dos circuitos, o toque da promessa: sere-mos o calar do corpo, a ele deixaremos os lugares, e só escreveremos, só leremos para abandonar aos corpos os lugares dos seus contactos.

Por causa desta promessa, que não pode ser mantida e que jamais foi feita — se bem que ela ⁱⁿ⁻sista, lá, algures —, seria necessário um *corpus*: um catálogo em vez de um logos, a enumeração de um logos empírico, sem razão transcendental, uma colectânea, aleatória na sua ordem e na sua completude, um balbuciar sucessivo de peças e de excertos, *partes extra partes*, uma justaposição sem articulação, uma variedade, uma mistura nem explodida nem implodida, com uma vaga ordenação, sempre extensível...

O modelo do *corpus* é o *Corpus Juris*, colecção ou compilação das Instituições, Digestos e outros Códices de todos os artigos do direito romano. Não é nem um caos, nem um organismo: o *corpus* encontra-se não exactamente entre os dois, mas antes noutra lugar. É a prosa de um outro espaço, nem abissal, nem sistemático, nem sem fundo, nem fundado. Tal é o espaço do direito: o seu fundamento é-lhe subtraído, o direito do próprio direito é sempre sem direito. O direito domina todos os casos, mas ele próprio é o caso da sua instituição, estranho a Deus como à natureza. O *corpus* obedece à regra que vai de caso em caso, continuidade discreta do princípio e da excepção, da exigência e da derrogação. A *jurisdição* consiste menos em enunciar o absoluto do Direito, em explanar as razões, que em dizer *o que* o direito pode ser *aqui*, agora, neste caso, neste lugar. *Hoc est enim...*: dicção local, espaçada, horizontal, e não tanto dicção do ser do direito quanto do seu fazer, do seu saber-fazer e do seu poder-fazer *neste caso*. Mas não

existe uma essência do caso, nem uma síntese transcendental: existem apenas apreensões sucessivas, contornos ocasionais, modificações. *Aqui*, a ontologia é essencialmente, inteiramente e exclusivamente *modal* — ou modificável e modificadora. E é disso que um *corpus* é a escrita.

O mesmo se passa com os corpos: o seu espaço é jurídico, do mesmo modo que o espaço do direito é o espaço dos corpos configurados consoante os casos. O *corpo* e o *caso* apropriam-se um ao outro. A cada corpo convém a sua própria jurisdição: «hoc est enim...».

Seria portanto necessário um *corpus*. Discurso inquieto, sintaxe casual, declinação de ocorrências. *Clinamen*, prosa inclinada para o acidente, frágil, fractal. Não o corpo-animal do sentido, mas a arealidade dos corpos: sim, corpos extensos até ao corpo morto. Não o cadáver, onde o corpo desaparece, mas este corpo que, *enquanto tal*, mostra o morto na derradeira discrição do seu espaçamento: não o corpo morto, mas o morto como corpo — e não há nenhum outro.

Seria necessário um *corpus*: uma escrita dos mortos que nada tem a ver com o discurso da Morte — e tudo a ver com o facto de o espaço dos corpos não conhecer a Morte (o fantasma do espaço abolido), mas conhecer cada corpo como um morto, como *este* morto que partilha connosco a extensão do seu *aqui-jaz*. Não o discurso de um *ser-para-a-Morte*, mas a escrita da horizontalidade dos mortos como nascimento da extensão de todos os nossos corpos

— de todos os nossos corpos *mais do que* vivos. *Corpus*: se se pudesse somente reunir e recitar os corpos um a um, nem sequer os seus nomes (não se trataria exactamente de um memorial), mas os seus lugares.

Corpus seria a topo-grafia do cemitério *donde nós vivimos*, e não daquele que ocupa a fantasmagoria medúsica da Putrefacção. Topografia, e fotografia, de uma paz dos cemitérios, não irrisória mas pujante dando lugar à comunidade dos nossos corpos, abrindo o *nosso* espaço. O que não significa uma escrita sem dor — sem angústia, talvez, mas não sem dor (ou sem pena), como também não sem júbilo. *Corpus*: pontos de referência esparsos, difíceis, localidades incertas, sinalizações apagadas num país desconhecido, itinerário que nada pode antecipar do seu traçado por lugares estrangeiros. Escrita do corpo: do país estrangeiro. Não o Estrangeiro enquanto Ser ou Essência-Outra (com a sua visão mortífera), mas o estrangeiro como *país*: este estranhamento, este afastamento que é o país, em qualquer país e em qualquer lugar. Os países: nem territórios, nem domínios, nem solos, mas essas extensões que se percorrem sem nunca as podermos reunir numa sinopse, nem subsumir sob um conceito. Os países sempre estrangeiros — e o estrangeiro enquanto país, regiões, paragens, passagens, travessias, abertura de paisagens, relevos inesperados, caminhos que se apartam, que não levam a parte nenhuma, partidas, retornos. *Corpus*: uma escrita que veria do país, um após outro, todos os países do corpo.

Entradas

Necessitamos de um *corpus* das *entradas* do corpo: entradas de dicionário, entradas de língua, entradas enciclopédicas, todos os *topoi* por onde introduzir o corpo, os registos de todos os seus artigos, o índice dos seus lugares, posturas, planos e recônditos. O *corpus* seria o registo desta longa descontinuidade das entradas (*ou* saídas: portas sempre batentes). Sismógrafo de estiletos impalpavelmente precisos, literatura pura dos corpos em efracção, acessos, excessos, orifícios, poros e portas de todas as peles, cicatrizes, umbigos, descrição detalhada, peças e campos, corpo por corpo, lugar por lugar, entrada por entrada por saída. O corpo é a tópica de todos os seus acessos, dos seus aqui/aí, *fort/da*, vaivém, engole-e-cospe, inspira/expira, abre e fecha.

Um *corpus* só seria assim possível na condição de haver acesso aos corpos, e se estes não fossem impenetráveis, tal como os define a física. Já que, se é assim que tudo se passa, o *corpus* produz-se como uma combinatória de choques, uma agitação browniana de saltos e ressaltos de partículas, de moléculas. Ora, é isto que se passa. Os corpos são impenetráveis às línguas — e estas são impenetráveis aos corpos, sendo corpos elas também. Cada língua é um duro bloco extenso de significância, *partes extra partes, verba extra verba*, palavras compactas impenetráveis umas às outras e às coisas. Como esta palavra CORPO, que retira de imediato a sua própria entrada, e a incorpora na sua opacidade. *Corpus, corpse,*

Körper, corps, corpo e grito, corpo e alma, corpo às cegas.

Dois corpos não podem ocupar simultaneamente o mesmo lugar. E portanto, não é possível que tu e eu estejamos, ao mesmo tempo, no lugar onde eu escrevo, no lugar onde tu lêes, onde eu falo, onde tu ouves. Não há contacto sem intervalo. O fax é rápido: mas a rapidez é um espaçamento. Tu e eu não temos qualquer hipótese de nos tocarmos, nem de tocarmos nas entradas dos corpos. Um discurso deve indicar a sua fonte, o seu ponto de emissão, e a sua condição de possibilidade, e o seu embraiador. Mas eu não posso falar *donde* tu ouves, nem tu ouvir *donde* eu falo — nem cada um de nós ouvir *donde* ele fala (e *donde* se fala).

Corpos impenetráveis: só é penetrável a sua impenetrabilidade. O *acesso* como um muro que soa pleno. *Corpus* talvez possa ser uma escrita compacta, colecção de golpes surdos e de sínopes baças sobre a parede de um sentido bruto de cofragem. Palavras reenviadas até junto da boca, junto à página, à tinta ou ao ecrã, palavras que voltam a entrar logo após terem saído, sem que se propague a mínima significação. Não há aqui nada a discorrer, nada a comunicar, senão *corpo, e corpo e corpo*. Comunidade dos corpos, exasperados pela inscrição, ressenados na excrição. Comunidade dos corpos estrangeiros.

Seria necessário um *corpus* de uma infinita simplicidade: nomenclatura desfiada dos corpos, lista das suas entradas, recitação enunciada de lado nenhum, e

nem sequer enunciada, mas anunciada, registada e repetida, como se eu dissesse: pé, ventre, boca, unha, chaga, bater, esperma, seio, tatuagem, comer, nervo, tocar, joelho, fadiga...

Mas é claro que o falhanço já está na intenção.

Os corpos são absolutamente invioláveis. Cada corpo é uma virgem, uma vestal sobre o seu leito: e é virgem não porque esteja fechada, mas pelo facto de estar aberta. É «o aberto» que é virgem, e que o será para sempre. É o abandono que continuará sem acesso, e a extensão sem entrada.

E é um duplo falhanço que se dá: falhanço em falar do corpo, falhanço em calá-lo. *Double bind*, psicose. A única entrada do corpo, o único acesso que se retoma em cada uma das suas entradas é um acesso de loucura.

Corpo, corpus, corpus hoc é uma loucura intratável. Não uma desordem, nem um delírio, nem uma mania, nem uma melancolia, que são as três loucuras frequentes do «espírito». Mas esta loucura soberba, enérgica, tensa, sempre iminente em plena presença, em pleno «eu», em pleno «nós», em pleno «instante». Esta abertura estridente em pleno recolhimento, ao pleno recolhimento. Esta densidade espaçada, nervosa, que se funde no âmago de tudo o que há de *próprio*, e que *não se deixa apropriar sem se distender*, sem se tornar *para si* o seu país estrangeiro, nem sem fazer do sentido, do seu sentido, algo de diferente ainda, uma extensão sem a qual o sentido poderá talvez ser sensato, mas jamais, e em lado nenhum, *ter lugar*. Por esta loucura se acede ao corpo, e por todas as

entradas do corpo — e por aquela que cada corpo é — se acede a esta loucura.

Mas não há «acesso». A loucura do corpo não é uma crise, e não é mórbida. É somente o infinitamente desprendido e distendido do ter-lugar para si mesmo tenso. A loucura é esta oferenda do lugar.

Não há crise, nem convulsão, nem espumar da boca, assim como não há lugar para mim e para ti no mesmo sítio ao mesmo tempo. Não há segredo do corpo a ser-nos comunicado, nem corpo secreto a ser-nos revelado. O que é «revelado» é o facto de os corpos serem mais visíveis do que qualquer revelação.

Assim, eu já deixei de falar dos corpos: ainda não comecei. Continuarei a dizer este não-começo, mas ele, o corpo mesmo desta palavra, a minha boca, a minha mão, o meu cérebro, continuarão sempre a calá-lo. E a calá-lo numa evidência que é, todavia, sem acesso — sem visão. Acabarei por dizê-lo desajeitadamente: o corpo é à parte, tal é a certeza que lhe cabe, e que ele não nos permite partilhar.

Este pobre programa é conhecido de antemão. É mesmo o único programa razoável de um discurso, seja ele qual for, que se dedique ao «corpo». Ao ser colocado no programa, «o corpo» é posto à parte. Quem é que pôde saber, aqui mesmo, neste momento, que corpo se endereça ou é endereçado a um outro corpo? Quem pode aqui, neste instante, tocar o corpo das palavras, dissipando o incorpóreo que as torna *palavras*?

Com isto não se pretende dizer, porém, que os corpos sejam inefáveis, ou que o seu acesso se faça pelo inefável. O tema do inefável serve sempre a causa de uma palavra — de uma fábula — mais alta, mais relevante, mais secreta, silenciosa e sublime: um puro tesouro de sentido ao qual acede aquele que se une a Deus. Mas «Deus está morto» significa: Deus *já não tem corpo*. O mundo não é mais o espaçamento de Deus, nem o espaçamento em Deus: tornou-se o mundo dos corpos. O outro mundo dissolve-se como o corpo da Morte, como a Morte em Pessoa: putrefacção onde o espaço é abolido, pura concentração, trituração, solução de corpos no suave e inefável fervilhar *desta coisa que não tem nome em nenhuma língua*, este além do cadáver onde Tertuliano, Bossuet e tantos outros, dão a *ver* a saída do mundo. Deus inominado desvanece-se com esta coisa inominável: desaparece *nela*, *ai se revelando morto* e Morte em Pessoa, ou seja, *nenhum corpo*.

É possível que com o corpo de Deus tenham desaparecido todas as entradas de todos os corpos, todas as ideias, imagens, verdades, interpretações do corpo — e que não nos reste mais do que o *corpus* da anatomia, da biologia e da mecânica. Mas isto mesmo, isto precisamente quer dizer: *aqui*, o mundo dos corpos, a mundialidade do corpo, e *ali*, discurso interrompido, o incorpóreo, o sentido do qual não se pode mais decifrar a orientação, a entrada e a saída.

Tal é doravante a condição do sentido: sem entrada nem saída, o espaçamento, os corpos.

Sobre o que não se pode mais dizer, convém continuar a falar. Não se deve deixar de comprimir a palavra, a língua e o discurso contra este corpo de contacto incerto, intermitente, esquivo, e no entanto insistente. Aqui ou ali, disso podemos estar certos, dar-se-á um corpo a corpo com a língua, um corpo a corpo de sentido donde poderá nascer, aqui ou ali, a exposição de um corpo, tocado, nomeado, escrito fora do sentido, *hoc enim*.

Corpo glorioso

Na realidade, o corpo de Deus era o corpo do próprio homem: a carne do homem era o corpo que Deus tinha dado a si próprio. (O homem é o corpo, absolutamente, ou não será nada: o corpo de Deus, ou o mundo dos corpos, mas nenhum outro. É por isso que o «homem» do «humanismo», destinado a significar, a sobre-significar, a in-significar o seu corpo, dissolveu progressivamente este corpo e ele próprio.) Deus fez-se corpo, estendeu-se e plasmou-se *ex limon terrae*: da extensão gorda, lisa, deformável da argila, da matéria-prima, a qual consiste integralmente, não numa substância, mas numa modalização, ou numa modificação. Que Deus tenha criado o barro, e que do barro tenha modelado o corpo, isto significa que Deus se modaliza ou se modifica, mas que o seu si não é mais do que a extensão e a expansão indefinida dos modos. E significa que a «criação» não é a produção de um mundo a partir de uma obscura matéria

de nada, mas o facto de que a matéria (isso mesmo que existe) essencialmente *se modifica*. A matéria não é uma substância, mas a extensão e a expansão dos «modos» ou, para o dizer mais exactamente, é a exposição do que há. Os corpos são a exposição de Deus, e não há mais nenhuma — porquanto Deus se expõe.

É portanto ele que se expõe *morto* como o mundo dos corpos. Por um lado, o corpo divino apodrecido, putrefacto, petrificado, face de Medusa e de Morte — e por outro lado, *como o outro lado da mesma morte de Deus*, o corpo divino exposto, extensão da matéria-prima do mundo dos corpos, Deus infinitamente modificado. O que equivale a dizer: não a existência de Deus, nem mesmo dos deuses, mas apenas dos lugares. Os lugares: são divinos *porque se libertaram* do Corpo de Deus e da Morte em Pessoa. Divinos, por causa da abertura por onde todo o «divino» se afunda e se retira, deixando a nu o mundo dos nossos corpos. Lugares do desnudamento, lugares do despojamento, lugares do *limon terrae*.

Esta é a partilha da glória de Deus: a Morte, o Mundo. A putrefacção como Mistério, a lama como modo, como *ductus* dos lugares. Toda a ontoteologia é atravessada, é atormentada por esta ambivalência da verdade do corpo como *corpo glorioso*. Um mesmo gesto, ou quase — um gesto que certamente não deixaremos de desdobrar e redobrar continuamente — erige Deus como Corpo da Morte; e liberta o espaço à multiplicação dos corpos. Um mesmo gesto pronuncia o desgosto e o gosto dos corpos.

O corpo glorioso é: ou a transfiguração do corpo extenso, ou a própria extensão, a figuração na plasticidade do barro. Ou uma coisa ou outra, ao mesmo tempo.

Extensão da glória: «Todo o Cosmos que se estende no espaço não é mais do que a expansão do coração de Deus.» (Schelling). Glória da extensão: «Nos olhos encontra-se o fogo; na língua, que forma a palavra, o ar; nas mãos, que têm a propriedade do tacto, a terra; e a água nas partes genitais.» (Bernardo de Claraval).

No corpo do homem que ele dá a si próprio — neste homem, e nesta mulher, que ele dá a si mesmo por corpo —, o criador não reproduz a sua imagem. A potência do criador advém da desconstrução originária de toda a imagem reconhecível. O mundo criado não imita nada, a não ser o inimitável. O corpo é a imagem — mas só na medida em que é a visibilidade do invisível, o fulgor plástico do espaçamento.

A própria *ideia* da «criação» é a ideia, ou o pensamento, de uma ausência originária de Ideia, de forma, de modelo, de traçado prévio. E se o *corpo* é o *criado* por excelência, se «corpo criado» é uma tautologia — ou antes, «corpos criados», pois o corpo é sempre no plural —, então *o corpo é a matéria plástica do espaçamento* sem forma nem Ideia. O corpo é a própria plasticidade da expansão, da extensão segundo a qual *têm lugar* as existências. E a *imagem* que, deste modo, ele constitui, nada tem que ver com a ideia nem, em geral, com a «apresentação» visível

(e/ou inteligível) *de* seja o que for. O corpo não é *imagem-de*. Mas é *vinda em presença*, à semelhança da imagem que vem ao ecrã de televisão, de cinema, vindo *de* nenhum fundo do ecrã, *sendo* o espaçamento desse mesmo ecrã, existindo enquanto extensão — expondo, estendendo esta arealidade, não como uma ideia dada à minha visão de sujeito pontual (e ainda menos como um mistério), mas *tangente* aos meus próprios olhos (ao meu corpo), como a sua arealidade, eles próprios vindo a esta vinda, espaçados, espaçando, eles próprios um ecrã, e menos «visão» que *video*. (Não «*video*» = «eu vejo», mas *o video* como um nome genérico para a *techné* da vinda à presença. A *techné*: a «técnica», a «arte», a «modalização», a «criação».)

A arealidade deste corpo, este corpo-vídeo, este corpo-claridade-de-ecrã é a materialidade gloriosa da *vinda*. A vinda tem lugar *para* uma presença que não teve nem teria lugar em nenhum outro lugar, e que não está presente nem é representável fora da sua vinda. Assim, a própria vinda nunca acaba, *vai* enquanto vem, é ida-e-volta, ritmo dos corpos nascendo, morrendo, abertos, fechados, fruindo, sofrendo, tocando-se, afastando-se. A glória é o ritmo, ou a plástica, desta presença — local, forçosamente local.

Encarnação

Mas ao longo de toda a tradição, há igualmente a outra versão da vinda em presença, e da sua *techné*.

A outra, a mesma, indiscerníveis e distintas, emparelhadas como no amor. «O» corpo terá sempre estado no limite destas duas versões, lá onde elas se tocam e simultaneamente se repelem. O corpo — a sua verdade — terá sido sempre o intervalo de dois *sentidos* — cujos intervalos da direita e da esquerda, do alto e do baixo, da frente e do atrás, dos pés e da cabeça, do macho e da fêmea, do dentro e do fora, do sentido sensível e do sentido inteligível, não fazem mais do que se exprimir entre si reciprocamente.

A outra versão da *vinda* chama-se encarnação. Se digo *verbum caro factum est (logos sarx egeneto)*, estou num certo sentido a afirmar que *caro* constitui a glória e a verdadeira vinda de *verbum*. Mas estou igualmente a afirmar, num sentido completamente diferente, que *verbum (logos)* constitui a verdadeira presença e o sentido de *caro (sarx)*. E se, num certo *sentido* (uma vez mais), estas duas versões se pertencem mutuamente, e se «encarnação» nomeia ambas e em conjunto, num *outro sentido ainda*, no entanto, elas excluem-se.

Excluem-se como já se excluem, na frase do Evangelho filosófico, os conceitos de «logos» e de «sarx». Para enunciar esta proposição, é necessário dispor previamente destes conceitos ou destas Ideias. O Evangelho filosófico apoia-se nesta disposição — ele é mesmo, e antes de mais, o seu anúncio. *En archè èn o logos, in principio erat verbum*: houve princípio e começo, já houve tal coisa, este antes e este depois. Quando se começa, já se saiu do intervalo: o intervalo não tem lugar (como se nunca pudéssemos

começar pelo intervalo do lugar — começar pelo corpo —, como se nunca nos pudéssemos relacionar com o corpo nascente: *ainda que* seja aqui, que isso queira ser aqui o Evangelho da Nascimento propriamente dita; mas é indubitável que o começo enquanto *principium* não é uma nascente, e que não é portanto um corpo...). Quando se começa, já há uma antecedência absoluta.

(Quando se começa: mas quem é que assim começa, articulando «En archè èn o logos...»? É o anjo, o mensageiro *sem corpo*, portador da novidade da encarnação. Lógica angélica da anunciação ocidental.)

Uma vez que uma antecedência é dada, o corpo estará na descendência (*egeneto*), desde logo compreendido na filiação. E a filiação apaga, ou pelo menos reduz, o espaçamento da nascente. Na medida em que o corpo é primeiramente *filho*, ele responde menos ao espaço do que ao tempo, à sucessão e à progressão. *Descende* do pai (da sua glória) e faz avançar *a sua luz nas trevas*. O corpo é a penetração, a progressão do princípio nas trevas do que sucede, do que está em baixo.

Mas é na treva, e como a própria treva, que o corpo foi *concebido*. Concebido e conformado na caverna de Platão, e, como a própria caverna: prisão ou túmulo da alma. A encarnação faz penetrar o princípio naquilo que o obscurece e o ofusca. O corpo antes de mais concebido na angústia deste *su* corpo-caverna é o espaço do corpo *ven*

dentro, vendo de dentro (e sem nascer) o ventre da mãe, ou vendo-se nele mesmo a sua própria matriz, sem pai nem mãe, pura treva da autofiliação. Assim, o olho nocturno da caverna vê-se, e vê-se nocturno, vê-se privação do dia. O corpo é o sujeito da sombra — e o seu *ver* tenebroso já é a marca, o resto de luz, o signo da visão solar. *Lux in tenebris*, o corpo da encarnação é o signo, em absoluto.

O signo, isto é, o signo *do sentido*, e não a vinda do sentido, mas um *reenvio* ao sentido como interioridade, como «dentro». O corpo é o reenvio do «fora» (que ele é) para este «dentro» (que ele não é). Em vez de ser em extensão, o corpo está em expulsão para o seu próprio «interior», até ao limite em que o signo é abolido na presença que representava.

De parte a parte, a lógica angélica e todo o *corpus* dos corpos filosóficos estão submetidos à lei significante. De tal maneira que é a significação (ou a representação) que dá sentido ao corpo, fazendo dele signo do sentido. Todos os corpos são signos, do mesmo modo que todos os signos são corpos (significantes).

Corpo significante

Rigorosamente falando, só conhecemos e concebemos, e só podemos mesmo imaginar, o corpo significante. Um corpo do qual pouco importa que esteja *aqui*, que seja o *aqui* ou o *aí* de um lugar, mas do qual importa sobretudo que opere como o

lugar-tenente e o vigário de um sentido. Representamos para nós próprios apenas corpos de uma histeria completa, tetanizados pela representação de um *outro* corpo — de um corpo-de-sentido —, e que estão para o resto, enquanto «corpos» aqui jacentes, simplesmente *perdidos*. A convulsão da significação arranca todo o corpo ao corpo. — e deixa o cadáver à caverna.

Por vezes, este «corpo» é ele próprio o «dentro», onde a representação se forma ou se projecta (sensação, percepção, imagem, memória, ideia, consciência) — e neste caso o «dentro» aparece (e aparece a si) como estrangeiro ao corpo e como «espírito». Outras vezes, o corpo é o «fora» significante («ponto zero» da orientação e da mira, origem e receptor das relações, inconsciente), e neste caso o «fora» aparece como uma interioridade espessa, uma caverna cheia, a abarrotar de intencionalidade. O corpo significante não deixa assim de continuamente permutar dentro e fora, de abolir a extensão num único *organon* do signo: isso *onde* se forma e *donde* ganha forma o sentido. As perspectivas filosóficas particulares não alteram, neste contexto, grande coisa: dualismo da «alma» e do «corpo», monismo da «carne», simbólicas culturais ou psicanalíticas dos corpos, mas o facto é que o corpo é sempre estruturado como um *reenvio ao sentido*. A encarnação é estruturada como uma descorporação.

Deste modo, nesta estrutura ou nesta postura, o corpo significante não cessa de se construir, sendo por excelência uma instância de contradição. Ora é através dele e nele que há significação (corporeidade

da linguagem, por exemplo), — e neste caso a significação cai nos seus próprios limites, valendo aquilo que vale a sombra na caverna, e sendo o corpo significante, tal como o signo em geral, um *obstáculo* para o sentido; ora é *dele* que há significação, é *ele na verdade* o que o sentido interpreta — mas então, neste outro caso, o seu lugar próprio de «corpo» torna-se o lugar, por demais íntimo, de uma propriedade incorpórea. Num caso como no outro, o corpo lança a armadilha do signo e do sentido — e nela cai completamente. Se ele é signo, é porque não pode ser o sentido, tendo assim necessidade de uma *alma* ou de um *espírito* (que será o *verdadeiro* «corpo do sentido»). Se ele é sentido, então é porque constitui o sentido indecifrável do seu próprio signo (corpo misterioso, e de novo, portanto, «alma» ou «espírito»).

O corpo significante — todo o *corpus* dos corpos filosóficos, teológicos, psicanalíticos e semiológicos — só *encarna* uma coisa: a absoluta contradição de não poder ser *corpo* sem ser o corpo *de um espírito* — que o desincorpora.

A literatura mostra-o igualmente. Poderíamos mesmo ser levados a afirmar que, se na filosofia nunca houve corpos (para além dos do *espírito*), na literatura, em contrapartida, só teriam existido corpos (e o mesmo se diria da arte em geral). No entanto, a literatura — ou pelo menos a interpretação da literatura (e da arte) que a engloba de antemão como *uma encarnação da filosofia*... — apresenta-nos destas três coisas uma: 1) a ficção, o jogo das representações,

que decerto *toca* (temor e piedade, riso e mímica), mas de um tocar que é ele próprio considerado fictício, protegido, distanciado e no fundo «espiritual» (a verdadeira questão do *tocar*, e em geral da *sensibilidade* literária e artística, a verdadeira questão de uma *estética* não será realmente colocada enquanto os corpos forem antes de tudo significantes); 2) as inesgotáveis reservas de corpos saturados de significação, eles próprios gerados para significar, e unicamente para isso (como por um excesso de zelo filosófico...): mesmo sem falar nos corpos de Dom Quixote ou de Quasimodo, nem de todos os corpos de Balzac, de Zola ou de Proust, haverá em literatura corpos que não sejam um signo? (e quando tais corpos existem — voltarei a este ponto — é porque se sai da «literatura»); 3) a própria produção (a criação?) da literatura que se oferece em pessoa e em corpo (memórias, fragmentos, autobiografia, teoria), abandonada e manietada, hiper-significante como o «*corpo que bate* (que frui)» do escritor escrito pela mão do próprio escritor (aqui, Roland Barthes), significando perdidamente até ao limite da não-significância, mas significando ainda.

Se existe outra coisa, um outro corpo da literatura que não seja este corpo significado/significante, ele não será um signo nem fará sentido, e nesta medida nem sequer será escrito. Será a escrita, se «escrita» indica *aquilo que se desvia da significação*, e que por isso se *excreve*. A excrição produz-se no jogo de um espaçamento in-significante: aquele que desprende as palavras do seu sentido, sempre de novo, e que

as abandona à sua extensão. Uma palavra, se não é absorvida sem resto num sentido, *resta* essencialmente estendida *entre* as outras palavras, tendendo a tocar-lhes, sem no entanto se juntar a elas: e isto é a linguagem enquanto *corpo*.

A assunção última do corpo significante é política. «Corpo político» é uma tautologia, ou pelo menos uma evidência, para toda a tradição, e quaisquer que sejam as suas várias figuras. A fundação política repousa sobre esta absoluta circularidade significante: a comunidade tem o corpo como sentido, e o corpo tem a comunidade como sentido. Por conseguinte, o corpo tem a comunidade — a sua instituição — como signo, e a comunidade tem o corpo — do rei ou da assembleia — como signo. A pressuposição infinita é assim a do corpo-comunidade, a qual comporta uma dupla implicação. Por um lado, o corpo tem em geral como sentido a sua própria intimidade orgânica, o seu sentir-se e tocar-se de sujeito (*res inextensa*); dito de outro modo, o corpo tem como sentido *o sentido*, em absoluto e na sua totalidade. Por outro lado, e correlativamente, os corpos individualizados pertencem-se mutuamente num corpo comum, cuja substância (*res inextensa*, de novo) constitui o fundo da revelação do mistério político. (Por outras palavras, sob o regime político do sentido, não há *res extensa*, não há *espaço* para o ser-*entre-nós* ou para o ser-*em-comum* — e não há espaço para os *corpos*, os seus traçados, os seus encontros, os seus acidentes singulares, os seus postos e posturas no trabalho, a troca e

toda a indefinida declinação das «condições comuns». Uma vez que este regime se esgotou, suspeita-se que a política não possa ser mais uma questão de *sentido* incorporado, e que *comece e termine nos corpos*. Pois de nenhum outro lugar haverá — ou não — o justo e o injusto, o igual e o desigual, o livre e o prisioneiro: estas *coisas* não são para ser significadas, trata-se antes de lhes dar *lugar* (e *lugares*), e mesmo de as *medir* (por mais incomensuráveis que sejam). As dimensões de uma habitação, de uma oficina, de um instrumento, a duração de um transporte, o traçado de uma via: *hoc est* a extensão política. Se é preciso ser mais claro: que se imagine esses refugiados sob a chuva glacial das montanhas, segurando, seis ao mesmo tempo, uma única cobertura sobre as suas cabeças.)

Buraco negro

Signo de si, e ser-si do signo: tal é a dupla fórmula do corpo em todos os seus estados e em todas as possibilidades que lhe reconhecemos (a partir do momento em que aquilo que «reconhecemos» pertence *a priori* à ordem do sentido). O corpo *significa-se* enquanto corpo (da) interioridade sensata: basta observar tudo o que se matraqueia sobre o corpo humano, a sua posição erecta, o seu polegar oponente, os seus «olhos onde a carne se faz alma» (Proust). Assim, o corpo apresenta o ser-si do signo, a comunidade consumada do significante e do significado, o

fim da exterioridade, o sentido que adere ao sensível — *hoc est enim*.

Todas as nossas semiologias, todas as nossas mimologias, todas as nossas estéticas tendem para esse corpo absoluto, esse corpo hiper-significante, *corpo do sentido no sentido do corpo*. Toda a função *simbólica* se cumpre aqui: reunião sensível das partes do inteligível, reunião inteligível das partes do sensível. É por isto mesmo que o corpo de Deus constitui um símbolo para toda a nossa tradição — ou seja, o corpo do Homem, templo vivo da divindade.

Mas o corpo só pode ser esse Templo Vivo — a Vida como Templo e o Templo como Vida, o tocar-se como mistério sagrado — na condição de completar sem resto a circularidade que o funda. É preciso que o sentido faça corpo, em si e desde sempre, para que o corpo faça sentido — e reciprocamente. Deste modo, o sentido do «sentido» é «corpo», e o sentido do «corpo» é «sentido». Nesta reabsorção circular, a significação consumada também se desvanece. E é precisamente este o ponto em que o próprio corpo se desvanece: sendo o cúmulo da significação, o «corpo» esteve por isso continuamente tenso, exasperado, dilacerado entre o inominável e o inominável: tanto mais estrangeiro quanto mais íntimo. *O corpo é o órgão do sentido*: mas o sentido do sentido consiste em ser *o órgão* (ou o *organon*), absolutamente (poder-se-ia igualmente dizer: o sistema, a comunidade, a comunhão, a subjectividade, a finalidade, etc.). *O corpo* não é portanto mais do que a *auto-simbolização do órgão absoluto*. Inominável como Deus, nada expondo

no exterior de uma extensão, órgão da organização-de-si, inominável como a putrefacção da sua digestão-de-si (a Morte em Pessoa) — inominável também como essa íntima textura-de-si na qual se empenha uma filosofia do «corpo próprio» («aquilo a que chamamos carne, esta massa interiormente agitada, não tem nome em nenhuma filosofia» — Merleau-Ponty). Deus, a Morte, a Carne: triplo nome do corpo de toda a onto-teologia. O corpo é a combinatória exaustiva, a assunção comum destes três nomes impossíveis, onde se esgota toda a significação.

Este corpo retira-se para o fundo de si próprio — o fundo do Sentido — tanto quanto o sentido aí se retira até ao seu fundo de morte. Este corpo forma exactamente aquilo a que a astrofísica chama um *buraco negro*: um astro de uma dimensão tal que a sua gravidade chega a reter até a sua própria luz, um astro que se apaga e desaba de si mesmo em si mesmo, abrindo no universo — no centro do astro e da sua densidade inaudita — o *buraco negro* de uma ausência de matéria (e um «fim dos tempos», o inverso de um «big bang», uma dimensão onde se dá o fim do mundo no próprio mundo). Que o corpo metafísico ou místico, que o corpo da encarnação e do sentido, seja afinal um *buraco*, tal facto não é muito surpreendente: sendo o corpo o significante total de um sentido cujo sentido é o de fazer-corpo, ele é igualmente o fim do significante, a *crase* absoluta do signo, o sentido puro em contacto com o sentido puro, *hoc est enim corpus meum, hoc* designando aqui a

ausência total de exterioridade, a não-extensão concentrada em si, não o impenetrável, mas o seu excesso, o impenetrável *misturado com* o impenetrável, a intussuscepção infinita, o *próprio* engolindo-se a si mesmo, até ao vazio do seu centro — na realidade, mais longe ainda que o centro, mais longe que qualquer rasto de espaçamento (que «centro» ainda contém): no abismo onde o buraco tudo absorve até aos seus próprios bordos.

Nada de surpreendente se os nossos pensamentos, ideias e imagens, em vez de se demorarem sobre a extensão dos bordos, se abismem em buracos: cavernas, bocas uivantes, corações trespassados, *interfeces et urinam*, crânios de órbitas vazias, vaginas que castram não aberturas, mas esvaziamentos, enucleações, afundamentos — e o corpo todo como o seu próprio precipitar no não-lugar.

Uma chaga

Aqui, no lugar do não-lugar, e em mais nenhum lugar senão neste «lugar» sem mais além, irrompe o *espírito*, a concentração infinita em si, o *sopro* ou o *vento* que enchem os buracos (como só eles podem encher).

A *alma* é a forma de um corpo, e portanto, ela própria é corpo (*psique extensa*). Mas o *espírito* é a não-forma ou a ultra-forma do buraco onde o corpo se precipita. Na alma o corpo *vem*, no espírito ele *retira-se*. O espírito é a superação, a sublimação,

o refinamento de todas as formas dos corpos — da sua extensão, da sua partilha material, na essência destilada e revelada do *sentido* do corpo: o espírito é o corpo do sentido, ou o sentido em corpo. O espírito é o órgão do sentido, ou o *verdadeiro corpo*, o corpo transfigurado. O espírito do cristianismo, isto é, o cristianismo enquanto teologia do Espírito Santo, reside inteiramente nisto: religião do sopro (que já é judaica), do tacto impalpável, religião do verbo, da proferição, da exalação — odor deletério da morte e perfumes agradáveis ao Eterno, odor da santidade (judaicos, já, mas também islâmicos) —, religião da expiração e da inspiração, pneumatologia geral; religião da filiação: o Espírito vai do Pai ao Filho (a mãe, quanto a ela, basta-lhe ser um ventre intacto por onde o sopro terá passado); o filho é o corpo, não a expansão criadora dos corpos, mas o corpo do espírito, congregado, concentrado no seu sopro, oferecido em sacrifício ao pai, a quem ele se une ao expirar, corpo do último grito, do último suspiro onde tudo é consumado. *Pater, hoc est enim corpus meum: spiritus enim sanctus tuus.*

O Filho é o Corpo do Espírito exalando-se diante do Pai, dissipando-se para Ele nos eflúvios e fluxos do sacrifício que o santifica: suor, água e sangue, lágrimas, suspiros e gritos. *Aqui*, o espírito que se exala expõe da forma mais própria o seu próprio corpo: *Ecce homo.*

Mas deste modo revela-se aquilo que o faz verdadeiramente corpo (do) espírito: é uma chaga, este corpo está repassado de chagas.

Aqui, no mesmo ponto do não-lugar do espírito, apresenta-se o corpo como uma chaga: é a outra maneira de esgotar o corpo, de lhe refinar o sentido, de o exalar, de o derramar, desenfrear, abandonar, exposto em carne viva. O espírito concentra o que a chaga sangra: em ambos os casos, o corpo sucumbe, mais e menos que morto, privado da sua justa medida de morte, procurado, maculado, supliciado.

É também desta maneira que se anuncia a mundialidade dos corpos. Os corpos maltratados, lacerados, queimados, arrastados, deportados, massacrados, torturados, esfolados, a carne da carnificina, o encarniçamento sobre as chagas. Na vala comum, os cadáveres não são mortos, não são os nossos mortos: são chagas amontoadas, coladas, vertendo-se umas nas outras, e a terra lançada directamente por cima, sem uma roupa sequer para definir o espaçamento de um morto, e de um outro ainda. Não há cicatriz, a chaga fica aberta, os corpos não retraçam as suas áreas. Como ao invés do espírito, os corpos sublimam-se em fumo, evaporam-se em névoa. Também aqui o corpo perde a sua forma e o seu sentido — e o sentido perdeu qualquer corpo. Através de uma outra concentração, os corpos não são mais do que signos anulados: não, desta vez, no sentido puro, mas no seu puro esgotamento.

É difícil de dizer a que ponto a *concentração* (iniciais: KZ) terá sido a marca de nascença do *nosso* mundo: a concentração do espírito, o SI incandescente — e a concentração dos corpos, as massas, os agrupamentos, as multidões, os amontoamentos, as

acumulações, os saltos demográficos, as exterminações, os grandes números, os fluxos, as estatísticas, a presença obsessiva, anónima e exponencial, pela primeira vez, de uma *população do mundo*. Mas o que ela dá a ver e a tocar, antes de mais, é uma chaga. Não a multiplicação dos corpos, mas a unicidade, a uniformidade da chaga: corpos de miséria, corpos famintos, corpos batidos, corpos prostituídos, corpos mutilados, corpos infectados, corpos inchados, corpos demasiado alimentados, demasiado *body-builed*, demasiado excitantes, demasiado orgásticos. Só oferecem uma chaga: ela é o seu signo, assim como o seu sentido, outra e mesma figura da extenuação do signo-de-si.

É assim que o mundo dos corpos se produz, constituindo em suma a única e verdadeira produção do nosso mundo. Tudo com ela se relaciona: não há diferença entre fenómenos «naturais» e «técnicos» (um ciclone no Bangladesh, com centenas de milhares de mortos, dezenas de milhões de vítimas, é indissociável da demografia, da economia, das relações Norte-Sul, etc.); ou então, num outro plano, uma sociedade que faça proliferar as margens e as exclusões fica também afectada, ou infectada, pelos abalos que vão chegando até ao seu centro (droga, SIDA), e é ainda de corpos que se trata, e da sua chaga. Eis o que antes de tudo é *mundial*: não necessariamente o que abrange todo o planeta (ainda que isto mesmo se vá tornando exacto), mas aquilo que, no lugar e no posto de um cosmos e dos seus deuses, no lugar e no posto de uma natureza e dos seus homens, distribui e reúne os

corpos, o espaço da sua extensão, a exposição do seu desnudamento.

Este mundo dos corpos — ou melhor, o *mundo* = *os corpos* = «*nós*» — oferece-nos a nossa ocasião e a nossa história. O que quer dizer também que é algo que ainda nos precede, e que nós devemos descobrir. Até aqui, para o dizer uma vez mais, aquilo que se apresenta é uma chaga. Desde a Primeira Guerra *mundial* (isto é, desde a invenção simultânea de um novo espaço jurídico para a economia política internacional e de um novo espaço de combate para um número inédito de vítimas), estes corpos — por todo o lado pressionados — são sobretudo corpos sacrificados.

Melhor: nem sequer são sacrificados. «Sacrifício» é excessivo ou insuficiente para designar aquilo que nós fazemos com os corpos. «Sacrifício» significa (em princípio) que um corpo passa a um limite em que se torna corpo comum, espírito de uma comunhão da qual ele é o efectivo símbolo material (*hoc est enim...*), absoluta relação a si do sentido no sangue, do sangue no sentido. Mas nós não temos mais sacrifícios a fazer, não é mais esse o nosso mundo. O sangue que escorre das nossas chagas, escorre horripelmente, e apenas horripelmente, como escorreu e se dissolveu gota a gota o Espírito das chagas de Cristo. Não há Graal que venha recolher este sangue. A chaga é doravante apenas uma chaga — e todo o corpo é apenas uma chaga.

É portanto também, e antes de tudo, esta chaga que não é mais do que o seu próprio signo,

significando apenas o sofrimento em que o corpo se retrai, corpo recolhido, concentrado, privado do seu espaço de movimento. Não é a desgraça (que evoca a tragédia, doravante indecifrável), e não é a doença (que evoca a sua causa e a saúde: onde não há chaga sem remédio): mas é o mal, o mal em absoluto, uma chaga aberta sobre si mesma, signo de si reabsorvido em si até não ser mais nem signo, nem si. «Olho sem pálpebra cansado de ver e de ser visto»: é o que diz Marcel Hénaff do nosso corpo ocidental chegando ao fim de um programa traçado primeiramente por Sade. *Porno-grafia*: o nu gravado de estigmas da chaga, feridas, fendas, flagelos do trabalho, do lazer, da estupidez, das humilhações, das más alimentações, das pancadas, dos medos, chaga sem remédio, sem cicatrizes, chaga que não se fecha.

Corpus, anatomia

Pela chaga se evade o sentido, gota a gota, horripelmente, irrisoriamente — talvez mesmo serenamente, e porque não alegremente?

Esta é a questão que propõe a aurora exangue, ao levantar-se sobre um mundo de corpos. Saberemos nós actuar face a esta perda de sentido, e ter o sentido desta perda — mas um sentido que não faça concessão e não minta sobre esta mesma perda? Será que somos capazes de ir até àquilo que já *se estende e se abre* a partir dela? Até ao mundo dos corpos, tal como o liberta ou o deixa vir o fim perfurado do *organon* do sentido?

Seremos nós capazes, por exemplo e para começar, de compreender que esta perda do corpo-do-sentido — a qual constitui, em rigor, o nosso tempo, dando-lhe o seu espaço —, ainda que ela nos faça doer, não nos faz porém mergulhar na angústia? Já que a angústia se angustia precisamente devido à ausência de sentido. A angústia é a incorporação melancólica ou a encarnação histérica (mistérica?) desta ausência, mas dá-lhe o seu sentido de angústia. A angústia dá-se como sentido e, no fundo, ela própria é ainda uma forma de extrema concentração, esta forma-limite em que é preciso imaginar o Espírito Santo angustiado (a sua santidade perdida?). Mas a dor não se dá como sentido. Existimos na dor porque somos *organizados para o sentido*, e a sua perda fere-nos, entalha-se em nós. Mas assim como a dor não dá sentido ao sentido perdido, também não o dá à perda. Dessa perda, a dor é somente o gume, a queimadura, a pena.

Aqui, no ponto da dor, há somente um «sujeito» aberto, cortado, *anatomizado*, desconstruído, desconjuntado, desconcentrado. A aurora de um espaçamento, a claridade, o risco e a ocasião da *arealidade* como *aquilo* a que estamos expostos, e que nos expõe como *nós* — como *nós-mundo*.

Mais de cinco mil milhões de corpos humanos. Dentro em pouco, oito mil milhões. Para não falar noutros corpos. A humanidade torna-se *tangível*: mas aquilo em que se pode tocar não é «o homem», não é justamente esse ser genérico. Estamos a falar da sua não-genericidade, da sua não-generalidade. Encetamos

a ontologia modal e local do seu ser-*aqui*, do seu ser-o-aqui-e-o-aí, do seu *aqui-jaz* e da sua *ida e vinda*. Qual é o espaço aberto entre oito mil milhões de corpos, e em cada um, entre pés e cabeça, entre mil dobras, posturas, quedas, lances, perfis de cada um? Qual é o espaço onde se tocam e se afastam, sem que nenhum deles, nem a sua totalidade, seja reabsorvido num puro e nulo signo de si, num corpo-de-sentido? Dezasseis mil milhões de olhos, oitenta mil milhões de dedos: para ver o quê? para tocar o quê? E se fosse unicamente para existir, para ser *estes corpos*, e para ver, tocar e sentir os corpos *deste mundo*, que mais poderíamos nós inventar para celebrar o seu número? Será que podemos sequer pensar nisso, nós que estamos cansados, simplesmente cansados da chaga?

Tudo é possível. Os corpos resistem, duras *partes extra partes*. A comunidade dos corpos resiste. A graça de um corpo que se oferece é sempre possível, tal como está sempre disponível a anatomia da dor — que não exclui uma alegria singular. Os corpos exigem ainda, e de novo, a sua criação. Não a encarnação que insufla a vida espiritual do signo, mas a vinda ao mundo e a partilha dos corpos.

Não mais os corpos empregues para fazer sentido, mas um sentido que dá e partilha os corpos. Não mais a pilhagem semiológica, sintomatológica, mitológica e fenomenológica dos corpos, mas um pensamento e uma escrita que se entregam, que se dão aos corpos. A escrita de um *corpus* enquanto partilha dos corpos, partilhando o seu ser-corpo, mas não o

significando, partilhada por ele, uma escrita separada portanto de si mesma e do seu sentido, escrita ao longo da sua inscrição. Isso mesmo que, no mundo dos corpos, diz a palavra «escrita»: corpo anatomizado de um sentido que não apresenta a significação dos corpos, nem tão-pouco reduz o corpo ao seu próprio signo. Mas um sentido *aberto* como os sentidos «sensíveis» — ou melhor, aberto *pela* abertura dos sentidos, expondo o seu ser-extenso —, uma significância do espaçamento, que se espaça ela própria.

(Mesmo assim, e inevitavelmente, continuará a significar. Pois, repito-o: nós somos *organizados* para isso. Mas *o ser* em nós, *a existência* que nós pomos em jogo, é a infinita suspensão finita desta organização, a exposição frágil, fractal, da sua anatomia. O interesse da escrita não está na desordem ou no caos da significação: está na tensão *junto* ao sistema significante. Está nesta tensão — que nós próprios somos — do ser com aquilo que somos. Nesta anatomização da organização sem a qual não seríamos mortais, mas somente a Morte em Pessoa. Esta tensão é a extensão que se designa na nossa tradição por «corpo».)

O que, de uma escrita, não é para ler

Escrever o signo *anatômico* de «si», que não significa, mas corta, aparta, expõe. Deixar correr o animal do discurso. Entalhar o discurso — o que,

repare-se todavia, não é mais do que deixar andar o seu curso, a sua repetição, os seus acasos, a sua improvisação (minimizando o *dia* do diálogo e a mediação do contrato do sentido, ou melhor, desviando-se lentamente, discretamente, e mesmo com pudor). Desliziar para a anatomia de um *corpus*. Não é a anatomia filosófico-medical da dissecação, o desmembramento dialéctico dos órgãos e das funções. É antes a anatomia da enumeração mais do que do desmembramento. A anatomia das configurações, da plasticidade, talvez fosse necessário dizer dos estados-de-corpo, maneiras de ser, andares, respirações, procedimentos, atordoamentos, dores, prazeres, pêlos, enovelamentos, roçamentos, massas. Os corpos, antes de tudo (isto é, quando os abordamos) são massas, massas oferecidas sem que nada as articule e as encadeie, nem discurso nem narrativa: palmas, faces, ventres, nádegas. O próprio olho é uma massa, tal como a língua e o lóbulo da orelha.

Este conceito de massa não é o conceito físico, nem tão-pouco o dos «fenómenos de massa», o de Tarde ou de Freud, que depende da concentração (e que permitiria mostrar como na «massa popular» não há espaço para os corpos). As massas que se distribuem, modulando a extensão dos corpos de maneira sempre alterável, são lugares de densidade, não de concentração. Não têm centro, nem buraco negro. Estão em contacto com a pele — e em contacto com a palma que as pode deter. É um espaço feito em massa, massa espaçosa, extensão exposta como um grão, como um peso, uma dilatação, uma articulação limitada,

uma cor local onde as *partes extra partes* densificam a sua arealidade, sem no entanto se precipitarem em *partes intra partes*.

O paradigma é sem dúvida o seio da mulher, massa que localiza numerosas ectopias. Alimentação, objecto separado, visibilidade do sexo, movimento independente, erecção, transbordar, duplicação, inversão do peitoral vigoroso, nascimento da curva, nascimento do fruto: *o nascimento dos seios* exemplifica todo o nascimento como modalização essencial da arealidade — e dá também a compreender que esta modalização se pode chamar, em todos os sentidos, *emoção*. Este privilégio de uma arealidade densa e modulada nomeia-se e espaça-se como *aréola*.

Nesta anatomia das massas, isto é, no espaço das emoções, o *corpus* não se confunde mais com uma superfície de inscrição — se esta consistir numa gravação de significados. Não há mais «corpo escrito», a escrita que adere ao corpo, nem tão-pouco essa somatografologia na qual por vezes se converteu «à moderna» o mistério da Encarnação, e uma vez mais o corpo num puro signo de si, e puro si do signo. É isto, justamente: o corpo não é um lugar de escrita (tornando-se assim claro, por exemplo, que é daqui que será preciso partir se se quiser falar com justeza da tatuagem). Sem dúvida que o corpo é o facto *que se escreve*, mas não é de modo algum *onde* se escreve, nem sequer *aquilo* que se escreve — mas sempre o que a escrita *excreve*.

Só há excrição através da escrita, mas o excrito *resta* esse outro *bordo* que a inscrição, mesmo continuando a significar sobre um bordo, se obstina em indicar como o seu outro-próprio bordo. Assim, de toda a escrita um corpo é o outro-próprio bordo: um corpo (ou mais do que um corpo, uma massa, ou mais do que uma massa) é portanto também o traçado, o gesto de traçar e o seu rasto (*aqui, vejam, leiam, tomem, hoc est enim corpus meum...*). De toda a escrita, um corpo é a letra, e todavia nunca é a letra, mas, mais recuada e mais desconstruída que toda a literalidade, uma «letricidade» que já não é para ler. Aquilo que, de uma escrita e propriamente dela, não é para ler, eis o que é um corpo.

(Torna-se evidente que devemos compreender a leitura não como uma decifração, mas como o tocar e o ser tocado, o contacto com as massas do corpo. Escrever, ler, questão de tacto. Mas ainda — e isto também deve ficar claro — na condição de que o tacto não se concentre, não aspire (à semelhança do tacto cartesiano) ao privilégio de uma imediatez que poria em fusão todos os sentidos e «o» sentido. Também o tacto, e antes de tudo o tacto, é local, modal, fractal.)

Repito: alguém reclama, este mundo reclama *o corpo de um sentido* que não dê a significação do corpo, e que ainda menos o reduza a ser o seu próprio signo e a essência consumada de todas as onto-teologias do signo. O inverso ou o exacto reverso — o outro bordo — da encarnação que monopolizava no

antigo mundo todas as modelagens, todos os espaçamentos do corpo. Na encarnação, o espírito *faz-se* carne. É de resto por isso que o Mistério por excelência *se auto-revela*. Este espírito pronuncia da sua carne: *hoc est enim corpus meum*, ele próprio *se articula* em toda a presença sensível. O que o Mistério revela é portanto *o corpo como mistério revelado*, o signo absoluto de si e a essência do sentido, o Deus retirado na carne, a carne subjectivada para si mesma — o que, no pleno fulgor do Mistério, dá pelo nome de «ressurreição».

Mas trata-se aqui deste corpo, ou melhor, desta multidão de corpos em que nenhum espírito se encarnou, ou que nenhum espírito engendrou.

Techné dos corpos

Não os corpos produzidos pela autoprodução do espírito e pela sua reprodução — o qual, de resto, só pode produzir um único corpo, uma única imagem visível do invisível (daí que o corpo da mulher seja, para Aristóteles, mal formado, defeituoso, e para os Cristãos, marcado de uma chaga impura). Mas um corpo dado multiplicado, multissexuado, multiformado, multizonal, com pés e sem pés, com cabeça e sem cabeça, organizado, inorgânico. Corpos assim *criados*, isto é, corpos que *vêm*, e cuja vinda espaço de cada vez *o aqui*, *o aí*. (Como escreve Elaine Scarry, em *The body in pain*, quando «o mundo, o si, a voz estão perdidos na intensidade do sofrimento

da tortura», é a «dissolução do mundo, a des-criação do mundo criado».) A «criação» é a *techné* dos corpos. O nosso mundo cria a maior parte dos corpos, cria-se enquanto mundo dos corpos (evidenciando o que sempre foi *também* a sua verdade de mundo). O nosso mundo é o mundo da «técnica», o mundo no qual o cosmos, a natureza, os deuses, o sistema completo na sua articulação íntima se expõe como «técnica»: mundo de uma *ecotecnia*. A ecotecnia funciona com aparelhos técnicos, ligando-nos a eles por todos os lados. Mas aquilo que ela *faz* são os nossos corpos, que ela põe no mundo e liga a esse sistema, os nossos corpos que ela assim cria mais visíveis, mais proliferantes, mais polimorfos, mais pressionados, mais em «massas» e em «zonas» como jamais o estiveram até agora. É na criação dos corpos que a ecotecnia tem esse *sentido* que em vão se procura em resquícios de céu ou de espírito.

Enquanto a criação ecotécnica dos corpos não for pensada sem reservas como a verdade do *nosso* mundo — e como uma verdade que *não é em nada inferior* àquela que os mitos, as religiões, os humanismos puderam representar —, não se terá começado a pensar este mundo *aqui*. A ecotecnia cria o mundo dos corpos de dois modos correlativos: às projecções de histórias lineares e de *fins* últimos substitui espaçamentos de tempo, com diferenças locais, bifurcações numerosas. A ecotecnia desconstrói o sistema dos fins, tornando-os não-sistematizáveis, não-orgânicos, e mesmo estocásticos (*excepto* quando submetida à finalidade da economia política ou do capital, que hoje

se impõe de facto a toda a ecotecnia, tomando de novo o tempo linear, homogeneizando os fins: porém, o próprio capital deve também renunciar a apresentar um fim último, Ciência ou Humanidade, e a criação dos corpos detém por sua vez uma força revolucionária...). Ao mesmo tempo, a ecotecnia liga e conecta os corpos de todas as maneiras, colocando-os em lugares de intersecção, nas interfaces, nas interações de todos os processos técnicos, não fazendo deles «objectos técnicos» (como se costuma dizer, julgando-se aliás saber o que é um «objecto técnico») mas mostrando-os como tais, nesta *arealidade* da conexão que constitui o espaço onde se retira toda a significação, transcendente ou imanente. O mundo dos corpos não tem sentido, nem transcendente nem imanente. Se se faz questão em manter estas palavras (transcendência é imanência), dir-se-ia então que uma tem lugar na outra, mas sem dialectização — que uma tem lugar *como* a outra, e que *os lugares* são este ter-lugar. Os lugares, os lugares da existência do ser, *são* doravante a exposição dos corpos, o seu desnudamento, a sua população numerosa, os seus desvios multiplicados, as suas redes intrincadas, as suas mestiçagens (mais técnicas do que étnicas). Em vez de uma dialéctica transcendente/imanente, a *arealidade* oferece a lei e o meio de uma *proximidade*, mundial e local ao mesmo tempo, e uma na outra. Estamos, em suma, na *techné* do *próximo*.

O «próximo» judaico-cristão-islâmico residia no *particular* e no *universal*, na dialectização destes dois

termos, terminando sempre no universal. Mas *aqui*, o próximo seria o que vem, o que tem lugar num aproximar-se, o que toca e o que também se afasta, localizando e deslocando o toque. Nem natural nem artificial (como aparece até agora, alternadamente), o «próximo» como *techné* seria a «criação» e a verdadeira «arte» do *nosso* mundo. De resto, estas palavras «criação» e «arte» — assim como, em primeiro lugar, o termo «próximo» — teriam que ser submetidas a uma revisão. Prefiro por isso dizer que a *techné* é a da partilha dos corpos, ou da sua comparência: os diversos modos de dar lugar aos traçados de arealidade, ao longo dos quais *nós somos expostos em conjunto*, isto é, *nem pressupostos num qualquer outro Sujeito*, *nem post-postos num qualquer fim particular e/ou universal*. Mas expostos, corpo a corpo, bordo a bordo, tocados e espaçados, *próximos por não termos mais nenhuma assunção comum, mas apenas o entre-nós dos nossos traçados partes extra partes*.

É certo que o capital também produz uma generalização que banaliza o corpo, e o próximo. Disso testemunha a obsessão com que se fotografa as multidões, as suas misérias, os seus pânicos, o número enquanto tal, ou as fixações eróticas que se infiltraram por todo o lado. A proximidade, aí, é mera banalidade da reprodução do corpo — reputado «singular» — em milhões de exemplares. (É também por isto que «o corpo» já se tornou no mais insípido, mais vulgar e em suma no mais «fora de moda» dos temas e dos termos — em coma profundo.)

Mas é preciso observar tudo isto atentamente. O horror da banalidade, da reprodução, a celebração do único, do excepcional, são dados banais do mundo que se retira sob os nossos pés, aqui mesmo. Somos todos *banalmente* avessos à «banalidade» — e a esta espécie de acréscimo de banalidade que nós atribuímos, precisamente, ao corpo... Mas pergunta-se: será que sabemos ao certo o que é o «banal»?

Existem dois registos de banalidade dos corpos: a do *modelo* (as revistas, a canonização dos corpos afuselados, aveludados) — e a do *não-importa-quem* (um corpo qualquer, disforme, arruinado, gasto). Na distância ou na dialéctica entre os dois — que a ecotecnia simultaneamente produz —, não há muita proximidade possível. Mas a banalidade *completamente banal* está talvez ainda noutra lugar, num espaço apenas entreaberto, o espaço de uma ausência de assunção comum ou de *modelo do corpo humano* (nem o manequim, nem a multidão). A experiência dos corpos, então, seria esta: o que é mais comum (banal) é *comum a cada um* como tal. O excepcional de *um* corpo é comum enquanto tal: substituível a qualquer outro *enquanto insubstituível*.

Por isso é certamente falso, ou ideológico, dizer que «as imagens banalizam». Se a televisão pode mostrar milhares de corpos sofrendores, diminuídos, carcomidos, não deixa de mostrar igualmente que é cada um, cada vez, novamente, um «cada um» que sofre.

Mas isto só é visível no espaço dos corpos, a um olhar que se dirija para os corpos — e não a um discurso da humanidade genérica e geral.

Um tal olhar distingue que cada um é apenas um exemplar substituível na multidão ininterrupta e que esse mesmo cada um é exemplar da criação que de cada vez um corpo é. E que cada um é o «próximo» do outro *de duas maneiras ao mesmo tempo*. Haveria assim uma outra «banalidade»: um espaço comum em que cada corpo é modelo para todos e é substituível em todos e por todos. Um espaço, de facto, sem «modelo» nem «reprodução»: mas será que somos capazes de pensar o *sentido* fora destas referências? Um sentido nem exemplar nem reprodutível — será que isto pode fazer «sentido»?...

Pesagem

Corpus do tacto: aflorar, roçar, premir, cravar, apertar, alisar, raspar, esfregar, acariciar, apalpar, tactear, amassar, friccionar, abraçar, estreitar, bater, beliscar, morder, sugar, molhar, segurar, largar, lambeber, abanar, olhar, escutar, cheirar, saborear, evitar, beijar, embalar, balançar, levar, pesar...

Mesmo sem síntese, tudo acaba por comunicar com a pesagem. Um corpo pesa sempre, ou deixa-se pesar, sopesar. Arealidade densa, zonas em massas. Um corpo não tem um peso: mesmo para a medicina, é um peso. Pesa, prime contra os outros corpos, junto aos outros corpos. Entre ele e ele próprio, trata-se ainda de outras pesagens, contrapesos, arcobotantes. O nosso mundo é um herdeiro do mundo da gravidade: todos os corpos pesam uns *sobre* os outros e uns

contra os outros, os corpos celestes e os corpos calosos, os corpos vítreos e os corpúsculos. Mas a mecânica gravitacional é aqui apenas corrigida num ponto: os corpos pesam ligeiramente. O que não significa que pesem pouco: pelo contrário — e pode-se mesmo dizer que um corpo, ao ser segurado no abandono do amor ou do infortúnio, na síncope ou na morte, pesa de cada vez o peso absoluto.

Mas os corpos pesam ligeiramente. Os seus pesos são a vinda das suas massas até à superfície. Incessantemente a massa vem à superfície e retira-se da superfície. A massa é a espessura, uma consistência local densa. Mas não se concentra, «no interior», em «si»: o seu «si» é o «fora» que *enquanto* seu dentro se expõe. A arealidade maciça é feita de extensão, não de concentração, feita do que é extenso, não do que fundamenta; na verdade, o seu princípio e o seu propósito não é o de pesar, mas o *de ser pesada*. Pesar faz-se sobre um único suporte e supõe a montagem de um universo; ser pesado requer o concurso de um outro corpo e a extensão de um mundo. Não se trata mais da ordem da pressuposição: trata-se da *vinda*. Os corpos vêm pesar uns contra os outros, eis o *mundo*. O imundo é o pré-suposto onde tudo seria pesado de antemão.

É assim que *Psique é extensa* e que *o ignora de todo*. Psique é aqui o nome do corpo enquanto este não é pressuposto *nem* como um substrato inferior, mergulhado numa «matéria», *nem* como um estrato superior, já dado, de um saber-de-si. Um e outro modo de pressuposição ficam em potência, onde de resto

continuam a desagregar-se e a debilitar-se, através de toda a tradição, materialismos grosseiramente idealistas, idealismos caindo eles próprios na armadilha cada vez mais apertada da origem do sentido (intencionalidade, temporalidade originária) — *enquanto que os corpos vêm, enquanto que a declinação dos seus átomos já teve lugar, já abriu lugares, exercendo as suas pesagens em toda a parte, de parte a parte em toda a abertura do mundo*. Mas decerto que não se trata de uma questão de «saber»: é uma questão de corpo, que vem na pesagem, que pega e dá a pesar. Não é a «origem do sentido» nem o «sentido da origem»: é o facto de que *sentido é sem origem*, e que *isto mesmo, o «sentido», é o ser-sem-origem e o vir-ser-extenso, o ser-criado, ou a pesagem*.

É exactamente a isto que Psique assiste enquanto extensão, é nisto que está interessada, infinitamente ectopizada, é disto que está encarregue, em cuidados, em afecto, e é assim que ela é «a forma de um corpo em acto». Só há corpos em acto, e cada corpo é Psique ou a disposição de várias psiques, singularmente modalizadas, através da extensão dos átomos e/ou do *isto*. (Note-se a dupla propriedade, a dupla comunidade dos «átomos» e do «isto»: a extensão, a pesagem. Na verdade, a pesagem é a intenção da extensão. Tudo vem a dar portanto na extensão, no seu duplo bordo intensivo/extensivo. Mas «vir a dar na extensão» não implica relacionar-se com um pré-suposto. Pelo contrário, implica suspender irrevogavelmente toda a

pressuposição: é o que consegue de facto fazer, nos dois extremos da tradição, a dupla figura dos átomos e do isto, aqui denominada *corpus*.)

O não-saber de Psique quanto à sua própria extensão — a extensão-pesagem que o *ser* é, a partir do momento em que *existe enquanto psíquico* (e que significará, afinal, «psíquico» senão «existente» = «forma de um corpo em acto»? Não há corpo em potência, nem existência em essência, e é mesmo isto, «o corpo», «a existência», e nenhuma outra coisa, nada mais e nada menos do que isto — e é por isso que toda a «psicanálise» tem o seu verdadeiro programa, ainda por vir, nessa única nota de Freud) — esse não-saber, portanto, é o *corpo mesmo* de Psique, ou melhor, é o corpo que Psique é ela própria. Esse não-saber não é um saber negativo, nem o negativo de um saber: é simplesmente a ausência do saber, a ausência dessa relação chamada «saber». Num certo léxico, poder-se-ia dizer: o saber requer um objecto, mas com o corpo só há sujeito. Mas poder-se-ia igualmente dizer que na ausência de objecto também não há sujeito: Psique não é Sujeito. O que resta é precisamente corpo, os corpos. Ou então: «*corpo*» é o *sujeito que não tem objecto*: sujeito que não é sujeito, sujeito a não ser sujeito, tal como se diz «sujeito a acessos de febre». A substância na qual toda a substancialidade (não pressuposta) consiste em tocar noutras substâncias: declinação de átomos, pesagens mútuas, e/ou redes, contágios, comunicações do «isto», outros modos de pesagem.

Pesagem: criação. Isso por onde se inicia uma criação, sem pré-suposição de criador. Sujeito anterior a qualquer sujeito, pesagem, impulso exercido, recebido, comunidade arqui-primitiva das forças, dos corpos enquanto forças, das formas dos corpos — psiques — enquanto forças que se empurram, se apoiam, se repelem, se equilibram, se destabilizam, se interpõem, se transferem, se modificam, se combinam, se conjugam. As pesagens distribuem o que é extenso, extensões e intensões. A extensão é o jogo das pesagens: *partes extra partes* (o erro de Descartes foi o de conceber o *extra* como um vazio e um indiferenciado, quando se trata precisamente do lugar da diferenciação, do lugar da «corporação», do ter-lugar da pesagem e por conseguinte da comunidade do mundo). É o tocar, o tacto anterior a qualquer sujeito, este «sopesar» que não tem lugar em nenhum «debaixo» — nem, por conseguinte, em nenhum «antes».

Um corpo não tem antes nem depois, nem fundação nem superestrutura. Toda a «potência» de dois gâmetas não é ainda nada em relação ao *acto*, não à acção da sua união, mas ao *acto* realmente, o *corpo psíquico e a psique extensa* que constituem, aqui ou aí, a vinda, o ter-lugar e a abertura singular de uma pesagem, de uma nova pesagem local no seio do mundo dos corpos. Simetricamente, nenhuma Morte/Ressurreição sucede ao *aqui-jaz deste* corpo: mas resta *este* morto, espaço que volta de novo à nossa comunidade, e que partilha a sua extensão.

Ínfimo dispêndio de alguns gramas

Os corpos não «sabem», e também não estão na «ignorância». Estão alhures, são de outros lugares, de outra parte (dos lugares, das paragens, das fronteiras, dos limites, mas também dos recantos domésticos, ou das alamedas por onde se passeia, ou das viagens por países que estranhemos: os corpos podem *vir* de todo o lado, e mesmo donde estão, *daqui* mesmo, mas jamais do não-lugar do saber). É pois desnecessário procurar-lhes uma base de saber «obscuro», «pré-conceptual», «pré-ontológico», ou «imane» e «imediato». Como já foi dito, os corpos estão, desde logo, na claridade da aurora, e tudo aí é nítido. Em nenhum momento se trata de todos esses subprodutos das «teorias do conhecimento», «sensação», «percepção», «cinestesia», todas as mutações laboriosas da «representação» e da «significação». Mas não se trata sequer de mediações imediatas, do enovelamento das «carnes» e dos «corpos próprios». O corpo criado está aí, isto é, *entre* aqui e aí, abandonado, sempre impropriamente abandonado, criado: sem razão de ser *aí*, pois *aí* não dá nenhuma razão, e sem razão de ser *este* corpo ou *esta* massa deste corpo (já que *este* não dá razão de nada, ou dá «razão» do *nada* no criado: *res*, arealidade real — *hoc est enim corpus, rei ratio*). Corpos somente postos, pesados por terem sido postos, e pesando, abrindo, abrindo-se aos seus lugares.

Corpo seria a experiência desta pesagem, que antes de mais não é própria, mas constitui um aconte-

cimento ou uma série de acontecimentos que tornam possível a apropriação do ter-lugar. E esta apropriação, assim como o ter-lugar, não é o facto de uma circunstância única e orgânica contida num destino, num desígnio, no amadurecimento de um progresso, na decisão de uma ocasião. Embora isto não invalide, de resto, a possibilidade de continuar a chamar *kairos* (ou *chance*), ou «revolução» (ou cólera, e desafio lançado ao inapropriável), aos acontecimentos de apropriação (ou de inapropriação). Um corpo não é «próprio»: é apropriante/inapropriante.

Mas a experiência da pesagem oferece-se de imediato como *corpus*, não como corpo-de-sentido-e-de-história. Ela abre ao sentido possível de um corpo através do *corpus* proliferante, do *corpus criador* deste corpo. (A criação como *corpus*: ausência de criador, logos empírico, variedade aleatória, ordenação extensível, modalização permanente, ausência de plano e de fim — *só a criação seria o fim, o que significa também que só os corpos, cada corpo, cada massa e cada intersecção, interface de corpos, cada um, cada uma e toda a sua comunidade inoperante constituiriam os fins infinitos da techné do mundo dos corpos.*)

Corpus das pesagens de uma matéria, da sua massa, da sua polpa, do seu grão, do seu abrimento, do seu molhe, da sua molécula, da sua multidão, do seu tumulto, da sua turgescência, da sua fibra, do seu suco, da sua invaginação, do seu volume, da sua ponta, da sua queda, da sua carne, da sua concreção, da sua pasta, da sua cristalinidade, da sua crispação, do seu espasmo, do seu fumo, do seu nó, do seu desenlace,

do seu tecido, da sua morada, da sua desordem, da sua ferida, da sua dor, da sua promiscuidade, do seu odor, do seu fruir, do seu gosto, do seu timbre, da sua resolução, do seu alto e baixo, direita e esquerda, da sua acidez, do seu sufocar, do seu balancear, da sua dissociação, da sua resolução, da sua razão...

Mas *experiência*, aqui, não é mais do que o *corpus* destas pesagens, destas pesagens que pesam sem serem pesadas nem medidas por nada, que não depõem em lado nenhum os seus pesos, nem se apaziguam com nenhuma medida. *Experitur*: um corpo, uma *psique*; tenta, é tentada, tocada, faz a tentativa, arrisca-se, é arriscada, é levada a vir até àquilo que ela «já» é, mas «já» na sua vinda, não pré-suposta, *existindo por essência de um modo não pressuposto*. Vai e vem de imediato — já, no mesmo instante, e leva toda uma existência — até aos bordos: nada mais nada menos que nascer e morrer, circunscrever, inscrever e excrever *ao mesmo tempo* o lugar múltiplo de um corpo. *Experitur*: isto vai, isto vem ao longo destes bordos, confins e fins sem fim delimitando outros fins, recomeços de si assim como acessos aos outros, toques dados e recebidos, pesados, sopesados, quedas, levantamentos, lábios, pleuras, vozes, visões, maneiras de ser no extremo de si e dos outros, muito antes de se pertencer a si ou a qualquer outro.

Experiência da liberdade: corpos libertos (de nada, de nenhuma caverna), entregues portanto, vindo ao mundo que eles próprios *são*, nascendo a estas pesagens, sendo apenas estas pesagens, os seus caprichos presos às suas necessidades, este ínfimo dispêndio de

alguns gramas (pesos, declinações de flagelos, balanças atômicas, deslizos tectónicos, sismógrafos, engramas, transplantes, garras) — alguns gramas, um corpo, que estremece ao ser entregue ao tacto de tantos acessos, tantas extremidades comuns e distintas de todos os corpos, estrangeiros como eles são, tão próximos, tão íntimos, tão absolutamente próximos e longínquos na não-suposição da liberdade. Já que a liberdade é a não-suposição comum desta intimidade e deste afastamento mútuos onde os corpos, as suas massas, os seus acontecimentos singulares e sempre indefinidamente multiplicáveis, têm a sua ausência de fundamento (e portanto, também, a sua rigorosa igualdade).

É à ausência de fundamento, ou seja, à «criação», que o mundo dos corpos deve a sua *techné* e a sua existência, ou melhor, *a existência enquanto techné*. Uma tal ausência implica o ínfimo dispêndio de alguns gramas que abre um lugar, que espaça uma exposição. A *exposição* não é o contrário do fundamento: é antes a sua verdade corporal. A «ausência de fundamento» não deve ser entendida como um precipício ou um abismo, mas como uma mudança tectónica local, alguns gramas de cor dispondo *aqui* o fulgor de um corpo (o mesmo é dizer, de cada vez: *algum* fulgor, pois um corpo nunca se oferece *por inteiro* — e é também isto o ser-exposto).

Dado que não se pode enlaçar a totalidade de um corpo, como o mostra o amor, e a dor, e que os corpos não são nem totalizáveis nem fundados, não pode

haver experiência *do* corpo, assim como não há experiência da liberdade. Mas a própria liberdade é a experiência, e o próprio corpo é a experiência: a exposição, o ter-lugar. É preciso portanto que corpo e liberdade tenham a mesma estrutura, ou que essa mesma estrutura os dobre e desdobre um no outro, e um através do outro. O que se assemelharia, rigorosamente, à dupla estrutura do signo-de-si e do ser-si-do-signo: à essência da encarnação.

De facto, o corpo têm a mesma estrutura que a liberdade, e reciprocamente: *mas nenhum dos dois se pressupõe, nem em si, nem no outro, enquanto razão ou enquanto expressão da estrutura.* O sentido da estrutura não consiste no reenvio de um ao outro — como o reenvio de um signo e/ou de um fundamento — mas o sentido advém precisamente do intervalo in-finito da vinda de um ao outro. Não há «corpo livre», não há «liberdade encarnada». Mas de um ao outro se abre um mundo cuja possibilidade mais própria advém do facto de que «corpo» e «liberdade» não são homogêneos nem heterogêneos um ao outro.

Não há *esquema* que prescreva a liberdade como o «sentido» do mundo dos corpos, nem *figura* que (re)apresente este «sentido» neste mundo. Assim, não há um corpo, um *organon* do mundo — assim como não poderia haver dois «mundos» (plural contraditório). É pois verdade que o mundo dos corpos é «i-mundo», pressão e chaga dos corpos que *estão* tanto na claridade do espaçamento como na implosão do buraco negro.

O ínfimo dispêndio de alguns gramas, o estremecimento do mundo criado, inscreve-se e excreve-se igualmente como um tremor de terra: a *deslocação* é também o desabar da gravidade tectónica, e a ruína dos lugares.

A imundície

O mundo dos corpos é partilhado pelo imundo. De modo idêntico. Não é uma simples respiração dialéctica do «mesmo» ao «outro», acabando por se substituir a sujidade, sublimando-a ou reciclando-a. Há neste mundo e na sua criação qualquer coisa que excede e que retorce os ciclos. (Os círculos, as esferas, as suas harmonias concêntricas: todas as formas que em geral *anulam* o espaço. Nem os nossos corpos, nem o mundo são circulares — e a lei mais séria da criação ecotécnica é a do movimento *irregular*.)

«Partes *extra partes*», ao delinear os corpos bordo a bordo, constituem tanto a extensão como a distensão, tanto a arealidade que traça como a morte purulenta. Mundo do corpo apressado, febril, fibriloso, entupido e entupindo-se com a sua própria proximidade, todos os corpos numa promiscuidade repleta de micróbios, de poluições, de soros deficientes, de gorduras excessivas, de nervos sensíveis, corpos obesos, descarnados, inchados, invadidos por parasitas, lambuzados de cremes, ardentes, luzidios, cheios de toxinas, perdendo as suas substâncias,

as suas águas, perdendo-se em gás nas náuseas de guerra ou de fome, de infecção nuclear ou de irradiação viral. A arealidade não é o fino traçado da extensão sem as impurezas da propagação, da disseminação sorrateira ou brutal. Se o mundo dos corpos, na sua criação, é a disposição em massas e a deriva arquitectónica de todos os macro/micro-cosmos, então é também o mundo de uma impregnação de todos os corpos, de uma comum exposição esponjosa em que todos os contactos são contagiosos, em que cada corpo que se espaça desagrega e debilita também todos os espaços. Na verdade, o «aberto» não é algo vazio, mas antes uma massa, o maciço dos nossos corpos. E se está aberto, é apenas para ser mais escavado, aprofundado na abertura até ao entupimento.

A boca seca ao dizer o que é preciso dizer, mas é preciso que ela seque: o corpo espaçoso é igualmente modulado de prazer e de cancro. Aréola do seio.

A abertura é também soltura, os corpos soltam-se, relaxam, os traços retiram-se, a cor sorve-se ou cospe-se a si própria. Os contactos estão infectados, os lugares são também espasmos, fricções, perfurações de vírus e de bactérias, de vibrões, de corpos imunitários, imuno-depressores, numa retícula indefinida de corpos-sequências, de corpos-mensagens dissolventes, coagulantes, contaminantes, replicantes, clonantes, cortantes, irradiantes, mordentes, todo o *corpus* químico, arqui-químico, a superpopulação de psiques ácidas, iónicas, excitadas pelos sinais cegos de um mundo dos corpos onde os corpos decompõem

igualmente o mundo. Igualmente: des-locação, des-localização.

Um corpo é para si mesmo, também, a sua devoração, a sua degradação, e até ao pus fedorento, ou até à paralisia. A existência não comporta apenas o excremento (como tal, elemento cíclico): mas um corpo é também e *faz* a sua própria excreção. Um corpo espaça-se, um corpo expele-se, de igual modo. *Excreve-se como corpo*: espaçado, é um corpo morto, expelido, é um corpo imundo. O corpo morto delimita o imundo e retorna para o mundo. Mas o corpo que se expele insere o imundo em pleno mundo. E o nosso mundo faz as duas coisas: dupla suspensão do sentido.

As aberturas do sangue são igualmente as do sentido. *Hoc est enim*: aqui *tem lugar* a própria identidade do mundo, a identidade absoluta do que não faz corpo-de-sentido, do que se desdobra como o *corpus* «sangue»/«sentido»/«sem»/«100» (= o infinito do *corpus*)⁽⁴⁾. Tensões, pressões, débitos, coágulos, trombozes, aneurismas, anemias, hemólises, hemorragias, diarreias, drogas, delírios, invasões capilares, infiltrações, transfusões, nódoas, latrinas, poços, esgotos, espumas, bairros de lata, megalópolis, chapas, secagens, desertos, crostas, tracomas, esgotamentos de solos, massacres, guerras civis, deportações, feridas, trapos, seringas, sujidades, cruces vermelhas,

(4) Toda esta sequência, em francês, é composta de termos homófonos — à excepção do segundo, «sentido» (*sens*): «sangue» (*sang*), «sem» (*sans*), «100» (*cent*) (N.d.T.).

crescentes vermelhas, sangues vermelhos, sangues negros, sangues coalhados, sangues electrolisados, transfusos, infusos, recusados, salpicados, embebidos, empantanados, plastificados, cimentados, vitrificados, classificados, enumerados, contas sanguíneas, bancos de sangue, bancos de sentido, bancos de sem, tráficos, redes, derrames, escoamentos, poças.

Os corpos do nosso mundo não são nem saudáveis, nem doentes. Os corpos ecotécnicos são um outro género de criaturas, pressionadas por todos os lados, por todas as massas nelas próprias, através delas e entre elas, ligadas, ecografadas, radiografadas, umas através das outras, comunicando as suas ressonâncias nucleares, controlando os seus défices, ajustando-se às suas falhas, aparelhando as suas deficiências, as suas trissomias, os seus músculos flácidos, as suas sinapses arruinadas, unidas por todos os lados, coladas, misturadas, infiltradas por milhões de corpos dos quais nem um se mantém em equilíbrio sobre *um* corpo, pois todos deslizam, abertos, espalhados, transplantados, permutados. Não mais um *estado* são, nem uma *estase* doente: um vaivém, uma palitação irregular ou contínua de um bordo ao outro das peles, das chagas, das enzimas de síntese, das imagens de síntese. Não há uma só psique íntegra, fechada num espaço ocupado ou num vazio.

A *extensão* de Psique é esta exsudação, e esta agitação íntimas do *corpus* do mundo. Será possível

que não as compreendamos ou ressintamos como imundas? Parece que o nosso mundo, por pouco que ele tenha compreendido que acabou o tempo de se julgar um Cosmos ou um Espírito que sobre-dimensiona a Natureza, parece que é constrangido a tocar em si a abjecção do imundo. E não é apenas o efeito ambivalente de todos os narcisismos. *De facto*, desde que o mundo *é mundo*, produz-se (*ex-pele-se*) também como imundície. O mundo *deve* rejeitar-se i-mundo, *porque a sua criação sem criador não se pode conter a si própria*. Um criador contém, retém a sua criação, e com ela se relaciona. Mas a criação do mundo dos corpos não retorna a nada nem cabe a ninguém. *Mundo* quer dizer *espaçamento dos corpos* (o que, por sua vez, não é mais do que a in-finita impossibilidade de homogeneizar o mundo consigo mesmo, e o sentido com o sangue). As aberturas do sangue e as do sentido são as mesmas — *hoc est enim...* —, e esta identidade é feita apenas da absoluta rejeição-de-si que *é* o mundo dos corpos. O sujeito da sua criação é esta rejeição. A figura da ecotecnia, propagando em todos os sentidos o pululamento mundial e o contágio imundo, é precisamente a figura desta identidade — e afinal sem dúvida esta mesma identidade.

Um corpo *ex-pele-se*: como *corpus*, espaço espasmódico, distendido, rejeição-de-sujeito, «imundo», se se quiser manter esta palavra. Mas é assim que o mundo tem lugar.

Num certo sentido, a criação do mundo dos corpos é o próprio impossível. E num certo sentido, num lance repetido de sentido e de sangue, é o impossível que tem lugar. Que o sentido e o sangue não tenham esquema comum — a não ser o «sem» e o infinito do «100» —, que a criação seja um incontível afastamento, uma catástrofe fractal arquitectónica, que a vinda ao mundo seja uma irrepressível rejeição, eis o que quer dizer corpo, e eis o que doravante quer dizer *sentido*. O sentido do mundo dos corpos é o sem-limites, o sem-reservas, o extremo seguro do *extra partes*. Num certo sentido é isto o sentido, *num* sentido sempre renovado, sempre espaçado, *num* sentido e *num* outro, *num corpus* de sentido e portanto em todos os sentidos — mas sem totalização possível. O sentido absoluto do mundo dos corpos, as suas *próprias* mundialidade e corporeidade: a excreção do sentido, o sentido excrito.

Este pensamento dá para enlouquecer. Este pensamento, se é que se trata de um pensamento, ou o pensamento que trata de pensar *isto* — e nada mais. Este pensamento: hoc est *enim*, eis, o mundo é a sua própria rejeição, o rebento do mundo é o mundo. Tal é o mundo dos corpos: há nele esta desarticulação, esta inarticulação do *corpus*. A enunciação de toda a *extensão do sentido*. Uma enunciação inarticulante: *não mais a significação, mas um corpo-«falante» que não faz «sentido», um «falar»-corpo que não se organiza*. Enfim, o sentido material — isto é, uma loucura de facto, a iminência de

uma intolerável convulsão no pensamento. Não se pode pensar por menos: é isto ou nada. Mas pensar isto, é ainda nada.

(O que poderá querer dizer: *rir*. Não decerto ironizar, nem troçar, mas rir: o corpo sacudido por um pensamento que não é possível.)

Trabalho, capital

Onde estão os corpos, antes de tudo? Os corpos estão antes de tudo no trabalho. Os corpos estão antes de tudo a penar no trabalho. Os corpos estão antes de tudo em deslocação para o trabalho, no retorno do trabalho, à espera do descanso, a pegá-lo e a rapidamente despegá-lo, e estão a trabalhar, a incorporar-se na mercadoria, eles próprios uma mercadoria, força de trabalho, capital não acumulável, vendável, esgotável no mercado do capital acumulado, acumulador. A *techné* criadora cria os corpos de fábrica, de oficina, de estaleiro, de escritório, partes extra partes que em figuras e movimentos compõem com todo o sistema, peças, alavancas, engates, encaixes, roscagens, capsulagens, fresagens, desengates, cinzelamentos, sistemas comandados, comandos sistémicos, armazenagens, manutenções, descargas, destroços, controlos, transportes, pneumáticos, óleos, díodos, cardans, forquilhas, bielas, circuitos, disquetes, faxes, marcadores, altas temperaturas, pulverizações, perfurações, instalações de cabos, canalizações,

corpos canalizados somente para a sua força amodada, somente para a mais-valia de capital que se reúne e se concentra *ali*.

Não se julgue que este é um discurso arcaico.

Capital quer dizer: corpo negociado, transportado, deslocado, recolocado, substituído, colocado num posto e numa postura, até à usura, até ao desemprego, até à fome, corpo bengali dobrado sobre um motor em Tóquio, corpo turco numa vala de Berlim, corpo negro carregando encomendas brancas em Suresnes ou em São Francisco. Assim, capital quer também dizer: sistema de hiper-significação dos corpos. Nada é mais significante/significado do que a classe, e a pena, e a luta de classes. Nada escapa menos à semiologia do que os esforços sofridos pelas forças, a torção dos músculos, dos ossos, dos nervos. Olhem para as mãos, os calos, as crostas, olhem para os pulmões, as colunas vertebrais. Corpos sujos assalariados, sujidade e salário como um anel cerrado de significação. Tudo o resto é literatura.

Fim da filosofia, e sobretudo de toda a filosofia do corpo, assim como de toda a filosofia do trabalho. E em vez disto, a libertação dos corpos, a reabertura do espaço que o capital concentra e reinveste num tempo cada vez mais apertado, mais agudo, mais estridente. Corpo *made in time*. A criação, essa, é eterna: a eternidade é a extensão, o mar misturando-se com o sol, o espaçamento como resistência e revolta dos corpos criados.

Outra citação

«No crepúsculo de um dia em que a chuva de outono se enfurece (presságio de tufão, decerto), como que enfeitiçado por um chamamento vindo das profundezas da montanha, no comboio sobre a linha Chuô, o outro eu, ritmando com a perna, carregando no travão, abanando a carruagem.

Pequenas sombras enegrecidas! Há pouco mais de dez horas, o panfleto “Para que viva a mina de Yûbari” distribuído à saída do metro, oscilações dos corpos de dois mineiros (senhores mineiros), dos dois lados da saída, (é isso!), os seus dois corpos ficaram no fundo dos olhos, (o tempo) pondo-se a escoar.

Enfeitiçado pelo chamamento vindo das profundezas da montanha, violenta chuva outonal.

Desde a linha de separação das águas do fundo, a colina Daibosatsu (Grande Bodhisattva) chamou. À chuva, ao mesmo tempo que andava e imaginava a forma da montanha que não existe neste mundo, *a chuva* bateu como calhaus na capucha, eu tornava-me na forma da montanha que não existe.

A *forma* desta montanha, a chuva que bate na capucha (blusão ligeiro). Dois calhaus postos no saco. Tudo isto ao mesmo tempo, desci até à estação Ishigamimae (a estação Perante-o-deus-das-pedras), caminhei (atraído pelo barulho da água), atingi o ponto médio, ponte luminosa?» (Gôzô Yoshimasu).

Um corpo é o in-finito de um pensamento

Um corpo não pára de se pensar, de se pesar — na condição precisa de que o que está por *se* pensar — este «se», *hoc* «ipse», *hoc meum* — não está à «sua» disposição, só está disponível enquanto disposto em toda uma arealidade que nunca volta a *si* sem *se* distanciar (não se distanciando «de si», uma vez que «si» não está dado em lado nenhum, mas seria necessário dizer: «distanciando-si-em-si»). Assim, um corpo não pára de *se*: matéria, massa, polpa, grão, fenda, molhe, molécula, turba, turgescência, fibra, suco, invaginação, volume, queda, carne, cimento, pasta, cristal, crispação, desenlace, tecido, demora, desordem, odor, sabor, ressonância, resolução, razão.

Ele ignora-o de todo, não sabe que ele próprio *se*, nem o que ele *se*. Mas não há aqui a menor carência, pois os corpos não pertencem ao domínio em que o «saber» é o elemento determinante (e tão-pouco o «não-saber», nem sob a forma de mistério, nem sob a forma de uma imediata e imanente ciência infusa do corpo, um desses delicados «sentir-se» tal como é exposto pelas «filosofias da vida»). Experiência não é saber, nem não-saber. Experiência é travessia, transbordo, transporte incessante de um bordo ao outro acompanhando o traçado que desdobra e limita uma arealidade.

Tão-pouco o pensar pertence à ordem do saber. O pensamento é *o ser* enquanto pesa sobre os seus bordos, *o ser* apoiado, dobrado sobre as suas

extremidades, dobra e folga da extensão. Cada pensamento é um corpo. (Eis a razão pela qual todo o sistema de pensamento se desagrega por fim em si mesmo, sobrando apenas o *corpus* dos pensamentos.)

Cada pensamento *é* (ou então: em cada pensamento *o ser é* — é aqui que Parménides enuncia «*é a mesma coisa ser e pensamento*»; considerem agora que *este* pensamento de Parménides *é* a mesma coisa que *o ser*, absolutamente, e que não «*pensa*» portanto em nada senão no ser-aí do ser, ou seja, que ele *é o mesmo* que este *aí*, que ele *é a pesagem* do ser enquanto este *aí* — e considerem ainda que esse pensamento *é este lugar* do ser ou *este lugar* de ser, e então compreender-se-á que um pensamento é um corpo, uma *locação* de ser, ou seja, e uma vez mais, uma existência). Um pensamento *não diz* «*hoc est*», mas *é* «*hoc est*», posição sem pressuposição, exposição. *Hoc est* não é, por sua vez, qualquer coisa, mas *é muito precisamente a inarticulação ontológica pensamento/corpo*. «Isto, tudo isto, cada isto, nada mais do que isto é — o sentido.» *Hoc est: hoquet*⁽⁵⁾.

Corpo, o pensamento é o ser que se mostra, o ser-seu-próprio-deíctico e o ser-índice-do-seu-próprio. «*Hoc est*» enunciado pelo ser, eis o que é pensar. Mas como é que o ser enuncia? O ser não fala, o ser não se difunde no incorpóreo da significação. O ser está *aí*,

⁽⁵⁾ Preferimos não traduzir «*hoquet*» (solução, embate, choque), que é uma palavra homófona da expressão *hoc est* (se pronunciada à francesa) (N.d.T.).

o ser-lugar de um «aí», um corpo. O problema do pensamento (se se quiser chamar «problema») é como o corpo enuncia.

(Claro, o corpo também enuncia na linguagem: boca, língua, músculos, vibrações, frequências, ou mãos, teclados, grafos, traços, e todas as mensagens são longas cadeias de garras e enxertos materiais. Mas trata-se precisamente daquilo que, na linguagem, não diz mais respeito à mensagem, mas à sua excrição.)

O corpo enuncia — ele não é silencioso nem mudo, pois o silêncio e a mudez são categorias da linguagem. O corpo enuncia fora da linguagem (e é o que da linguagem se excreve). O corpo enuncia de tal maneira que, estranho a todo o intervalo e a todo o desvio do signo, *anuncia* absolutamente tudo (anuncia-se absolutamente), e o seu anúncio constitui um obstáculo para si próprio, absolutamente. *O corpo enuncia, e enuncia-se, impedindo-se como enuncia* (e como enunciação). Sentido da rejeição-de-sentido.

Sopesem pois uma palavra ainda não dita, que não se escapou da boca, que está junto à laringe, à língua, entre os dentes (que a fariam ressoar, nesse mesmo instante, se chegasse a ser dita — mas o seu «ainda lá» é sem futuro, a palavra estará sempre *ainda lá*).

Palavra pronunciada não dita, anunciada não pronunciada, denunciada, posta, escorregadia como a saliva, ela própria uma saliva, ínfimo corrimento, exsudação, entranha. Palavra engolida não dita, sem

ser engolida de novo, nem retomada, mas engolida no instante furtivo em que é dita, engolida no antegosto de uma saliva, apenas espumosa, apenas viscosa, dissolução distinta, impregnação sem imanência de uma saborosa insipidez engolida, diluída no limiar de ser dita. Apesar da etimologia, este sabor não é saber, nem esta voz é linguagem, nem vocábulo, nem vocalizo, nem vogal. Semelhante, pois, ao silencioso diálogo da alma consigo própria, mas nem diálogo nem monólogo: somente extensão da alma, esquema sem significação, área, medida, escansão, ritmo. O ser enquanto ritmo dos corpos — os corpos enquanto ritmo do ser. O pensamento-em-corpo é rítmico, espaçamento, batimento, dando o *tempo* da dança, o *passo* do mundo.

Rock: sob esta cadência de *corpos*, acontece que o nosso mundo desdobrou uma mundialidade rítmica, do *jazz* ao *rap* e para além, um aperto, uma multiplicação, um congestionamento, uma popularidade de posturas, uma pele electrónica modulada, amassada, podendo ser designada por *ruído*, já que se trata antes de mais de um ruído de fundo que cresce, quando as formas já não subsistem nem fazem mais sentido (social, comum, sentimental, metafísico) — e quando, pelo contrário, as *estéticas* estão por refazer junto dos corpos de *sentidos* nus, privados de referências, desorientados, desocidentalizados, e quando as *artes* estão por refazer, de parte a parte, como a *techné* da criação dos corpos. Sim, um ruído: é como o reverso de um pensamento, mas é também como o que ronca nas dobras dos corpos.

Corpus: córtex

Pensamento do corpo: o pensamento que o próprio corpo é, e o pensamento que queremos pensar acerca do corpo. Este corpo, aqui, o meu, o vosso, que procura pensar o corpo, onde o corpo procura pensar-se, só o pode fazer com rigor (renunciando a significar o corpo) se ele próprio se deixar reconduzir a este corpo que ele é enquanto pensante, à sua própria matéria pensante, lá mesmo onde se dá o dispêndio, na *res extensa* do *cogito*.

Aqui é o ponto duro desta coisa — esta dureza absoluta que fere o pensamento a partir do momento em que seriamente pensa (e pensa *nisso*) —, desta coisa dita «o pensamento», o nódulo ou a sinapse, o ácido ou a enzima, o gene ou o vírus, um corpúsculo do córtex, um ritmo ainda, um salto, um abalo — e a sua pesagem.

Um grama de pensamento: pesagem mínima, peso de uma pequena pedra, chamada «escrúpulo», peso de quase nada que embarça e nos faz perguntar porque é que não há nada, mas algumas coisas, alguns corpos, porquê esta criação e tudo o que ela enuncia e não é enunciado. Um grama de pensamento: rasto deste calhau, deste cálculo, gravura, incisão minúscula, entalhe, golpe, ponto duro desta ponta, punção, o corpo mesmo do golpe, corpo encetado, corpo partilhado por ser este corpo que ele é, corpo do existir (verbo transitivo). O córtex não é um órgão: é este *corpus* de pontos, de pontas, de rastos, gravuras, estrias, linhas, dobras, traços, incisões, cisões,

decisões, letras, algarismos, figuras, escritas impressivas, umas nas outras, desligadas umas das outras, lisas e estriadas, planas e granuladas. *Corpus* dos grãos do pensamento em corpo — nem «corpo pensante», nem «corpo falante» —, granito do córtex, debulhar da experiência.

Pensamento que se subtrai ao pensar. Tocar este grama, esta série, esta extensão. O pensamento toca-se, sem ser si, sem voltar a si. *Aqui* (mas onde é aqui? aqui não é localizável, é a localização tendo lugar, o ser vindo aos corpos), aqui, portanto, não se trata de realçar uma «matéria» intacta: não se opõe a imanência à transcendência. De um modo geral, não se opõe, os corpos não opõem nem se opõem. São postos, depostos, pesados. Não há matéria intacta — caso contrário nada haveria. Mas existe o tacto, a posição e a deposição, o ritmo da ida e vinda dos corpos ao mundo. O tacto desligado, repartido por ele próprio.

Corpo fruído

O corpo frui por ser tocado. Frui por ser premido, pesado, pensado pelos outros corpos, e por ser aquilo que prime, e pesa, e pensa os outros corpos. Os corpos fruem e são fruídos pelos corpos. *Corpos*, isto é, aréolas que se retiram, *partes extra partes*, da totalidade indivisa que não existe. Corpo passível de ser fruído porque retirado, constituindo uma extensão à parte e assim oferecido ao tocar. O tocar provoca

alegria e dor — mas nada tem que ver com a angústia (a angústia não aceita o *passo* do tocar, a distância do outro bordo: é toda habitada por mistérios e fantasmas).

Alegria e dor são os opostos que não se opõem. Um corpo é fruído *também* na dor (e isto é completamente diferente daquilo a que se chama masoquismo). Aqui um corpo fica extenso, exposto — sim, até à insuportável rejeição. Esta impartilhável partilha do fruir torce e faz enlouquecer o pensamento. (O pensamento louco grita ou ri: e tudo fica por dizer de um grito que não é patético, e de um riso sem ironia.)

O corpo fruído estende-se em todos os sentidos, fazendo sentido de todos ao mesmo tempo e de nenhum. O corpo fruído é como o puro signo-de-si, só que não é signo nem si. O próprio fruir é *corpus* de zonas, de massas, espessuras extensas, aréolas oferecidas, tacto desdobrado em todos os seus sentidos que não comunicam entre si (os sentidos *não se tocam*, não existe um «sentido comum», nem um sentir «em si»: Aristóteles sabia-o, quando afirma que cada sentido sente e sente-se a sentir, cada um por si e sem controlo geral, cada um isolado como vista, ouvido, gosto, odor, tacto, cada um fruindo e sabendo que frui no intervalo absoluto da sua fruição; toda a teoria das artes se gera a partir daqui).

O corpo fruído frui de si enquanto este *si* é fruído (enquanto fruir/ser fruído, tocar/ser tocado, espaçar/ser espaçado *constituem aqui a essência do ser*). Si que se estende de parte a parte na vinda, na ida e vinda ao mundo.

Isto não quer dizer que o corpo venha antes do sentido, como a sua pré-história obscura ou a sua atestação pré-ontológica. Não: o corpo dá-lhe lugar, absolutamente. Nem anterior nem posterior, o lugar do corpo é o ter-lugar do sentido, em absoluto. O absoluto é o separado, o posto à parte, o extenso, o partilhado. (Poder-se-ia dizer o sentido *finito*, na condição de se pensar que *findar é fruir*.)

Corpus

Não há «o» corpo, não há «o» tocar, não há «a» *res extensa*. Há o facto de que há: criação do mundo, *techné* dos corpos, pesagem sem limites do sentido, *corpus* topográfico, geografia das ectopias multiplicadas — e não u-topia.

Não há lugar fora dos lugares para o sentido. O sentido só está «ausente» estando aqui — *hoc est enim* —, e não algures ou em lado nenhum. A *ausência-aqui*, eis o corpo, a extensão de psique. Não há lugar antes da nascença, nem depois da morte. Não há antes/depois: o tempo é o espaçamento. O tempo é o surgir e o ausentar-se, a ida e vinda à presença — e não a geração, a transmissão, a perpetuação. Os «pais» e as «mães» são outros corpos, não o lugar de um Outro (como acontece na nevrose, que é apenas um acidente muito provisório, mesmo se necessário, da nossa história, uma dificuldade em entrar neste tempo do mundo dos corpos). Não há

lugar para um Outro dos lugares, nenhum buraco, nem origem, nem mistério falo-medúsico.

Não há lugar para a Morte. Mas os lugares são corpos mortos: os seus espaços, os seus túmulos, as suas massas estendidas, e os nossos corpos indo e vindo entre eles, entre nós.

O intervalo entre os corpos não deixa nada em reserva, nada senão a extensão que é a própria *res*, a realidade real segundo a qual acontece que os corpos estão entre si expostos. O intervalo entre os corpos é o seu ter-lugar em imagens. As imagens não são aparências, ainda menos fantasmas ou alucinações. São o modo como os corpos se oferecem entre si, são a vinda ao mundo, ao bordo, à glória do limite e do fulgor. Um corpo é uma imagem oferecida a outros corpos, todo um *corpus* de imagens lançadas de corpo em corpo, cores, sombras locais, fragmentos, grãos, aréolas, lúnulas, unhas, pêlos, tendões, crânios, costelas, pélvis, ventres, meatos, espumas, lágrimas, dentes, babas, fendas, blocos, línguas, suores, líquidos, veias, penas e alegrias, e eu, e tu.

Citações

David Grossman, *Voir ci-dessous: amour*, traduzido do hebreu por Judith Misrahi e Ami Barak, Paris, Seuil, 1991.

Gôzô Yoshimasu, *Osiris, dieu de pierre*, traduzido do japonês por Makiko Ueda e Claude Mouchard, *Poésie* n.º 56, Paris, Belin, 1991.

Uma pequena parte de *Corpus*, numa versão muito diferente, constituiu primeiramente o texto de uma conferência proferida no colóquio «Bodies, Technologies» da *International Association for Comparative Literature*, University of California at Irvine, em Abril de 1990. Este texto, na tradução de Claudine Sartillot, Avital Ronell e Brian Holmes, foi publicado em inglês nas actas do colóquio. E retomado, por outro lado, in J.-L. Nancy, *The birth to presence*, Stanford University Press, 1992.

ÍNDICE

Corpus.....	5
Estranhos corpos estrangeiros	8
A escrever o corpo	10
Sem pés nem cabeça	13
A escrever ao corpo	18
Psyche ist ausgedehnt	22
Ego	25
Alter	29
Expele	33
Pensamento	36
Vem o mundo dos corpos	39
Arealidade	42
Mistério?	43
Justa claridade	46
Citação	49
Corpus: outra partida	50
Entradas	55
Corpo glorioso	60
Encarnação	63
Corpo significante	66
Buraco negro	71
Uma chaga	74
Corpus, anatomia	79
O que, de uma escrita, não é para ler	82
Techné dos corpos	86
Pesagem	91
Ínfimo dispêndio de alguns gramas	96
A imundície	101
Trabalho, capital	107

Outra citação	109
Um corpo é o in-finito de um pensamento	110
Corpus: córtex	114
Corpo fruído	115
Corpus	117

Obras já publicadas

- O declínio da mentira, *Oscar Wilde*
- A rosa é sem porquê, *Angelus Silesius*
- Obscenidade e reflexão, *Henry Miller*
- Inverno de 45, *Michel Deutsch*
- Guerra virtual, guerra real (reflexão sobre o conflito no Golfo), *Mario Perniola, Felix Guattari, Jean Baudrillard e outros*
- O que é um autor?, *Michel Foucault*
- Sobre a leitura, *Marcel Proust*
- Manual de Epicteto (máximas, diatribes e aforismos), *Epicteto*
- O olho e o espírito, *Merleau-Ponty*
- A improbabilidade da comunicação, *Niklas Luhmann*
- A literatura como provocação, *Hans Robert Jauss*
- A função da poesia, *Jerónimo Savonarola*
- Perspectivismo e modernidade, *António Marques*
- A escrita do livro, *Maria Augusta Babo*
- Três ensaios, *Montaigne*
- O pintor da vida moderna, *Charles Baudelaire*
- Ética, medicina e técnica, *Hans Jonas*
- A revolução electrónica, *William Burroughs*
- Dança temporariamente contemporânea, *António Pinto Ribeiro*
- Língua de tradição e língua técnica, *Martin Heidegger*
- Da retórica, *Friedrich Nietzsche*
- Discurso sobre a estética — poesia e pensamento abstracto, *Paul Valéry*
- O mistério de Ariana, *Gilles Deleuze*
- A desumanização da arte, *José Ortega y Gasset*
- A vida como acaso, *José Jiménez*
- A ordem dos livros, *Roger Chartier*
- De um tom apocalíptico adoptado há pouco em Filosofia, *Jacques Derrida*
- Um não sei quê, *Benito Feijóo*
- A ilusão amorosa na ficção de José Régio, *Eunice Cabral*
- Traços — ensaios de crítica da cultura, *José A. Bragança de Miranda*
- A literatura e o mal, *Georges Bataille*
- Procurar uma frase, *Pierre Alferi*

