



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

Cuerpo-s como identidad desde la óptica de Jean-Luc Nancy

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Erika Janiz Morales Velázquez

Asesor:
Dr. Miguel Ángel Sobrino Ordóñez

Coasesor:
Dr. Óscar Juárez Zaragoza



Toluca, Estado de México
Septiembre, 2026

Índice

Introducción	1
Capítulo I. El mundo de los cuerpos y no del cuerpo	7
1.1. La ajenidad en «sí mismo» desde la obra <i>El intruso</i> de Jean-Luc Nancy	7
1.2. El problema de tocar el cuerpo con la escritura	15
1.3. <i>Corpus ego</i> y su relación con la <i>téchne</i>	20
1.3.1. El capitalismo y el mundo de la ecotecnia	25
1.4. <i>DEL ALMA</i> : Aristóteles y Descartes	27
1.5. <i>Alguien</i>	32
1.6. El otro como ajeno, el otro como propio	38
1.7. La escucha: un modo de presencia en los cuerpos	45
1.8. El lenguaje: un modo de exposición singular plural de los cuerpos	52
Capítulo II. <i>Hoc est enim corpus meum</i>: el cuerpo ausente de Dios como la idea universal sobre los cuerpos	61
2.1. Dios: una imagen que se modifica y se modaliza	61
2.2. El abandono de Dios: un destino trágico justificado por la divinidad	74
Conclusiones	93
Referencias	100

Introducción

“El cuerpo: así es como lo hemos inventado. ¿Quién más en el mundo lo conoce?”

(Nancy J.-L., *Corpus*)

Para entender el pensamiento nancyano, es importante situarnos entre la modernidad y contemporaneidad filosófica. Siguiendo el punto de unión que elabora Derrida sobre el *tacto*; en esta investigación se reconoce que el cuerpo no es ajeno en pensadores como Maine de Biran, Merleau-Ponty y Husserl; cada uno en direcciones similares y opuestas que diseccionan al cuerpo, lo cual hace que Jean-Luc Nancy rompa con esa estructura ontológica. Desde la óptica derridiana, el pensamiento nancyano posee una relación indirecta (casi fantasmal) con el pensamiento de Merleau-Ponty, ya que además de citarlo mínimamente, se distancia de su discurso de la carne. Mientras que Merleau-Ponty no se interesa mucho por el tacto metafórico extraído de lo visual —cuestión que sí es de interés para el filósofo de Burdeos—, sino por lo sintiente, descrito por Derrida como un toque que comienza desde la experiencia de las manos hasta expandirse al cuerpo; en términos simples: la mano como el medio para conocer al otro cuerpo o al otro hombre¹. Del mismo modo, Husserl está familiarizado con el *tacto* desde su frase «mi mano» (*zum Beispiel*) y «el dedo» (*etwa*), los cuales utiliza para explicar uno de sus rasgos más característicos de su pensamiento sobre el cuerpo propio (*Leib*), el cual deviene de la exploración táctil de la mano. De ahí se sigue con el movimiento de la misma, desencadenando aspectos como la voluntad, espontaneidad y libertad de un ego que se autoafecta de manera inminente por el movimiento propio del cuerpo propio (*Leib*)².

Es por esta razón que el pensamiento husserliano y merleau-pontyano resulta para Derrida limitado y ambiguo por tres factores. El primero: la mano como órgano indiferente al órgano táctil. El segundo: la mano como el ejemplo ideal que caracteriza al humano como

¹Jacques Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011), 266-267. Es importante tener en cuenta que la afirmación de Derrida precede de su limitada lectura de Nancy, cuestión que él mismo advierte en su obra.

² Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 233-234-235-270-271.

el centro de la jerarquía ontológica que le permite conocer, alcanzar, comprender, saber y analizar. El tercer factor señala que el ejemplo de la mano es más una metonimia de tal o cual otro lugar, táctil o no táctil del cuerpo, donde no se detiene en un tocar-se del tocante o tocado; por ejemplo, dar la mano³.

En cuanto a Biran, su idea de tacto (*tact*) se inclina por un sentimiento y un movimiento causados por el ejercicio de cada uno de nuestros sentidos. Maine de Biran no contradice a quienes comparan las diversas expresiones de nuestros sentidos con el tacto, porque para él todas nuestras sensaciones son una especie de tacto. Esta afirmación es válida para Derrida únicamente si se atiende la función sensitiva y pasiva; pero cuando solo se considera el movimiento, ningún órgano soporta el paralelo, solamente en función a su propio movimiento, logran entenderse con el tacto⁴.

Haciendo un salto de tiempo a lo contemporáneo, es posible seguir directamente la lectura que Jean-Luc Nancy hace sobre Nietzsche —expuesta en el apartado titulado *Una experiencia en el corazón* de su obra *La declosión*— sin la intención de profundizar en el pensamiento del filósofo alemán, respetando la interpretación del filósofo de Burdeos. Para él, el nihilismo nietzscheano es la experiencia que rompe con la presencia divina, el valor de Dios y el sentido de la salvación como la solución en el mundo; eliminando todo valor sobre el cielo, lo que deja al mundo intacto y tocado por la herida y la gracia de forma simultánea. Aquí entra lo que Nietzsche llama «redentor». Le da el nombre de Cristo, y así hace del Anticristo el signo de la salud, debido a que el filósofo alemán como anticristo es aquel que invierte el cristianismo para darle paso al surgimiento de lo que nombra «redentor». El «redentor» no obliga a creer en doctrinas o en algún dios; suprime la idea de pecado porque no hace de la existencia una falta. Al contrario, la existencia consiste en hacer del mundo la experiencia⁵.

³ Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 233.

⁴ Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 209-210.

⁵ Jean-Luc Nancy, *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*, trad. Guadalupe Lucero (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008), 131-133-134-135.

Bajo esta premisa sobre el «hacer mundo» se sitúa Jean-Luc Nancy, un filósofo contemporáneo de origen francés cuyo pensamiento se centra en el análisis del cuerpo. Su obra se construye como una resistencia al monoteísmo, al ateísmo y a la biología, las cuales residen del pensamiento griego (metafísica aristotélica) y del cristianismo. Esta crítica a la percepción biológica en los griegos es compartida con Judith Butler, quien cuestiona la disparidad de poder entre géneros y la exclusión tanto de lo femenino como de aquello que escapa de lo binario; sin embargo, Nancy se desplaza al terreno de lo corporal y no a la idea de sexo, género o la carne. Este pensador carece de discípulos y de pensadores que critiquen directamente su pensamiento a excepción de Jacques Derrida, quien fue una de sus mayores influencias para la filosofía nancyana. Más allá de eso, todo análisis nancyano se ha limitado a interpretaciones académicas o resúmenes de algunas obras, dándole a menudo el trato de un pensador secundario o referencial⁶.

La presente investigación propone romper con dicha limitación, recuperando gran parte de su fenomenología del cuerpo desde su ensayo más personal *El intruso* hasta su obra más reconocida *Corpus*. A partir de estas obras emana la necesidad de plantear las siguientes interrogantes que guiarán este análisis: ¿qué es y cómo funciona la intrusividad en la experiencia corpórea? ¿Qué es el *tocar-se* para Nancy? ¿Dios es un cuerpo?, ¿el Cristo que conocemos en el arte es real?, ¿cómo influye lo divino en los cuerpos?, ¿por qué lo divino justifica el sufrimiento? Pero principalmente, ¿qué entiende Jean-Luc Nancy por cuerpo?, ¿y cómo se puede sostener el cuerpo como identidad frente a la reducción

⁶Algunas de las investigaciones académicas que hacen referencia a la obra de Jean-Luc Nancy desde un enfoque filosófico son, por ejemplo, la tesis doctoral de Juvenal Vargas Muñoz, *La destrucción de la ontología clásica en la obra de Heidegger y Merleau-Ponty* (2018). En este trabajo, el autor retoma *La escucha* para explicar que el concepto de «remisión» en Heidegger no solo es retomado por Merleau-Ponty, sino también en repetidas ocasiones por Nancy. Por su parte, investigadoras como María Luisa Bacarlett Pérez y Ángeles María del Rosario Pérez Bernal han abordado su pensamiento en artículos como *Comunidad imposible. Utopías y paradojas del ser en común* (2012) y *De la crisis de la comunidad a la comunidad* (2013). En ambos textos se recurre a la obra *La comunidad desobrada* —incluso en su idioma original—, para analizar conceptos clave como «identidad» y «comunidad». Asimismo, existen tesis de licenciatura y doctorado que examinan su filosofía desde un enfoque literario a partir de la noción de cuerpo, tal como se logra apreciar en *Cuerpo y representación en El lugar sin límites de José Donoso* (2022), de María José Aguilera Cárdenas, y *El sentido del mundo a partir del cuerpo-escritura en los personajes de Agua viva y Aprendizaje o el libro de los placeres de Clarice Lispector* (2025), de Yessica Berenice López Moreno. Si bien la literatura crítica sobre Nancy es más amplia, estos antecedentes constituyen ejemplos representativos de cómo se ha trabajado su pensamiento desde diferentes aristas, manteniéndose dentro del marco nancyano.

filosófica occidental? Estas preguntas no son meras repeticiones, sino el centro que permite cuestionar la influencia occidental sobre la identidad corporal.

La necesidad de su elaboración, más allá de atender a un pensamiento filosófico que dentro de la academia suele limitarse por la falta de lectura e interés de estudio, es exponer la identidad que se genera en la escritura a través de la relación entre la filosofía y la literatura. Se toma como referencia la experiencia corpórea narrada en diversos ensayos, no solo en *El intruso* de Jean-Luc Nancy, sino también en otras obras como *Noches azules* de Joan Didion y *Si esto es un hombre* de Primo Levi. La relación entre la literatura y la filosofía que se busca explorar no es ajena a investigaciones donde se rescata al pensamiento nancyano.

Por ejemplo, la tesis doctoral de Yessica Berenice López Moreno sobre Clarice Lispector, la cual recupera la obra *El intruso*. Pese a que el enfoque de su tesis es literario, toca un punto interesante como la relación entre la experiencia de Nancy y la escritura para él, tema también de interés para esta investigación. Ahí, la autora desarrolla un análisis sobre el concepto cuerpo-escritura a partir de los personajes en *Agua viva y Aprendizaje o el libro de los placeres*, cuya investigación se reafirma con el concepto nancyano *tocar-se*. Es necesario precisar que lo extraído sobre esta autora para la presente investigación es solo referente a Nancy, sin profundizar en Lispector.

No obstante, existen otras críticas enfocadas en el ensayo *El intruso* que se desplazan a otros conceptos utilizados por el filósofo francés, además del *tocar-se* como lo otro —vivido desde la enfermedad—, el lenguaje, la comunidad, el espíritu, el alma, el sentido de la sensibilidad —percibido en la escucha—, la singularidad plural, la *téchne* y Dios, entre otros. Cada uno de estos análisis parten del cuerpo nancyano y de algunas influencias o pioneros referentes al cuerpo como, por ejemplo, Guattari, Deleuze, Heidegger, Merleau-Ponty y Descartes. Investigadores como Adolfo Vásquez Rocca, Paula Sánchez Mayor, Stefania Acevedo Ortega, Jordi Massó Castilla, Francisco Quesada, Diana Galindo Barajas y Francisco de Jesús Ángeles Cerón, se han dedicado a explorar el pensamiento nancyano. Sin embargo, eso no significa que se retomó a la mayoría para la elaboración

de la tesis, pues no todos mencionan lo escrito o, en su defecto, la percepción ateísta del filósofo francés.

Para poder abordar estos argumentos complejos sobre el cuerpo, es importante situarnos en la semántica que da nombre a esta investigación. El título *Cuerpo-s como identidad desde la óptica de Jean-Luc Nancy* posee dos perspectivas, las cuales se perciben dentro del guion en la palabra *Cuerpo-s*. Por un lado, está la separación entre un cuerpo con otro, es decir, el ego cuerpo enfrentado con otro ego cuerpo. Por otro lado, la inclusión de más de un individuo.

Esta tesis se constituye por dos capítulos:

El capítulo I: ***El mundo de cuerpos y no del cuerpo***, parte del análisis de la experiencia individual corpórea extraída del ensayo *El intruso* donde se busca relacionar el concepto de cuerpo desarrollado en la obra *Corpus*. Al ser el cuerpo el centro de este capítulo no solo se hace uso de las obras ya mencionadas, sino también de *¿Un sujeto?*, *A la escucha* y *Ser singular plural*; destacando la función de la extensión corpórea planteada en cada una de ellas. Del mismo modo, se extrae la idea de cuerpo como lugar de experiencia relacionándolo con el problema biológico y occidental nancyano explicado en *La comunidad enfrentada*, *La representación prohibida*. Seguido de *la Shoah un soplo*, entre otros títulos. Esta estructura es un puente que permite entender al segundo capítulo. No es una reiteración de conceptos, es en realidad la exposición del argumento nancyano en diferentes ángulos.

Posteriormente, en el capítulo II: ***Hoc est enim corpus meum: El cuerpo ausente de Dios como la idea universal sobre los cuerpos***; se busca analizar la crítica nancyana sobre la figura de Dios desde la idea de cuerpo analizada en el primer capítulo. Esto responde el origen de una de las principales interrogantes planteadas al inicio de esta introducción — ¿Dios es un cuerpo? —, misma que logra desencadenar a otras preguntas relacionadas con la imagen de este ser divino. Para este capítulo se utilizaron las obras *La experiencia de la libertad*, *El arte de hoy* y *El sentido del mundo*, en conjunto con las anteriores obras.

La composición de esta investigación responde a la delimitación de estudio enfocado solo en el análisis corpóreo y divino. Se debe tener en cuenta que Jean-Luc Nancy es un filósofo inacabable y obsesivo con su idea de cuerpo, ya que tiende a extenderla en cualquier tema. En esta tesis no se pretende profundizar en otro pensador que no sea el filósofo francés, no solo por su naturaleza compleja, sino porque es el mayor punto de interés de la misma. Eso no implica que no se elabore algún tipo de conexión con otro pensador o académico para clarificar su argumento. Por ende, el método de investigación utilizado fue hermenéutico, combinando la interpretación generada por la lectura directa de las principales obras de Nancy con las interpretaciones académicas donde desarrollan el ensayo *El intruso*. A través de esta metodología se busca crear un diálogo entre la experiencia biográfica de Jean-Luc Nancy —referente al trasplante— con el resto de su propuesta, rompiendo con la reducción occidental.

Capítulo I. El mundo de los cuerpos y no del cuerpo

1.1 La ajenidad en «sí mismo» desde la obra *El intruso* de Jean-Luc Nancy

¿Quién fue Jean-Luc Nancy? Jean-Luc Nancy (Burdeos, Francia, 1940-2021) fue un filósofo contemporáneo de origen francés. Impartió clases en la Universidad de Estrasburgo, además de ser profesor invitado en prestigiosas universidades europeas y norteamericanas. Obtuvo su doctorado con una tesis sobre Kant, la cual fue asesorada por Paul Ricoeur. Nancy fue considerado uno de los pensadores franceses más influyentes de su época; su pensamiento estuvo influenciado por Kant, Hegel, Descartes, Marx, Heidegger, Freud y Derrida. Además de haber sido discípulo de este último, entabló con él una estrecha amistad intelectual. Cabe mencionar que Derrida le dedicó unas palabras acompañadas de una narración donde expone una salida que tuvo con el filósofo francés y una amiga cercana a ellos. Dicho acontecimiento se encuentra en la obra titulada *El tocar, Jean-Luc Nancy* por Derrida (Amorrortu, 2011), la cual es una deconstrucción detallada del pensamiento nancyano. Por otra parte, Nancy también desarrolló una amistad con Philippe Lacoue-Labarthe, con quien escribió *El mito nazi* (1991), *La retirada de lo político* (2012) y *El pánico político* (2014). Al adentrarnos en el pensamiento nancyano podemos darnos cuenta de que el filósofo francés poseía una fuerte fascinación por el tema del cuerpo. Por ello, entre sus obras publicadas más importantes se encuentran: *Ego sum* (1979), *Corpus* (1992), *La experiencia de la libertad* (1996), *Hegel: La inquietud de lo negativo* (2003), *El intruso* (2006), *Ser singular-plural* (2006), *La escucha* (2007), *La representación prohibida* Seguido de *La Shoah, un soplo* (2007), *¿Un sujeto?* (2014), *El arte de hoy* (2014), entre otras. Finalmente, enfocándonos en la cuestión vivencial, *El intruso* es un ensayo corto escrito en primera persona que relata la experiencia de este filósofo con su trasplante de corazón, texto en el que se destacan puntos de interés como la singularidad y la intrusión⁷.

⁷Jean-Luc Nancy, *El intruso*, trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006); Berta Ares, “Jean-Luc Nancy: La muerte del filósofo”, *Letras Libres*, 26 de agosto de 2021, <https://letraslibres.com/cultura/jean-luc-nancy-la-muerte-del-filosofo/>.

Como bien señalan Adolfo Vásquez Rocca y la Dra. Paula Sánchez Mayor, *El intruso* es un ensayo extraño y casi confesional; en él, Nancy no se limita a la crónica del trasplante de corazón, sino que lo utiliza para cuestionar su propia identidad a partir de su «yo». Aunque este ensayo no haya sido de sus primeros escritos, tiene una fuerte relación con el resto de su obra, la cual hoy en día forman parte de su pensamiento filosófico, como lo es su idea del «cuerpo singular rodeado de otros cuerpos singulares»⁸.

Jean-Luc Nancy describe al intruso como aquello que se adapta por fuerza y astucia ante una situación donde, al principio, no ha sido admitido. Para ejemplificar esto, utiliza la figura del «extranjero» señalando que este necesita de la intrusividad pues, sin ella, pierde su ajenidad. El filósofo francés asegura que si el extranjero ya tiene derecho de entrada y de residencia —si es esperado o recibido, sin que nada de él quede en un margen de espera—, ya no es intruso ni tampoco extranjero. Una vez estando ahí, no significa que deja de ser extranjero; al contrario, al llegar a un lugar, no deja de ser su estancia un modo de intrusión, es decir, carece de familiaridad, derecho y costumbre. Dentro de la lógica de Nancy, al menos en este ejemplo, no es válido ni ético excluir toda intrusión en la llegada de un extranjero; simplemente recurre a este arquetipo para explicar el funcionamiento de la intrusión desde un contexto diferente al trasplante⁹.

En este escenario, los otros cuerpos harán todo lo posible para adaptarse —ser igual a los otros— dentro de ese ideal, al grado de perder su familiaridad consigo mismos, abriendo paso al inicio de una intrusión hacia sí mismos. Sin embargo, esto también los convierte en extranjeros integrados dentro de un modelo ajeno de lo que son realmente. Por ello, aunque intenten ser iguales o, en su defecto, integrarse a ese cuerpo idealizado, seguirán siendo extraños porque cada cuerpo es distinto e irrepetible. Imponer un ideal sobre otros es un modo de intrusión que tiene como consecuencia que cada uno sea su propio

⁸Adolfo Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, *Nómaditas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, no.2 (2008): 9, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18101819>; Paula Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2023), 204, <https://hdl.handle.net/20.500.14352/111943>.

⁹ Nancy, *El intruso*, 11-12.

extranjero: un cuerpo que no se reconoce por reconocerse en el otro. De ahí surge un acto de rechazo por parte del propio cuerpo hacia lo ajeno, lo que nos lleva a interpretar esa reacción como algo ajeno a sí mismo, puesto que se manifiesta de manera sorpresiva.

No obstante, considerando la explicación anterior, nos enfocaremos en el ejemplo personal de Nancy —sobre el trasplante de corazón—. Desde esa perspectiva, la intrusión proviene de diferentes lugares: su corazón enfermo; el corazón trasplantado —el cual se transforma en un extranjero integrado—; la influencia que otros tienen sobre su cuerpo y, por último, el aferrarse a vivir en un cuerpo que da señales contrarias a la vida. Es decir, se busca la salvación de una vida corpórea a través de distintas alternativas intrusivas que evitan el fin de «su hacer mundo», transformando al cuerpo en un extraño para sí mismo.

En primer lugar, la intrusión principalmente tiene origen en la ajenidad de afuera hacia dentro del cuerpo. Por ello, el corazón que originalmente le pertenecía deja de estar en sintonía con este; demuestra así su incompatibilidad a través de un rechazo a sí mismo. Se trata de una lucha entre el cuerpo y el «yo»; es decir, entre lo que creemos saber de nuestro cuerpo y lo que este realmente es, sin la influencia de un modelo preestablecido en nuestro modo de hacer mundo.

En segundo lugar, se encuentra el trasplante de corazón, el cual aparece como la única alternativa de supervivencia tras el rechazo del cuerpo a su corazón original. Este hecho provoca que el «yo» no comprenda el porqué de dicha reacción del cuerpo hacia sí mismo; es esa misma ajenidad hacia sí mismo lo que le impide entender lo que ocurre, obligándolo a buscar una solución que estará en manos de otros cuerpos. Esta resolución, mediada por cuidados y medicamentos, forzará la integración del corazón trasplantado al cuerpo receptor hasta convertirlo en un «extranjero integrado». No obstante, desde la perspectiva nancyana, seguirá siendo un extraño: aunque el corazón trasplantado logre adaptarse al cuerpo, pertenece originalmente a otro, el cual posee una edad distinta al resto de los órganos originarios de quien lo recibirá.

Por otro lado, con relación a esto, el intruso no es únicamente el corazón trasplantado, sino también el corazón propio. Recordemos que la ajenidad que desarrollamos en nuestro cuerpo proviene de afuera hacia adentro; para empezar, desde afuera no estamos familiarizados con la interioridad del cuerpo, puesto que no la sentimos. De modo que no logramos palpar directamente nuestro corazón —o cualquier órgano— ni tampoco sentir los latidos o el pulso de todo el cuerpo, a menos que centremos toda nuestra atención en ello de manera momentánea. Dentro de nuestra cotidianidad, es una acción que no logramos hacer: estamos tan ocupados y familiarizados con nuestro «fuera de sí», que pasamos por alto la interioridad del cuerpo.

De acuerdo con Nancy, para que un corazón presente problemas, estos se tienen que manifestar a través de sus extensiones exteriores del cuerpo; solo así nos percataremos de que algo sucede con nosotros. Por ejemplo, la acción de caminar acompañada de una serie de palpitaciones que se logran sentir como si fuesen piedras que dejan sin aliento a quien las padece, haciendo del caminar una experiencia insufrible y convirtiendo al corazón en uno que funciona a medias. Nancy afirmará: “un corazón que late a medias es solo a medias un corazón”¹⁰. El corazón original, al perder su sincronía con el cuerpo, poco a poco deja de estar en sí mismo; al mismo tiempo, hace de uno mismo un «yo enfermo», en tanto que este solo se da a conocer por otros cuerpos a través de su condición de «enfermo». En este sentido, el corazón es ajeno en muchos aspectos, empezando por su rechazo hacia el cuerpo mismo, ajenidad que se refleja en su latir a medias. Esto coloca al cuerpo en una guerra constante con su mismo pensar.

¿Qué es la vida propia que se intenta salvar? Esta pregunta es una de las más importantes que cuestiona Jean-Luc Nancy dentro de su obra *El intruso*¹¹. Esto se debe a que la vida de cada cuerpo termina siendo dependiente de los órganos de otro, y de un «otro universal». A partir de aquí, se tiene en cuenta que la vida del cuerpo no es propiamente nuestra, cuando se depende de algún otro para salvarla, tal como ocurre en este caso. Los órganos trasplantados en el cuerpo receptor no son el único intruso; también lo es quien

¹⁰ Nancy, *El intruso*, 19.

¹¹ Nancy, *El intruso*, 28.

realiza este procedimiento, el cual resulta igual de intrusivo que su influencia en la toma de decisiones sobre esa vida a la que se intenta rescatar.

Jean-Luc Nancy explica que la decisión que se toma en conjunto con el doctor es intrusiva, ya que este es quien realiza un diagnóstico donde expone lo que se debe y lo que no se debe hacer, dejando en claro que los médicos participan en dicha elección sobre quienes son atendidos. Por lo tanto, la vida propia se sitúa en la triple influencia ajena: en la decisión, en la del órgano y, por último, en las consecuencias del trasplante. A esto tendríamos que añadirle los tratamientos violentos para otras enfermedades, los cuales hacen que el organismo atraviese por un proceso de sufrimiento que genera un rechazo hacia estos¹².

Como mencionábamos anteriormente, el trasplante se presenta ante los cuerpos como una nueva posibilidad de sobrevivencia, rompiendo los límites sanguíneos, étnicos y sexuales¹³. Es decir, el cuerpo puede recibir un órgano proveniente de cualquier otro, sin importar su edad, género o raza, convirtiendo a la donación de órganos en un don para la humanidad; tanto así que, dentro de la conciencia del trasplantado, la palabra «trasplante» va quedando en el olvido con el paso del tiempo. Sin embargo, se pasa por alto la incompatibilidad que surge entre cuerpos a causa de la particularidad que los diferencia entre sí.

La novedad del trasplante es el reemplazo del corazón original —u órgano no funcional— por un corazón que palpita sin dificultad, lo cual divide a la intrusión en dos partes: en el corazón original y el corazón de otro individuo. Ambos corazones son ajenos para uno mismo, empezando por la poca familiaridad que se va desarrollando en ellos, dentro y fuera del cuerpo; pero eso no significa que su ajenidad sea la misma. En el caso del primero, no importa que sea el órgano original del cuerpo, porque el cuerpo, al ignorar su interioridad, poco a poco se enajena de él. En cambio, el segundo por ser de otro cuerpo,

¹² Nancy. *El intruso*, 20-21.

¹³ Nancy, *El intruso*, 30-31.

lo hace ajeno al cuerpo receptor; es decir, su misma procedencia es lo que lo convierte automáticamente en el «otro» como ajeno.

Por último, se debe tener en claro que el «otro» como extranjero —ajeno— no se manifiesta en la mujer, en el negro, en el blanco, en el joven o en el francés; no tiene nada que ver con la raza, el género o la nacionalidad, sino que es el «otro inmunitario» como todo aquello que sea desconocido para nuestra existencia, sea mujer, hombre, niño o, inclusive uno mismo. Uno de los ejemplos más claros de esto es lo que hemos señalado del corazón propio como el trasplantado: reemplazamos el corazón original, puesto que pasó de lo propio a lo otro, extraño, ajeno o intruso. En términos simples, el propio sistema inmunitario no acepta el sistema de un «otro», cuyo «otro» es, en términos nancyanos, lo ajeno; sin importar que este sea lo proveniente de uno mismo o de otro cuerpo¹⁴.

Posteriormente, esto nos lleva a la doble ajenidad hallada en el cuerpo. Por un lado, la detección del corazón trasplantado por sistema inmunológico, detección que conduce al cuerpo a rechazar al corazón por su ajenidad. Por otro lado, es el rol que tiene la medicina en este problema, la cual localiza y reduce la inmunidad del cuerpo con la finalidad de que soporte al órgano extranjero. Este aspecto también es identificado por el Dr. Adolfo Vásquez Rocca como una doble ajenidad, convirtiendo al cuerpo en extranjero para sí mismo¹⁵.

Lo anterior implica que desconozcamos aún más al cuerpo, enajenándonos de nuestra identidad corporal que suele ser la firma personal de cada uno. Al respecto, Vásquez Rocca coincide en señalar que la identidad inmunitaria suele ser la firma fisiológica del cuerpo pues, bajo a esas condiciones, el organismo ataca a todo lo que le parezca extraño¹⁶.

¹⁴ Nancy, *El intruso*, 31.

¹⁵ Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, 10.

¹⁶ Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, 10.

Partiendo de esta premisa compartida con el autor, nos permite recordar que también el sufrimiento causado por los tratamientos son un modo más de rechazo a la intrusión. Por ejemplo, los tratamientos para el cáncer que incorporan una enorme cantidad de ajenidad como las quimioterapias, radioterapias, las pastillas, las inyecciones, etcétera. En este sentido, la misma enfermedad deja agotado al cuerpo; pero en general, toda enfermedad conlleva un tratamiento intrusivo que conduce al cuerpo o a los cuerpos a experimentar cualquier tipo de sufrimiento, generando en ellos una reacción de rechazo y, simultáneamente deja desorientado al paciente después de un tratamiento o sesión. Ante esto, los cuerpos ya no se reconocen a sí mismos, ya que reconocerse según Jean-Luc Nancy no tiene ningún sentido frente a toda esta travesía de dolores, impotencias, desfallecimientos y estados mal identificados que terminan por agotar y transformar al cuerpo, al grado de que la relación con uno mismo se vuelve conflictiva¹⁷.

Aquí es necesario regresar al tema del rechazo en sí mismo, pues tiene una relación directa con la identidad vacía del «yo», en cuanto que esta se encuentra influenciada por un modelo que percibe a los cuerpos iguales sin diferencias, en donde el «yo» es equivalente a otro «yo». Sin embargo, este punto del que habla Jean-Luc Nancy está más allá de una igualdad entre cuerpos; cuando se dice «yo sufro», hace referencia a la presencia de dos «yoes» que coexisten en un mismo lugar. En este sentido, hablamos del cuerpo y el alma, y de cómo —al menos dentro del problema que se aborda en el ensayo *El intruso*— uno rechaza al otro por su ajenidad. Son dos «yoes» extraños entre sí (el desconocimiento hacia lo otro se manifiesta en el rechazo mutuo), tal como el corazón rechaza al cuerpo propio, sin importar que habiten el mismo lugar de existencia¹⁸. Para Vásquez Rocca el «yo» termina por ser más que dolor y ajenidad: la intrusión se presenta como una ingesta de medicamentos y control por parte de los hospitales; mientras que las consecuencias manifestadas en el cuerpo son diversas, tales como problemas dentales, pérdida de saliva, debilitamiento de los músculos, los riñones y disminución de la memoria, entre otras¹⁹.

¹⁷ Nancy, *El intruso*, 38-39-40.

¹⁸ Nancy, *El intruso*, 40.

¹⁹ Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, 9-10.

A todo esto, las condiciones generales a las que estamos sujetos los cuerpos —padre, madre, abuelo, abuela, hijo, hermana, jubilado, trabajador, estudiante, etcétera— son igual de ajenas que el corazón trasplantado. Por un lado, el corazón trasplantado es recibido por un cuerpo ajeno cuyos órganos tienen una edad distinta a la suya, lo que causa que el cuerpo carezca de edad propia; por otro lado, las condiciones generales a las que están sujetos todos los cuerpos, no pertenecen propiamente a cada uno. Es decir, las condiciones generales no nos permiten conocer el «yo» singular de cada uno.

Desde la generalidad, todos los cuerpos son iguales y, por lo tanto, reemplazables; al mismo tiempo, las ideas que generalizan a los cuerpos son intrusas o ajenas a uno mismo. Esto provoca que los cuerpos no se identifiquen con las nociones que se establecen sobre sí mismos, tal como las «condiciones generales» señaladas por Nancy. Si se centra la atención en la cuestión del trasplante de corazón o en cualquier enfermedad, estas parten de lo general, dando por hecho que, al ser el cuerpo igual al resto, sus tratamientos son los mismos. Eso también incluye la condición general donde el cuerpo se da a conocer; es decir, antes de ser un cuerpo con una existencia distinta, primero es «el enfermo», teniendo en cuenta que cualquier cuerpo puede serlo. Esta percepción pasa por alto sobre quién es el enfermo, ya que antes de ser identificado desde la condición general de un concepto, se es un cuerpo que experimenta constantemente una serie de acontecimientos, los cuales lo hacen ser ese cuerpo y no otro.

Así fue siempre, más o menos, la vida de los viejos y de los enfermos: pero yo no soy exactamente ni lo uno ni lo otro. Lo que me cura es lo que me afecta o me infecta, lo que me hace vivir es lo que me envejece prematuramente. Mi corazón tiene veinte años menos que yo, y el resto de mi cuerpo tiene una docena (al menos) más que yo. De este modo, rejuvenecido y envejecido a la vez, ya no tengo edad propia y no tengo propiamente edad. Tampoco tengo propiamente oficio, sin estar jubilado. No soy, así mismo, nada de lo que tengo que ser (marido, padre, abuelo, amigo) sin serlo en esa condición demasiado general del intruso, de los diversos intrusos que pueden, a cada instante, tomar mi lugar en la relación o en la representación del prójimo²⁰.

De este modo, el trasplante de corazón pretende ser una forma de recordarnos que los cuerpos son repetibles, reemplazables e iguales; sin embargo, durante su integración, la

²⁰ Nancy, *El intruso*, 42.

búsqueda de órganos compatibles como el uso necesario de medicamentos y cuidados, contradice la idea de que los cuerpos son iguales y reemplazables. Se necesita de un proceso intrusivo para lograr la compatibilidad con el otro. Es por esa razón que no hay nada más intruso que un cuerpo parecido a un androide muerto-vivo, que trata de sobrevivir con una interioridad más ajena que originaria, un cuerpo que se desconoce a sí mismo.

Aunado a esta perspectiva, Rocca señala que el cuerpo pierde su capacidad representativa de adaptarse a nuevas sustancias y máquinas, al grado de transformarse en un híbrido biológico, permitiendo que el cuerpo sea pensado desde su fragmentación. Partiendo de esta afirmación, Vásquez Rocca retoma a Deleuze y Guattari para nombrar al cuerpo fragmentado *un cuerpo sin órganos*. Siguiendo con su interpretación sobre estos dos filósofos, los órganos del cuerpo están destruidos y, a su vez, son atacados por influjos, pero se reconstruyen por energías exteriores al mismo. Aquí surge la lucha interior activa contra los órganos, la cual acaba en la catatonia del cuerpo esquizofrénico. Rocca nos invita a visualizar el problema a partir de dos situaciones: un viajero y nómada del desierto, tanteando como un ciego o corriendo por todos lados desesperado. La manera en que el cuerpo lidia con esta situación es descrita por el autor como un acto de resistencia y permanencia, donde dormimos, velamos, combatimos, vencemos y somos vencidos²¹. Esto en términos nancyanos, el nómada o el viajero es el cuerpo en la búsqueda de nuevas alternativas para acabar con la intrusividad. Por otro lado, lo que él llama «catatonia del cuerpo» es el proceso de intrusión narrado en *El intruso*:

Mi corazón se convertía en mi extranjero: justamente extranjero porque estaba adentro. Si la ajenidad venía de afuera, era porque antes había aparecido adentro. Qué vacío abierto de pronto en el pecho o en el alma es lo mismo-cuando me dijeron: «Será necesario un trasplante»... Aquí, el espíritu tropieza con un objeto nulo: nada que saber, nada que comprender, nada que sentir. La intrusión de un cuerpo ajeno al pensamiento. Ese blanco permanecerá en mí como el pensamiento mismo y su contrario al mismo tiempo²².

1.2 El problema de tocar el cuerpo con la escritura

²¹ Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, 5.

²² Nancy, *El intruso*, 18-19.

Siguiendo con el ensayo *El intruso*, este logra conectarse con la percepción nancyana sobre lo escrito, cuestión que es catalogada por la Dra. Paula Sánchez Mayor como un gesto que atrapa la identidad de quien escribe; advirtiéndole que el cuerpo expuesto en *El intruso*, es de Nancy y no de nosotros; estableciendo desde un principio la barrera entre la experiencia propia y la ajena. Pese a que su intención no es explicar completamente la noción de lo escrito, sí lo menciona brevemente dentro de su investigación²³. Ante esto, es importante rescatar el concepto de gesto hallado en la obra titulada *El arte de hoy* del filósofo francés, donde la escritura es catalogada como un gesto que viene acompañado con una intención que en sí mismo permanece ajeno a la interpretación o suposición de otros. Incluso cuando los cuerpos hablan y escriben realizan una serie de gestos que a veces suelen ser tanto muy expresivos como no tan expresivos, los cuales no pueden ser reducidos a las interpretaciones de otros cuerpos, ni tampoco a la significación de las palabras que lo acompañan, ya que muchas veces los gestos no son lo esperado ante las palabras que articulamos. Un ejemplo mencionado por el filósofo de Burdeos es cuando se articula «buenos días» en compañía de una sonrisa o cualquier otra expresión, causándole un cambio drástico al significado de la palabra²⁴. La relación entre la escritura y el gesto no es una mera ocurrencia, sino que ambas residen del cuerpo, actuando como algo característico de quien lo hace.

Por otro lado, Rocca señala que la escritura en Jean-Luc Nancy al ser una apropiación del cuerpo se hace desde el límite que lo separa del pensamiento, del cual el lenguaje toca su indecible alteridad. Es decir, el cuerpo es un límite porque es la zona neutra en la cual lo conocido desemboca a otro aspecto de sí. La separación es el único lugar donde el lenguaje toca lo indescriptible, mientras que el pensamiento puede en una intuición fugaz, tocar el cuerpo, dejándolo en lo que es, pura alteridad²⁵.

²³Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”, 204-205.

²⁴Jean-Luc Nancy, *El arte de hoy*, prólogo de Daniel Alvaro, trad. Carlos Pérez López y Daniel Alvaro (Buenos Aires: Prometeo Libros), 31-32-33.

²⁵Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, 6.

Para profundizar en esta definición, debemos empezar por el concepto nancyano *tocar-se*, el cual es definido por el filósofo francés como el acto de palparse tanto a sí mismo como al resto de los cuerpos a través de la escritura. Dicho término lo transforma y lo nombra *excrito*²⁶. El propósito nancyano es que el cuerpo que escribe siga manteniendo su identidad en la escritura sin la necesidad de desligarse de ella; mientras que para el lector eso forma parte de algunas experiencias desiguales corpóreas y, a su vez, inapropiables. En ambos casos, la escritura y la lectura le permiten al cuerpo tocar su propia experiencia, así como tocar la experiencia del sujeto enunciado.

Para escribir y hablar del cuerpo desde el pensamiento nancyano, primero tendríamos que hacer una promesa de guardar silencio, absteniéndonos de tratarlo como un personaje histórico, objeto y tratado; incluyendo extraer ideas que otros tengan sobre él. En este sentido, Jean-Luc Nancy pide que nos callemos cuando intentemos hacer significativo al cuerpo, obligándonos a realizar «el toque de promesa», donde no se hablará ni se escribirá del mismo²⁷. Esta promesa que propone el filósofo de Burdeos es cuestionada por la Dra. Stefania Acevedo Ortega en su tesis *Cuerpo, imagen y violencia en la obra de Jean-Luc Nancy*, ahí señala que dicha promesa es difícil de mantener, principalmente cuando se pretende que el sentido del cuerpo sea permanente y al mismo tiempo exponerlo como una definición indefinible. Esto no es sostenible para la autora, ya que no se puede evitar tanto escribir como hablar sobre el cuerpo, pues este insiste constantemente dentro de nuestro pensamiento, lo cual nos obliga a responsabilizarnos de nuestra existencia²⁸.

A diferencia de su postura, mi análisis de *Corpus* que es de donde originalmente se extrae la idea de lo escrito (excrito), sugiere que la promesa nancyana crítica directamente a los modelos corpóreos, tal como la idea de la biología que rechaza Jean-Luc Nancy en su ensayo *El intruso*. El ejercicio nancyano no es escribir de un cuerpo que no tenemos ni tratar al cuerpo como otro o como un intruso, sino romper con todo indicio que nos enajene

²⁶ Nancy, *Corpus*, 18- 19.

²⁷ Nancy, *Corpus*, 39.

²⁸ Stefania Acevedo Ortega, “Cuerpo, imagen y violencia en la obra de Jean-Luc Nancy”, (Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 44, <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000737657>.

de nuestro hacer mundo. Discusión que se ve reflejada en la siguiente cita: “Cuando escribo, esta mano ajena ya se ha deslizado en mi mano que escribe”²⁹. Esto también lo podemos relacionar con la interpretación que Nancy elabora de Jacques Derrida en su obra *El arte de hoy*, haciendo énfasis en el problema de la reducción de sentido, es decir, que toda palabra o gesto de escribir está reducido a un mismo sentido. En términos nancyanos, dicha mismidad es una reducción pobre y unilateral signifiante de la palabra sin separaciones o diferencias, proyectándose como una sombra sobre nuestras palabras³⁰.

Ante esto, es necesario recuperar la interpretación de Vásquez Rocca sobre Nancy, la cual advierte que la idea referente a la escritura gravita alrededor del discurso derridiano, específicamente con el tema de la *Diferencia*: diferencia entre el cuerpo y el pensamiento o la forma y el contenido. Aquí, Rocca empieza señalando que dentro de la obra *Corpus* se expone un concepto de cuerpo que se contrapone con la concepción platónica del cuerpo como cárcel del alma. Esta imagen o idea de un cuerpo como prisión de nuestra existencia abre paso a la metáfora de la deconstrucción en el texto de Nancy, donde él no tiene la intención de escribir sobre el cuerpo, sino de su cuerpo, cuyo fin es apropiarse de la escritura³¹.

Por ende, la promesa nancyana de guardar silencio no es callar de nuestros cuerpos sino más bien silenciar la idea sobre “el cuerpo”; aspecto que se percibe desde un inicio en su ensayo *El intruso* y posteriormente es explicado en *Corpus*. En el ensayo este problema lo podemos ubicar a partir de que Jean-Luc Nancy se cuestiona a sí mismo sobre quién es el «yo»: el cuerpo que le donó su corazón, el modelo corporal de la biología o él. Así lo explica:

Yo (¿quién, «yo»?; esta es precisamente la pregunta, la vieja pregunta: ¿cuál es ese sujeto de la enunciación, siempre ajeno al sujeto de su enunciado, respecto del cual es forzosamente el intruso, y sin embargo, y a la fuerza, su motor, su embrague o su corazón?), yo he recibido, entonces, el corazón de otro; pronto se cumplirán diez años. Me lo trasplantaron. Mi propio corazón (la cosa pasa por lo «propio», lo hemos comprendido;

²⁹ Nancy, *Corpus*, 19.

³⁰ Nancy, *El arte de hoy*, 44.

³¹ Vásquez Rocca, “Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad”, 5-6.

o bien no es en absoluto eso, y no hay propiamente nada que comprender, ningún misterio, ninguna pregunta siquiera, sino la simple evidencia de un trasplante, como dicen preferentemente los médicos), mi propio corazón, por tanto, estaba fuera de servicio por una razón nunca aclarada. Para vivir era preciso pues, recibir el corazón de otro³².

De ahí, surge la necesidad nancyana por exponer la falta de un escrito referente a los *cuerpo-s*, incluyendo a la muerte, ya que los que existen carecen de un destinatario, obligando a cada uno a despojarse de su corporalidad. Por ejemplo, el filósofo francés menciona que no hay un escrito que hable de la muerte fuera del discurso expuesto desde la experiencia de otros, lo que termina por reducir el resto de experiencias en la experiencia expuesta —tema del que hablaremos al final de este capítulo—.

Resulta fundamental señalar que el concepto nancyano *tocar-se*, al presentarse en la escritura y en la lectura, no solo permite que nos apropiemos de lo que escribimos, sino que otros conozcan nuestra experiencia y viceversa. Esto coincide con la postura de la Dra. Yessica Berenice López Moreno donde el *tocar* con la escritura nos conduce tanto a redescubrir al mundo como aproximarse al otro, pues asegura que su afirmación aparece en la obra *El intruso* donde aquello que parece extraño, puede ser lo propio.³³

Por otra parte, esta definición no queda aquí porque también está el *tocar* con los ojos explicado por el filósofo de Burdeos en *Corpus*. Sin desviarnos del tema que es la escritura; esta segunda parte que involucra a la vista se vuelve otra característica más de tocar con el cuerpo, la cual apunta a un contacto más allá de lo que perciben unos de otros desde la superficialidad visual: tocar el alma o la *psique* de los otros cuerpos. Así lo describe:

La *epoptéia*, la visión acabada, es decir, la visión que sobrepasa la iniciación (que sólo se limita a «comprender») para acceder a la «contemplación», a un «sobre-ver» que es un «devorar ojos» (el ojo mismo devorándose), que es una *aprehensión* y para terminar un *tocar*: el tocar llevado a lo absoluto, el tocar-lo-otro como un tocar-se, uno por el otro absorbido, devorado³⁴.

³² Nancy, *El intruso*, 14-15.

³³Yessica Berenice López Moreno, “El sentido del mundo a partir del cuerpo-escritura en los personajes de Agua viva y Aprendizaje o el libro de los placeres de Clarice Lispector” (Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de México, 2025), 190, <http://hdl.handle.net/20.500.11799/142933>.

³⁴ Nancy, *Corpus*, 35.

1.3 *Corpus ego* y su relación con la *téchne*

Desde la perspectiva nancyana, el *ego* representa un problema fundamental para la experiencia y existencia individual, ya que la presencia corpórea se ve reducida ante su naturaleza. En otras palabras, el *ego* opera como un cuerpo multiplicado, idéntico e inextenso que anula cualquier experiencia ajena a la suya, obligando a cada singularidad a someterse a un sentido lineal, motriz, voluminoso y plástico³⁵. Aunado a esto, Nancy menciona que el cuerpo no es propiedad de nadie, ni siquiera del *ego*; de ahí, que la relación entre ambos se transforme en un conflicto mutuo por determinar qué identidad dominará dicha existencia³⁶.

Para profundizar en esta problemática, el filósofo de Burdeos utiliza las posturas tanto de Descartes como de Hegel. En primer lugar, interpreta en Descartes la afirmación del cuerpo como objeto, partiendo de que este es una cosa extraña y ajena a su enunciación o a su *ego*. Esta ajenidad al cuerpo se relaciona directamente con el problema de la enajenación detectada en el ensayo *El intruso*. Como hemos mencionado, dicha problemática gira en torno al trasplante de corazón, el cual sumerge al cuerpo en una lucha interna entre lo que cree conocer de su corporalidad y lo que realmente es. Esto ocurre porque el cuerpo singular vive bajo ese *ego* multiplicado antes que ser él mismo, desatando una guerra entre la mente y la corporeidad donde la existencia se vuelve dependiente de la ajenidad. Por ejemplo, aquel cuerpo que pierde su familiaridad con su corazón se vuelve un completo desconocido, cuya vida intenta salvar por medio de un trasplante, medicinas y doctores, haciéndose más ajeno a su individualidad con un corazón igual de extraño que el original.

Pero eso no es lo único ajeno, sino también las condiciones generales a las que cualquier cuerpo en ese estado está sujeto: «enfermo» o «paciente», términos abstractos que no generan ningún tipo de identidad. Por esta razón, los cuerpos se vuelven intrusos de sí

³⁵Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo, Extensión del alma*, trad. Daniel Álvaro (Buenas Aires: Ediciones La Cebra, 2011), 12.

³⁶ Nancy, *Corpus*, 24-25.

mismos, impidiendo que toquen el alma de otro, se toquen a sí mismas y sean tocadas por la alteridad.

En segundo lugar, Nancy rescata cómo Hegel considera al espíritu y al cuerpo como dos realidades opuestas y desconocidas, de tal forma que ninguno puede controlar al otro, surgiendo una resistencia entre el hueso y el espíritu³⁷. En *El intruso*, esto se manifiesta cuando el cuerpo, al estar en una guerra consigo mismo, se percibe como lo otro a partir de que se conoce a través de un «yo ajeno». Este «yo» es un «yo universal» que se expande al resto de los cuerpos con la intención de que se apropien de él; se expone como un modelo que reduce la singularidad de cada cuerpo, ignorando cualquier distinción y forzando la igualdad. Por ello, desde la óptica nancyana, la generalización es un modo de ajenidad o intrusividad que fractura la identidad, ya que no podemos apropiarnos de la idea de cuerpo, ni del cuerpo propio.

No obstante, cuando el *ego* se enuncia como un «yo soy», automáticamente se separa del cuerpo. Sin embargo, para articular ese «yo soy» es indispensable tener una corporalidad, ya que sus extensiones —el alma en conjunto con el habla y la visión— son las que ayudan a definir nuestra individualidad en el mundo. Para el *ego*, el cuerpo es extraño al alma, y únicamente esta extrañeza llega al centro de la intimidad egoica que le permite relacionarse consigo mismo y con el entorno. Por ende, esta dinámica rechaza al alma porque es la extensión que individualiza a los existentes, mientras que el *ego* se prioriza como uno solo, multiplicado en otros cuerpos y causando que todo gire a su alrededor. Al no haber diferenciación en la egoidad, se establece un espacio continuo que homogeneiza la existencia. Ante este escenario, el pensamiento nancyano propone el «*corpus ego*» en lugar del «*ego*», puesto que el «*corpus ego*» carece de egoísmo y propiedad.

El mundo está repleto de múltiples cuerpos, cuya extensión es imposible tocar desde la generalidad de un «yo» que ignora la existencia singular de otros «yo». Vivir en un mundo de cuerpos nos obliga a estar presentes ante otros con existencias que no se reducen a lo

³⁷ Nancy, *Corpus*, 25.

intelectual o en lo visual, sino también en el impacto tanto físico como emocional que cada uno tiene en la vida de otros y viceversa; siendo este un modo de tocar y ser tocado por el otro.

Por esa razón, Jean-Luc Nancy nos hace la severa invitación de hablar y escribir de nosotros mismos sin caer en ningún tipo de generalidad que también nos vuelva ajenos de lo que escribimos o hablamos de nuestro cuerpo; ya que dejamos de hablar de uno mismo por hablar de todos los cuerpos desde la suposición intrusiva hacia otras individualidades, dando origen a los modelos universales. Profundizando en el tema sobre las diferencias que yacen en los cuerpos, nos encontramos con sus características físicas que van desde la forma de los ojos, hasta la altura.

Esta serie de rasgos físicos singulares o únicos contribuyen a la manera en que nosotros identificamos la alteridad o, más bien, la individualidad de una existencia además de la propia, haciendo que el otro permanezca, en última instancia, inidentificable e inigualable.

Ante esto, Jean-Luc Nancy propone que los cuerpos son multiplicados, multisexuados, multfigurados, multizonafalos y céfalos, creados por la *ecotecnia*. De este modo, rechaza la idea de un cuerpo creado y producido por el espíritu, cuya imagen es única y visible de una realidad invisible; de ahí se origina la desvalorización aristotélica y cristiana sobre que el cuerpo de la mujer es defectuoso y marcado con una llaga impura³⁸. Esta percepción impura y defectuosa es analizada por Judith Butler, quien coincide con Nancy en el rechazo a la concepción griega de lo femenino. Para Butler, el problema reside en que el concepto de «mujer» ha sido históricamente moldeado por un constructo masculino, el cual reduce al cuerpo en un rol meramente biológico, como, por ejemplo, la reproducción. En su obra *Cuerpos que importan*, ella sostiene lo siguiente:

Aristóteles no nos presenta el tipo de "cuerpo" que el feminismo procura recuperar. Instalar el principio de inteligibilidad en el desarrollo mismo de un cuerpo es precisamente la estrategia de una teleología natural que explica el desarrollo de la mujer mediante el argumento lógico de la biología. Sobre esta base se ha sostenido que las mujeres deben cumplir ciertas funciones

³⁸ Nancy, *Corpus*, 62.

sociales y no otras o, en realidad, que las mujeres deberían limitarse absolutamente al terreno reproductivo³⁹.

Bajo esta premisa, la filósofa estadounidense asegura que el problema no termina ahí, enfocándose en la disparidad de poderes y en la exclusión de los cuerpos no binarios; mientras que el filósofo francés expande su crítica a todos los cuerpos sin excepción, afirmando que la existencia de un cuerpo se presenta como parte de una multiplicidad con una variedad de expresiones sexuales abarcando la ausencia o presencia de los mismos. Es por ello que Jean-Luc Nancy insiste en que los cuerpos son creados por la ecotecnia, la cual considera como una verdad tan válida al igual que los mitos⁴⁰.

La forma en que la ecotecnia moldea al mundo de los cuerpos, consiste en destruir la idea universal de una historia que promueve en cada uno un destino o, en su defecto, un propósito predefinido, tal como las tragedias occidentales en donde las narrativas tanto griegas como bíblicas hacen creer a los cuerpos que poseen un destino idéntico al de Edipo y al de Cristo. Ante esto, la ecotecnia nos invita a reconocer que cada cuerpo tiene un tiempo presente distinto como parte de la diversidad existencial que exponen constantemente frente a otros. Para ello, es necesario evitar la presuposición considerando que somos un «nosotros» —como aquellos cuerpos que coexisten en el mundo— y no un cuerpo apartado del resto. De esta manera se evitará presuponer a los cuerpos desde una individualidad ignorante o desde la perspectiva universal de un solo individuo que busca forzar una relación con todos los cuerpos que los haga comunes o iguales a él, ignorando la causa del porqué es ese cuerpo y no otro.

Frente a este escenario, la Dra. Sánchez Mayor explica que Nancy nos invita a pensar la relación entre la naturaleza y la técnica bajo el nombre de la ecotecnia. Esta palabra define a la existencia en las condiciones de tecnificación del mundo actual, lo que también el filósofo francés ha nombrado como «mundialización». Una existencia que ejerce su existir

³⁹Judith Butler. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, trad. Alcira Bixio (Buenos Aires: Paidós, 2002), 61-62.

⁴⁰ Si bien, tanto Nancy como Butler poseen enfoques distintos, ambos además de estar influenciados por Derrida, sus pensamientos se basan en explorar el problema del cuerpo dentro de la sociedad, a partir de la influencia occidental, o en términos más específicos, critican la reducción de la metafísica aristotélica y el neoplatonismo.

y su hacer mundo bajo la lógica de la ontología del ser-con; así pues, existe un «con» y un *Mitsein*. En términos resumidos, la ecotecnia es la relación de unos con otros en tanto que creación de mundos de sentido. Nuestra relación con lo ya dado consiste en la transformación y, por ende, en la creación de nuevos sentidos⁴¹. Para Sánchez Mayor, nuestra existencia, al ser técnica, nos lleva a crear vínculos, comunicar, producir sentidos, discursos y emociones; por ello, no hay nada originalmente natural. El mundo es una configuración de conexiones, alteraciones y movimientos que generan sentido⁴².

Esta falta de fundamento original es lo que relaciona directamente a los cuerpos con la *téchne*. De hecho, Jean-Luc Nancy nos dirá que la creación de los cuerpos le queda a deber por completo a la técnica, ya que esta es el origen principal de su presencia en el mundo. Así lo explica el filósofo francés,

(La *téchne* es la de la repartición de los cuerpos o de su comparecencia: los diversos modos de dar lugar a los trazados de arealidad a lo largo de los cuales nosotros estamos expuestos conjuntamente, es decir, ni presupuestos en algún otro sujeto, ni pospuestos en algún fin particular y/o universal.) Pero expuestos, cuerpo a cuerpo, borde a borde, tocados y espaciados, próximos de puro no tener nada para asumir en común, sino solamente él entre-nosotros de nuestros trazados partes extrapartes⁴³.

En conclusión, habitamos un mundo donde la *téchne* es la principal causa de la creación de los cuerpos. Nuestra tierra tiene y crea un sinfín de ellos en lo que constituye el mundo de la ecotecnia: un espacio donde los dioses, la naturaleza y el cosmos quedan expuestos a través de la técnica. La *téchne* mantiene a los cuerpos conectados a un mismo sistema, poniéndolos como nuestros lugares de existencia y consolidándolos como un medio de exposición areal.

⁴¹Aquí es importante aclarar que la investigación de Sánchez Mayor referente a la *téchne* propone desligarla del discurso de Descartes, ya que se corre el riesgo de caer en el sistema tradicional que enuncia este último. La metáfora cuerpo-máquina de Descartes hace referencia al cuerpo humano como una naturaleza mecánica, la cual es comparada con un reloj compuesto de ruedas y contrapesos; en este sentido, el hombre es una máquina fabricada de huesos, músculos, sangre y piel. En cambio, Jean-Luc Nancy, percibe al cuerpo desde la *téchne*, enfocándose en las relaciones de los cuerpos. Paula Sánchez Mayor, “Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy” *Tópicos, Revista de Filosofía*, 72 (2025): 363-364, <https://doi.org/10.21555/top.v720.2960>.

⁴²Sánchez Mayor, “Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy”, 361.

⁴³Nancy, *Corpus*, 64.

1.3.1 El capitalismo y el mundo de la ecotecnia

La relación del capitalismo con el cuerpo se basa en generalizar banalmente a los cuerpos a través de fotografías que reflejan a multitudes en diferentes situaciones: miseria, violencia, estándares de belleza, erotismo o sexualización.

Existen dos tipos de banalización: por un lado, la primera se enfoca en un tipo de cuerpo que se percibe como parte de un ideal dentro de los estándares de belleza; por ejemplo, los modelos ultradelgados de las revistas, con rasgos físicos que son catalogados como el ideal aspiracional e inalcanzable para la sociedad. Sin embargo, detrás de eso nos encontramos con una realidad alterada donde el Photoshop y las cirugías plásticas son los verdaderos protagonistas, acompañados por una serie de cuerpos que han sido modificados para encajar con ese modelo corporal que más tarde los reduce, borrando cualquier rastro de su singularidad. Este problema lo podemos ejemplificar con un fragmento de la obra *Historia de la fealdad a cargo de Umberto Eco*, en donde nos expone que conceptos como la belleza y la fealdad —además de estar fuertemente ligados tanto con los ideales de la época como de la cultura— se basan en un modelo estable que funciona como un «modelo definitivo». Eco incluso señala la gran influencia occidental en la construcción del concepto de «hombre», la cual desconoce la singularidad de cada cuerpo.

Relacionando este fragmento con el pensamiento nancyano, se trata de reducir a toda existencia o a todo cuerpo en una representación, empezando por los ideales creados por las culturas que tienen como objetivo imponer una forma o un modo de ser en específico que logre representar un ideal moral, político (dictaduras), físico o religioso. Se ignora, de este modo, que, al ser los cuerpos diferentes entre sí, les resulta imposible encajar en un modelo creado desde la individualidad de un cuerpo ajeno. Incluso Nancy nos afirma en su obra *Ser singular plural* que, aunque la función de las culturas ha sido mostrar y diferenciar su diversidad, la reducción también está presente en ellas. No se puede olvidar

que dentro de las culturas yacen individuos con almas distintas, pero estas, de igual forma, las reducen en uno solo⁴⁴.

Por otro lado, en la segunda banalización, a diferencia de la primera, no se enfoca en un tipo de cuerpo en específico, sino en las diversas situaciones sociales en que este se encuentra. Es decir, cualquier cuerpo (que posea o no una dificultad física de cualquier índole) puede encontrarse en una situación de vulnerabilidad como, por ejemplo, la violencia causada por las guerras, de la cual se derivan muertes, hambruna, discriminación y despojo de su identidad. Incluso, esto tiene relación con lo que describe Nancy sobre los estragos de las dictaduras en su obra *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un Soplo*. Sin embargo, el problema de esto surge cuando se pretende reducir cualquier situación violenta a través de las fotografías, puesto que invisibiliza a otras experiencias. Aquí la labor ecotécnica consiste en respetar las experiencias individuales, evitando algún tipo de semejanza.

Lo problemático de la banalidad proviene de la experiencia «común» de los cuerpos, haciéndolos comúnmente iguales, sin considerar que cada uno es diferente. Lo común se origina de lo «común con» a partir de que un cuerpo generaliza a todos los cuerpos desde su propia experiencia, ignorando que estos son singulares desde su origen, además de concebirllos como idénticos y, por lo tanto, fáciles de reemplazar. En sintonía con este planteamiento, Sánchez Mayor menciona que Nancy detecta la banalidad de los cuerpos producida por el capital a partir de la reproducción de singularidades, poniendo de relieve su indistinción, haciendo a cada uno banal como otro. Esta banalidad se deriva de lo común y los modelos que hacen sustituibles a los cuerpos. Desde esa perspectiva surge la crítica nancyana sobre la banalización de las imágenes, las cuales captan a los cuerpos en su singularidad; lo que no pueden mostrar es un modelo de cuerpo indiferenciado⁴⁵.

Con relación a la postura de Sánchez Mayor, para Nancy, afirmar que las imágenes banalizan en su totalidad es en parte errónea. Pues, quien las hace banales es el

⁴⁴ Umberto Eco, *Historia de la fealdad*, trad. María Pons Irazazábal (Barcelona: Lumen, 2007), 10; Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, trad. Antonio Tudela Sancho (Madrid: Arena Libros, 2006), 165-166.

⁴⁵ Sánchez Mayor, “Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy”, 369.

capitalismo⁴⁶. Por ende, el problema, como bien señalamos anteriormente, surge cuando las imágenes se utilizan para generalizar el dolor o los rasgos físicos, reduciendo la existencia a una mera representación homogénea.

Frente a esta homogeneización, la singularidad se caracteriza porque el singular se aparta de cualquier relación que lo pueda reducir en lo otro. Dicho de otra forma, la singularidad consiste en una «única vez» de un algo o de un hecho. En este caso, al tratarse de los cuerpos estos son irrepetibles, cuya particularidad según Nancy, es parecida a la del llanto de un bebé⁴⁷.

1.4 DEL ALMA: Aristóteles y Descartes

Siguiendo con la unicidad corporal, cabe preguntarse: ¿Qué es el alma para el filósofo de Burdeos? Esta perspectiva la podemos encontrar en el último apartado, titulado «*DEL ALMA*», de su obra *Corpus*. Se trata de una conferencia que el filósofo francés nombró de ese modo para generar más provocación, puesto que sus interpretaciones del alma y el cuerpo son parte de una deconstrucción que elaboró sobre las concepciones de otros pensadores, tales como Aristóteles y Descartes. Su propósito consiste en demostrar, por un lado, la imposibilidad de separar al cuerpo del alma y viceversa; por otro, su afirmación de un cuerpo abierto, siendo el alma una prueba de ello. Para explicar estas nociones, nos centraremos en el filósofo griego. Aquí, Nancy inicia con el concepto de substancia (*hypokéimenon*) en Aristóteles, el cual significa «lo que está debajo de algo» y que, bajo cierto número de accidentes o atributos, no pertenece a nada más que a sí mismo⁴⁸.

Frente a esto, asegura que el concepto de substancia es difícil de explicar desde la óptica aristotélica, incluyendo a toda la tradición filosófica, demostrando dicha dificultad durante el desarrollo de su explicación en *Corpus*. Con todo, la substancia suele ser pensada como

⁴⁶ Sánchez Mayor, “Pensar el cuerpo desde la ecotecnica de Jean-Luc Nancy”, 369-370.

⁴⁷ Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver (Barcelona: Paidós Ibérica, 1996), 79.

⁴⁸ Nancy, *Corpus*, 85-86-89.

cuerpo; o más bien, cuando se piensa en la substancia se cree que esta es el cuerpo, lo que implica que, dentro de otro contexto, el sujeto ya no sería substancia. Esto lo obliga a afirmar que, si hay un cuerpo subsumido en el concepto de substancia, no sería uno, sino un sujeto. Sin embargo, para Nancy la substancia es una masa sin extensión; es decir, todo lo contrario a lo que verdaderamente constituye un cuerpo, el cual, es necesario que tenga extensión para exponerse constantemente en el mundo⁴⁹.

Por esta razón, el cuerpo no es una masa. Afirmar lo contrario nos llevaría a negar que lo observado en nuestra cotidianidad no es una multitud de cuerpos sino masas; y ahí donde hay masas no hay cuerpos vivientes, sino masas de cadáveres. Esto forma parte de la dificultad que Nancy encuentra al hablar del cuerpo, ya que, para enunciarlo, se necesita proyectarse fuera de él. El discurso se vuelve así un decir incorporal (*lekton*) que pretende tocar al cuerpo. ¿Qué relación tiene con el alma? Como se mencionó, Nancy nombró a ese apartado «*DEL ALMA*» para provocar, pero principalmente para dejar en claro que cuando se intenta hablar de aspectos que supuestamente no se relacionan con lo corpóreo, en realidad no se hace más que hablar del mismo. Por ello, Nancy afirma que, en el tratado aristotélico *DEL ALMA*, no se habla de ella, sino que se teoriza sobre el cuerpo⁵⁰.

No obstante, cuando Jean-Luc Nancy hace referencia al «alma» o «del alma» se refiere al «cuerpo fuera de sí». Para él, el alma no se relaciona con esa imagen del ángel que se desprende de la boca del cuerpo, pues tal iconografía solo fomenta la idea de un cuerpo espiritual ajeno al cuerpo humano⁵¹. Frente a esta concepción, la Dra. Sánchez Mayor, precisa que la «imagen del ángel» se remonta a los primeros usos de la *Psyché* (ψυχή): soplo, hálito, aliento y viento. En palabras de la autora, la *Psyché* fluye, impulsa y se mueve, una definición que Nancy reformula para trasladarla al cuerpo⁵². Esto refuerza la tesis nancyana sobre la imposibilidad de separar a ambas entidades: cuando se hace referencia al alma, esta no representa otra cosa que el cuerpo, cuestión que se verá más

⁴⁹ Nancy, *Corpus*, 86-87.

⁵⁰ Nancy, *Corpus*, 89-90-91.

⁵¹ Nancy, *Corpus*, 89.

⁵² Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”, 59.

adelante al abordar a Descartes. Bajo esta misma lógica, el alma en Aristóteles es la forma de un cuerpo viviente; esto significa que dicha forma no es un exterior relacionado con el interior. Al no relacionarse el cuerpo ni el alma, Nancy cuestiona qué sería del cuerpo sin forma: evidentemente sería una masa sin extensión.

Desde la arealidad de la extensión es donde surge una de las tantas diferencias que yacen en el cuerpo: el peso de su alma. Cabe mencionar que tanto «pesar» como lo «pesado» son un juego de palabras que usa Jean-Luc Nancy para hacer referencia a la presuposición y a la extensión del cuerpo en conjunto con su alma. Dicho esto, el cuerpo es el único medio de presencia y existencia en el mundo de los cuerpos; sin él no habría la oportunidad de exponer su alma fuera de sí ante los otros, ya que al alma solo es posible conocerla fuera del cuerpo durante el «hacer mundo» de este último. Asimismo, la arealidad de los cuerpos se centra en la extensión y no en los fundamentos, ya que la existencia corpórea se enfoca en la expansión de su extensión, lo cual es, en términos sencillos, la adquisición de experiencias. Pesar al otro consistirá siempre en presuponer el modo de ser del individuo; en cambio, ser pesado exige en los cuerpos «hacer sentido» o «hacer mundo» hasta el fin de su existencia. Para el pensamiento nancyano, lo inhumano radica en dar por hecho el modo de ser de todos los cuerpos desde nuestra experiencia⁵³.

Debemos entender que un solo cuerpo no representa una totalidad, al igual que ningún cuerpo crea a otro cuerpo partiendo desde sus ideas; así como tampoco hay experiencia del cuerpo ni de la libertad de manera aislada. A pesar de esto, la libertad misma o la libertad propia de cada cuerpo es la experiencia: la exposición o el tener lugar. Al pensar en el peso del alma de cualquier cuerpo, se trata de un peso ligero. El peso solo es denso cuando el cuerpo muere, ya que de ese modo cada uno alcanza su peso absoluto. Conforme el cuerpo aumenta su número de vivencias relacionadas con la desgracia o el júbilo — como el abandono de un amor, el primer beso de quien le gusta o el desamparo por la muerte de algún ser cercano—, se genera un pesaje que debe sostener, que pesa cada vez, hasta llegar al peso absoluto. Así lo explica Nancy,

⁵³ Nancy, *Corpus*, 66.

Los cuerpos pesan ligeramente. Esto no es decir que pesan poco: al contrario, y se puede decir que un cuerpo que hay que sostener, en el abandono del amor o del desamparo, en el síncope o en la muerte, pesa cada vez el peso absoluto⁵⁴.

En relación con lo anterior, según el pensador francés, otro aspecto que nos lleva a presuponer a los cuerpos es cuando se les define como «sentientes», buscando forzosamente separar al cuerpo del alma. Para Nancy, esto sigue siendo imposible, pues el cuerpo es indefinible. Determinarlo como sentiente implicaría que todos los cuerpos comparten las mismas sensaciones⁵⁵. En realidad, el alma es expuesta debido a su unión indisociable con el cuerpo, haciendo de ambas un solo existente. Dicha presencia al ser solo conocida fuera del cuerpo durante su exposición, hace que ella esté abiertamente presentada hacia afuera. En este sentido, para que el cuerpo acceda a sí mismo lo hace desde el exterior: el cuerpo toca el afuera y se toca desde afuera, aspecto que se relaciona directamente con el sentir cartesiano.

Esta idea de tocar sin tocar a la cosa extensa desde el pensamiento es imposible para Jean-Luc Nancy, ya que el cuerpo es el centro de todo nuestro hacer. Sin él sería imposible imaginar o pensar en la idea de la cera expuesta por Descartes en su *Segunda Meditación*, donde explica los cambios de forma y color de un pedazo de cera al ser calentado hasta perder todas sus cualidades⁵⁶. Este mismo ejemplo es usado por Nancy en *Corpus* para reafirmar y cuestionar, de manera controversial, que Descartes en realidad habla del

⁵⁴ Nancy, *Corpus*, 66.

⁵⁵ Nancy, *Corpus*, 92.

⁵⁶ En la segunda meditación de Descartes, él inicia dudando de todo lo que observa, puesto que lo que ve está determinado por las cosas que conoce o que tiene en su memoria, llevándolo a afirmar que todas las cosas son falsas, incluyendo al cuerpo y sus sentidos (extensión, espíritu, movimiento), pero también se cuestiona que tan verdadero y dependiente es del cuerpo y de sus sentidos, o si existe alguna posibilidad de que él pueda ser sin el cuerpo. (Añadiendo que no es relevante cuántas veces sea engañado, ya que eso no es impedimento para pensar libremente en lo que quiera, a tal grado de suponerse a sí mismo: él es un «yo existo» y un «yo soy»). Ante esto, nos cuenta su experiencia sobre el tacto, partiendo de las cosas que creemos conocer y comprender sin gran distinción, por medio de lo que vemos y tocamos. En este caso, pone de ejemplo un «pedazo de cera» que acaba de ser sacado de una colmena, y que aún no ha perdido la dulzura ni mucho menos el olor de las flores de donde fue extraído, cuyo color, figura, tamaño y textura son visibles: es duro y frío, si lo golpeas generará un sonido, (en fin, todas estas distintas cosas pueden ser característico de esa cera). A partir de ahí, se sigue cuestionando sobre la cera: que si se ve o no, que si la ve es porque existe tanto él como la cera, que si no tuviera ojos solo la podría tocar; concluyendo que esta experiencia no solo le ocurre a la cera, sino al resto de cosas exteriores, como aquellas que se hallan fuera de él, destacando que las cosas no las conocemos a través de los sentidos o de la imaginación, sino en el pensamiento, porque este «conocer» queda guardado en el pensamiento. René Descartes, *Descartes*, estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel (Madrid: Editorial Gredos, 2011), 170 -178.

cuerpo como pensante sintiente; solo desde ahí es posible tocar la cera, porque él es el tacto de la extensión. Por esta razón, la única manera en que podamos sentir de manera visual o táctil a la cosa es a través de la corporalidad; sin ella no existiría la posibilidad del contacto, incluido aquel toque desde el pensamiento que el filósofo de Burdeos nombra como «asíntota de la visión». Aunque Descartes dude de sus sentidos, la pregunta nancyana resulta inevitable: ¿cómo se duda y se confía en la razón si esta proviene del cuerpo, cuya extensión son los sentidos? Frente al intento de separar al cuerpo del alma, Nancy sostiene lo siguiente: “El ego es estar fuera con relación al ego. Ego también es ser un cuerpo”⁵⁷.

Para profundizar en esta co-pertenencia, la Dra. Sánchez Mayor recupera el análisis que Nancy hace de la epístola entre Descartes y la princesa Elisabeth. En ella se distinguen dos actitudes para enfrentarse a la unión entre el alma y el cuerpo. Por un lado, la autora menciona que para alcanzar la convicción de su distinción es necesario ejercitar el pensamiento y la imaginación. Por otro lado, para entender su unión se recomienda la actividad de la vida ordinaria; es decir, la noción que cada quien experimenta en sí mismo sin filosofar⁵⁸.

A partir de esta cotidianidad, Sánchez Mayor menciona que el elemento que interfiere en la relación no es el sentir, sino el mover. Aquí, el alma posee la capacidad de mover un cuerpo y ser movido por él. Para que este dinamismo ocurra, el alma necesita tocar el cuerpo y ser tocada por él; requiere estar dotada de una superficie para ser lo suficientemente empujada y volteada, poseyendo la fuerza para mover al cuerpo⁵⁹.

Es precisamente en este dinamismo motriz y experiencial donde el alma y el cuerpo dejan de ser dos verdades separadas para volverse una sola persona. El alma pasa de ser una

⁵⁷ Nancy, *Corpus*, 95.

⁵⁸ Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”, 53-54-55.

⁵⁹ Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”, 53-54-55.

abstracción a exponerse en las acciones del cuerpo. Pensemos en los movimientos que ambos se transmiten:

En primer lugar, el alma se centra en el pensamiento y su forma de expresión se encuentra en las emociones. Por ejemplo, se puede manifestar en los nervios del cuerpo ante cualquier evento, de modo que este último se altera y reacciona con alguna acción como tartamudear o sudar. A partir de esta explicación, es evidente la sincronía entre el alma y el cuerpo, los cuales se experimentan como una sola persona; siendo esto, para Nancy una experiencia que estremece al ego.

En segundo lugar, está el movimiento del cuerpo, que consiste en el desplazamiento de un lugar a otro «fuera de sí». Es importante mencionar que ambas entidades son inconcebibles de forma separada, puesto que el alma no es propia del cuerpo ni el cuerpo es propio del alma; una está entregada a la otra de manera temporal y, por ende, no se pueden concebir mutuamente.

Las dos en algún momento, serán separadas por el fin de su hacer mundo. Cuanto más efectiva es la idea del cuerpo propio, más distinto o ajeno es para nosotros y, a su vez, hay menos interés en conocer tanto lo propio de otros cuerpos como del nuestro. Esto nos lleva a afirmar desde lo propio: «este es mi cuerpo» o «yo soy mi cuerpo», ignorando que la unión entre el alma inextensa y el cuerpo extenso es meramente temporal. Únicamente pensamos al cuerpo como propiedad sin la distancia, distinción y dividido del alma. A esto debemos añadir, la máxima nancyana: el cuerpo es conocido por su unión con el alma, mientras que esta última es conocida como independiente de él; pero ambas son una sola existencia.

1.5 Alguien

Reanudado el tema de la presuposición, ya hemos mencionado que uno de los mayores problemas que critica el pensamiento nancyano son las representaciones que hacen de toda

existencia homogénea. Teniendo en cuenta la explicación del alma y el cuerpo, estos son un ejemplo preciso de cómo esta reducción, definición y separación falla en su aplicación. Tampoco se puede descartar que a quien se intenta representar es a un «alguien», cuestión que se sostiene con la siguiente frase: “Un sujeto es ese “alguien” que puede tener representaciones y/o voliciones”⁶⁰.

La presuposición se reduce a varios factores, como la experiencia e incluso en los atributos. Jean-Luc Nancy destaca dos cuestionamientos que giran en torno a la existencia de ese alguien: ¿Quién sigue después del sujeto? y ¿quién es ese alguien? Lo más destacable de ambas preguntas se dividen entre el «Quién» y el «Alguien». Comencemos primero por el «Quién»: este no puede percibirse como un existente diferente por el hecho de ser «algo», sino como un ser que «hay allí», compartiendo el mismo sitio que el sujeto. Por ende, este ser está muy lejos de ser una cosa; pues, al señalar que es un algo, el sujeto, desconoce lo que es el otro. En cambio, cuando se trata de «alguien», existe tanto el compromiso como la garantía de que este se encuentra allí, en presencia.

Esta clase de compromiso y garantía sobre la posible presencia de otro podría parecernos una suposición; sin embargo, al cuestionar la presencia de alguien, esta se vuelve una pregunta que se responde a través de la presencia y exposición de ese alguien personificado en un cuerpo. No obstante, la existencia misma, además de ser una cuestión singular, es un modo de afirmar que hay un cuerpo haciendo mundo por sí solo, sin que otros estén haciendo experiencia por él. De esta forma, todos los cuerpos hacen de cualquier imagen divina una presencia, lo contrario a un alguien que está presente ante nosotros bajo el régimen del «hay aquí por sí mismo». Cuando se tiene presencia por sí mismo, también emerge la libertad o la voluntad de estar allí exponiendo ante otros que es ese cuerpo y no otro; no es el hombre ni tampoco es el ángel, solo es un alguien con experiencias, llagas y un presente distinto al de otro. En otras palabras, hay que pensar en la existencia de ese cuerpo desde su mismidad y no desde los conceptos universales o las estadísticas.

⁶⁰ Jean-Luc Nancy, *¿Un sujeto?*, trad. L. Felipe Alarcón (Adrogué: Ediciones La Cebra, 2014), 19.

En otros términos de nuevo: desde el momento en que la existencia se ofrece claramente (esta claridad nos deslumbra), no ya como algo empírico que habría que poner en relación con condiciones de posibilidad, o bien poner de relieve en una trascendencia más allá de ella misma, sino como una facticidad que detenta en sí misma y como tal *hic et nunc*, la razón de su presencia y la presencia de su razón, cualesquiera que sean los modos de esa «presencia» y de esa «razón», hay que pensar su «hecho» como una «libertad». Es decir, que hay que pensar aquello que remite la existencia a ella misma y solamente a ella misma, o lo que la hace disponible en tanto que existencia, que no es ni una esencia ni un dato bruto⁶¹.

Cabe destacar que para Nancy el «alguien» es un tema vigente, el cual podemos identificar dentro de la praxis del psicoanálisis. Por ejemplo, cuando se tiene consulta con el psicoanalista, la persona que acude a dicha sesión no se presenta como un «alguien» inmóvil, sino que asiste como alguien que se interroga sobre su sí mismo; en cambio el psicoanalista es alguien que es, mas no es ese alguien que se interroga sobre su existencia. A esto debemos agregar que ambos sujetos comparten el mismo sitio y no el mismo lugar de existencia como lo es el cuerpo, siendo esto una muestra de la diversidad de cuerpos que comparten un mundo como un sitio en común⁶².

El existir singular es por sí mismo y no se presupone; no se trata de una relación de operación de sí mismo como autoconstitución, sino que es la existencia individual de todo cuerpo existente. Esto implica que hay más de uno en el uno mismo y, como resultado, no es «uno» o «un cuerpo», más bien, son los unos o los cuerpos que comparten el mundo. Por lo tanto, el uno, paradójicamente, son los unos y los otros. La existencia del singular es esencialmente múltiple; es por eso que Jean-Luc Nancy insiste que la esencialidad de lo múltiple, en tanto que es la pluralidad efectiva de los unos y los otros, es la existencia⁶³. Por otra parte, los singulares no pueden ser percibidos como puros espíritus, porque se tendría que pensar materialmente al espíritu tal como lo conocemos, siendo esto imposible, ya que para pensar al espíritu de forma pura se tendría que dejar en el olvido al cuerpo.

⁶¹ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 11-12.

⁶² Nancy, *¿Un sujeto?*, 60.

⁶³ Nancy, *¿Un sujeto?*, 66-67.

Esto lo podemos relacionar con la traducción en inglés «some-body», la cual tiene bastante lógica para el pensamiento nancyano, puesto que señala por sí misma la existencia de un cuerpo humano y no de un objeto, al igual que ese cuerpo resulta ser un «alguien»⁶⁴. Debemos tomar en cuenta que cualquier cuerpo, incluso el que se presupone y vive como un ego también es un «alguien» y, al mismo tiempo, es «ese cuerpo» para otros cuerpos que igualmente se perciben como un «yo». Cada cuerpo se compromete a exponer su unicidad con los cuerpos que los rodean; es decir, exponen su singularidad fuera de sí mismos con las otras corporalidades. Así lo explica Nancy en la siguiente frase: “No está dicho que el singular sea de entrada en la identidad, es decir, que sea simplemente el mismo que sí mismo, puesto que es el mismo que los otros en tanto que singular”⁶⁵. A esto tenemos que agregar, que todos somos singulares y, aunque la palabra «singularidad» se perciba como reduccionista, no es así, porque hace hincapié en la diferenciación de un cuerpo con otro.

El existente singular está presente pero no desde la suposición. En otras palabras, la existencia singular de los cuerpos no se puede suponer, puesto que para tener existencia en el mundo se necesita tener un cuerpo que los haga estar presentes; solo así sabrán de la existencia propia, como uno mismo sabrá de la existencia de los otros: una exposición cuerpo a cuerpo. Aunque esto se puede interpretar como que toda la presencia del cuerpo gira alrededor de lo más evidente para nosotros, no es así. Debemos tomar en cuenta que, además de estar cara a cara con el otro, cuando se habla del cuerpo desde la perspectiva nancyana también se está considerando su extensión y la manera en que este expone su unión con el alma hacia afuera. Esto es uno de los tantos modos de presencia manifestados en el cuerpo, los cuales se basan en las emociones y acciones, incluyendo el constante traslado (o el movimiento) de un lugar a otro. Pero para llegar a eso se debe *tocar* al cuerpo⁶⁶.

A todo esto, ¿qué relación tiene el «alguien» y el «con» en términos nancyanos? En ambas situaciones se expone la presencia de un cuerpo además del nuestro, es decir, una

⁶⁴ Nancy, *¿Un sujeto?*, 60.

⁶⁵ Nancy, *¿Un sujeto?*, 70.

⁶⁶ No olvidemos que, aunque tengamos un cuerpo este último es temporal.

individualidad a parte de la nuestra. Para precisar esta relación, la Dra. Sánchez Mayor explica que la ontología de Nancy se define como ontología racional donde el elemento principal es el «con». Este carácter conlleva la necesidad de relación de diversos términos, lo más característico de los cuales se instaura en el núcleo del ser o del venir a ser, implicando una noción de origen fragmentado, plural y equivoco. El «con» se inserta así en el origen del sentido y de cada particularidad. En palabras de la autora, esto da origen a la insistencia de Jean-Luc Nancy por afirmar que el ser es singular plural o, más bien, que el ser está en circulación de unos con otros. La singularidad opera bajo la división y comunicación de un cuerpo con otro, una voz con otra, una escritura con otra⁶⁷.

Bajo esta premisa el «con» no es inmediato ni mucho menos mediato, sino que es mediación, cuya exposición muestra al cuerpo tal como es, sin ningún otro existente que pretenda ser su mediación, cuando este «con» es un «alguien», un «cuerpo», un «cada vez» sin más veces, una existencia irrepetible no necesita que otra existencia exponga su «ser en el mundo».

El «con», al igual que «alguien», no es una presencia que pueda suponerse o categorizarse como lo otro en tanto que es idéntico a uno mismo. Esto se debe a que lo otro no es solamente lo ajeno, sino también es otra forma de encerrar a la alteridad en lo mismo al presuponerla a partir de nuestra propia existencia. Por ejemplo: A y B, son dos cuerpos que no se conocen; sin embargo, tanto A como B suponen la existencia del otro a partir de lo creen. Ambos, al no salir de su individualidad, siguen sin romper con su ajenidad, hasta que toquen mutuamente su existencia dejarán de verse como intrusos. Otro escenario sería que A imite el «hacer sentido» de B al ser este último un cuerpo con una existencia aspiracional, tal como los modelos que menciona Umberto Eco en la línea del tiempo de su obra *Historia de la belleza*. En ella se ilustran personajes como Liz Taylor, Audrey Hepburn, Twiggy o Lady Diana, las cuales representaban la belleza femenina de cada época⁶⁸. Aquí Nancy nos explica sobre el por qué el «con» es una presencia que no se puede homogeneizar con otra:

⁶⁷ Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”, 24-25.

⁶⁸ Umberto Eco, *Historia de la belleza*, trad. María Pons Irazazábal (Barcelona: Debolsillo, 2010), 25-35.

«Con» no es mediato ni inmediato. El sentido que comprendemos, tal como lo comprendemos, no es el producto de una negación del ser destinado a re-presentárnoslo como sentido, y tampoco es la pura y simple afirmación extática de su presencia. «con» no va de lo mismo a lo otro, ni lo mismo a lo mismo, ni de lo otro a lo otro⁶⁹.

Para complementar la explicación anterior, retomaremos el ejemplo mencionado por Jean-Luc Nancy sobre la habitación. Cuando ingresamos a un espacio que ya tiene establecida una idea sobre el «deber ser» del cuerpo; entramos de primer momento sin ser la representación que se concibe en dicho espacio. De este modo, nos disponemos a esa idea o modelo; pero conforme habitamos y visitamos el lugar, exponemos nuestra singularidad y nuestra simultaneidad con otros cuerpos, demostrando que somos un «cada vez» (ser-cuerpo, o, ser-en-sí)⁷⁰.

Esta dinámica espacial encuentra resonancia en la interpretación de Stefania Acevedo Ortega, quien menciona que la existencia de los cuerpos se da a través de la relación entre unos y otros. Es solo en relación, mediante «con» otras existencias, como se puede crear sentidos infinitos. Dicha finitud reside en la existencia compartida, ya que no existimos sin la exposición: uno frente a otro. En palabras de la autora, el «ser-con» coloca, en un principio, a cualquier existencia singular desde una relación con otra singularidad. Toda existencia es finita porque solo existe en una relación que limita, pero sirve para crear diversos sentidos. Aquí, ella rescata la percepción merleau-pontyana, afirmando que los cuerpos no son objetos definidos, ya que cada uno es singular y distinto. Eso no significa que su carácter singular excluya la necesidad del ser-con otros cuerpos⁷¹.

Este «cada vez» o la individualidad que diferencia a los cuerpos no es una renovación de experiencias. Como se puede comprender a través del concepto del «nacimiento», la existencia misma es una «sola vez» entre un «cada vez». Asimismo, nuestra presencia en la habitación implicaría cuatro disposiciones: estar solo, ante los otros, al lado de alguien y a lo largo de todas sus otras manifestaciones, incluyendo sus ocupaciones y vivencias.

⁶⁹ Nancy, *Ser singular plural*, 114.

⁷⁰ Nancy, *Ser singular plural*, 113.

⁷¹ Acevedo Ortega, “Cuerpo, imagen y violencia en la obra de Jean-Luc Nancy”, 65.

Partiendo de esta premisa, para que todos vivan una existencia idéntica tendrían que ser exactamente iguales, por lo tanto, su «cada vez» sería una «otra vez» manifestada en otros cuerpos. Bajo esta lógica, el cuerpo se multiplicaría de manera idéntica, por lo cual, se dispondría según en esa mismidad; al mismo tiempo esas «otras veces» deben ser reales y no posibles.

Nosotros tenemos lugar (cuerpo) en el *ahí*, no como lo idéntico, sino como lo simultáneamente diferente. Recordemos que para tener existencia se necesita de un lugar en el mundo, el cual es nuestro cuerpo. Un cuerpo distinto de otro cuerpo es un «cada vez» entre otro «cada vez»; ambos existentes son irrepetibles y discontinuos. A esto debemos agregar que las veces son discontinuas, ya que la discontinuidad es ser unos con otros: «cada vez» implica exponer «ser-cuerpo» —su modo de ser en sí, fuera de sí— ante los otros. El mundo no es una habitación en la cual podamos estar solos o pensarlo desde la soledad; cualquiera de los dos modos destruye el concepto del «mundo de los cuerpos»⁷². Esta concepción nos dirige a «ser-con-otro» como una forma de recordarnos constantemente que no estamos solos, y tampoco somos el modelo de nadie. La singularidad que reside en cada cuerpo es una forma de autenticidad donde el uno está entre otros unos.

Recuperando la postura que Nancy extrae de Leibniz, él nos dice que constantemente surge un «uno» como parte de la novedad, donde nuevos, diversos y únicos cuerpos nacen en el mundo. Entre ellos existen diferencias físicas y emocionales, incluyendo esa unión de alma y cuerpo que, al ser expuesta por cada uno, los hace singulares los «unos» con los «otros»⁷³.

1.6 El otro como ajeno, el otro como propio

⁷² Nancy, *Ser singular plural*, 113.

⁷³ Nancy, *¿Un sujeto?*, 79.

El «otro» es un tema que nos lleva a plantearnos una serie de preguntas como quién es el otro, quiénes son esos cuerpos o quiénes son los demás. El «otro» es reducido en la presuposición, puesto que no es una condición exclusiva de un solo ser; al contrario, todos son el otro de alguien más. En este sentido, el otro al ser un desconocido, un intruso o un ajeno, se vuelve impensable para quien lo percibe de ese modo. Por esa razón, al ser un desconocido para este último, no ve más allá de su sí mismo, haciendo de las necesidades de ese «otro» —que también es un «alguien» y, a su vez, es un «cuerpo»— sean incontestables. Esto causa que todo cuerpo sea únicamente conocido desde la alteridad o desde su condición como lo otro o lo ajeno.

Reconocer al resto de los cuerpos como lo «otro» y no como esos cuerpos singulares cuyas almas son extensas, nos conduce a ignorar que también son un «sí», un «yo» y un «uno» como nosotros. Cuando el «cuerpo otro» es impensable, esto mismo es utilizado como un recurso para su generalización y desconocimiento de su «hacer mundo», obligándolos a reconocerse a sí mismos solo como lo «otro» y no como parte de la diversidad corpórea que habita en el mundo o, en su defecto, a verse como parte de la *téchne*: el mundo de los cuerpos.

Otra forma en que los cuerpos reconocen al «otro» es a través de acontecimientos como la muerte y el nacimiento, los cuales se transforman en sus marcas de procedencia y destino manifestadas en el duelo memorial y la pérdida. Sin embargo, las experiencias por las que se dan a conocer son apropiadas por quienes los perciben como lo otro, perdiendo toda su mismidad y singularidad que más tarde termina por definir a todos los cuerpos.

Al concebir al cuerpo otro como lo «otro», automáticamente estamos rechazando la idea de que sea el cuerpo en compañía del nuestro o «ser-con», ya que lo «otro» se apega más a un solipsismo o a un próximo (prójimo) que se encuentra alejado y desconocido para uno mismo, obligándonos a suponer su existencia basándola en la nuestra. Este es un argumento que podemos reforzar con la siguiente afirmación del filósofo francés: “Este

otro ahí no es «con», no es ya o no aún «con», es más próximo y más lejano que cualquier estar-juntos”⁷⁴.

No obstante, al basar nuestra propia existencia en lo otro, este se convierte en el único referente sobre lo que creemos conocer de nuestra existencia, alterando nuestro verdadero origen y causando que esta se pierda y exilie de sí, poniéndola en un estado de duelo ante la pérdida de la misma. Ese es el verdadero duelo para el cuerpo: la pérdida de sí mismo, el cual ha sido consumido por un modelo proveniente de un individuo que no sale de su «yo» solitario que reside en un mundo donde hay muchos cuerpos. La soledad del «yo» consiste en aquella relación que tiene el cuerpo consigo mismo dentro y fuera de sí, en donde el «sí» no sale de sí mismo. En todo momento, el «yo» está consciente de su desinterés por no salir de su mismidad, haciendo del «yo» ante el resto de los cuerpos un «otro» cuya soledad expuesta de conciencia infinita está encerrada en sí misma, sin la posibilidad de acceder o llegar a ella. No nacemos ni morimos solos porque están quienes presencian junto a nosotros estos acontecimientos y, a su vez, son los que se apropian de estas experiencias como una posibilidad suya. Afirmación que podemos relacionar con la siguiente explicación de Nancy: “La soledad es por excelencia soledad de sí en tanto que se relaciona consigo”⁷⁵.

Retomando nuevamente el ejemplo de la muerte, esta solo es conocida a través de la experiencia de otro, la cual, en un primer momento, fue expuesta para su conocimiento. En este sentido, uno mismo no puede conocer su muerte, lo que convierte la muerte del otro en una co-posibilidad para uno mismo, mientras que ellos pierden su mioidad sobre su muerte, cuestión que también veremos más adelante en el lenguaje; sin embargo, su muerte es ajena a nuestra verdadera experiencia. Ambas son dos muertes de origen original, incomparables, una ajena de la otra. Así lo explica el filósofo francés: “Lo otro está en relación originaria con la muerte, y en relación con la muerte originaria”⁷⁶. Incluso esta forma de conocer a dicha experiencia se relaciona con la explicación de Jacques Derrida sobre la muerte de *Psique* en su obra *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Pero más allá de

⁷⁴ Nancy, *Ser singular plural*, 94.

⁷⁵ Nancy, *Ser singular plural*, 95.

⁷⁶ Nancy, *Ser singular plural*, 95.

lo que dice, lo crucial es quiénes presencian la muerte de ella a su alrededor, lo que hace de este acontecimiento para ellos una co-posibilidad, mientras que ella, al dejar de hacer mundo, ya no sabe absolutamente nada de lo que ocurre a su alrededor o con esos cuerpos que la miran:

Psique está extendida en su féretro. Pronto van a cerrarlo. Entre quienes se hallan presentes, algunos esconden el rostro, otros mantienen los ojos desesperadamente fijos sobre el cuerpo de Psique. Ella nada sabe de eso y es esto lo que todos saben alrededor de ella, con un saber tan exacto y cruel⁷⁷.

La pregunta que surge de toda explicación sobre el «otro» es: ¿Qué tan identificable puede ser su experiencia para cada cuerpo? Para responder esta pregunta, primero tendríamos que remontarnos al concepto de «hombre», a la «experiencia de la muerte» o incluso del «nacimiento», ya que todas nos hablan de una experiencia universal o común. En este caso, usaremos la idea de «hombre», pese a que ha sido un ejemplo muy explotado en esta investigación.

La concepción de hombre tiene como función retomar lo más común entre los cuerpos, lo cual, en realidad, es lo que supone que es idéntico en los hombres. Se trata de un concepto que, además de encerrarse en su sí mismo, es inidentificable para el resto los cuerpos; mientras que para poderse identificar con dichas experiencias se necesita enajenarse de las propias. Esto responde de manera clara que ningún concepto que se origina de la experiencia individual puede ser aplicable para todos los cuerpos. Lo mismo pasa con la muerte y el nacimiento: como mencionábamos en anteriores párrafos, son experiencias que no se comparten con nadie.

Cabe destacar que lo «otro» no solo encontró identidad en lo no identificable como la universalidad, sino también en lo divino. Lo «otro» ha tomado lugar en lo divino dentro de la comunidad, la cual consiste en ser-uno-en-el-otro, es decir, ser el «prójimo» de alguien.

⁷⁷Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 33.

Lo «prójimo» es lo alejado por excelencia, mientras que la única manera de establecer una relación a través de él es el imperativo del amor, el cual es más una cuestión de amor propio. Esto no significa que el egoísmo, para el pensamiento nancyano radique en el amor propio; sino que el egoísmo está en el privilegio que uno mismo posee al presentarse como el modelo para los demás, cuya imitación proporciona el mismo modo de ser. En este caso, sería imitar el mismo amor recíproco que proporciona hacia los demás y hacia uno mismo, lo que termina por convertirse en una reducción y en un idealismo abusivo. Dicho argumento lo podemos complementar con la siguiente frase de Jean-Luc Nancy: “Hay que amar en el otro al sí propio, pero recíprocamente, el sí propio en mí es lo otro que el ego”⁷⁸.

En relación con esta frase, para amar al otro se debe hacer de la misma forma en la que uno se ama, generando una relación recíproca de lo «uno» y lo «otro». Esto implica que, para amar al otro, uno no sale de «sí mismo», cuando ese otro también es un «uno» distinto, haciendo de esto, una relación infinita de lo mismo con lo mismo, lo uno y lo otro: lo uno y lo ajeno. Por ello, al no salir de uno mismo para amar al prójimo, el amor se vuelve en una idea recogida en sí mismo, cuyo acceso es inaccesible⁷⁹. Es importante señalar que el punto de enfoque no es el «amor», sino la forma en cómo el cristianismo lo aborda, abusando del privilegio de ser percibido ante todos como un ideal. Inclusive, la anterior cita está relacionada con los mandamientos de la Biblia de los evangelios de Mateo y Marcos, los cuales nos habla sobre el «Amor al prójimo»: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”⁸⁰.

De acuerdo con Jean-Luc Nancy, se tendría que conocer que dentro del judeo-cristianismo el «con» aparece y desaparece de manera simultánea. Inclusive, en la proximidad del prójimo señala la cercanía que se tiene del «con», la cual consiste en estar próximo al otro. En otras palabras, el prójimo no hace referencia a la cercanía entre familias o tribus, sino a la cercanía como presencia de uno «con» otro, cuerpo con cuerpo a la misma vez, por lo cual, lo próximo ya no está dado. Hasta aquí todo parece estar bien con el cristianismo, ya

⁷⁸ Nancy, *Ser singular plural*, 96.

⁷⁹ Su acceso es inaccesible en cuanto que nos amamos a sí mismos, aplicando nuestra forma de amarnos en el otro.

⁸⁰ Mt. 22:37-39.

que de cierto modo se considera la presencia de un cuerpo además del propio; sin embargo, regresamos con el problema de la reducción que reside en la idea de lo prójimo. Como mencionábamos anteriormente, el cuerpo otro sigue siendo un ajeno para uno mismo en cuanto que, al amarlo, lo hacemos esperando el mismo amor que le conferimos de su parte⁸¹.

En este acto de reciprocidad, uno no sale de esa mismidad, pero también es una manera de idealizar al otro por medio de un modelo divino, ignorando que ese otro cuerpo es distinto hasta en sus reacciones. El prójimo es lo otro en general: son los cuerpos expuestos fuera de sí mismos, son los cuerpos que desconocemos, reducimos en las masas, en los cadáveres desconocidos, pulverizados y transformados en ceniza colectiva. La proximidad del prójimo no es más que distancia, ajenidad y universalidad que nos hace comúnmente iguales y, su vez, ser unos con los otros como ajenos.

Ahora bien, «ser-con» sí reconoce al otro como una individualidad o, más bien, como un sujeto diferente que forma parte de la mundialidad, el cual expone su origen frente a otro origen simultáneamente, manteniendo la distancia que representa sus diferencias como cuerpos presentes, singulares y distintos el uno del otro. En cambio, el «ser» por sí solo no es más que distanciamiento y ajenidad. Al igual que la idea de prójimo y otredad, estas tres tienen el mismo efecto para el pensamiento nancyano. El «ser» se aparta y define a los demás cuerpos, desembocando en una dominación a través de lo «común» como si esta igualdad fuese meramente esencial, ocultando la presencia de otros cuerpos.

Siguiendo con la exclusión, el Dr. Jordi Massó, en su investigación titulada *Figuras de lo común*, nos explica que el «con» nancyano está influenciado por la ontología del *Mitsein* de Heidegger, donde se van descubriendo diferentes figuras y modalidades que nos conducen a releer categorías tradicionales. Aquí el autor utiliza un fragmento de Kafka publicado en 1920 —conocido como «Somos cinco amigos»— para explicar la noción de *comunidad* en Nancy, exponiendo que la composición de la comunidad paradójicamente está basada en la exclusión; para que haya un «nosotros» debe haber un «otro», un alguien

⁸¹ Nancy, *Ser singular plural*; 97.

o un sujeto exterior a esa *societas* y, por ende, su enemigo. Toda comunidad tradicional es una figura que tiende a la exclusión para que exista un «nosotros». Sin embargo, Massó señala que la filosofía de Nancy nos invita a pensar no solo el «con» como modo de ser, sino a la «comunidad» enfatizando el *cum*. A través de un análisis de Roberto Esposito, se reconoce que comparte el reparto de una carga o de un deber ser y no la comunidad de una sustancia. Estamos a cargo de nuestro «con», lo cual nos permite ser con los demás sin exclusiones, manteniendo la afirmación de la alteridad en la identidad: eso es lo común⁸².

Los cuerpos son de origen original, cuya participación le da la oportunidad a cada uno de ser originales; es decir, a partir de que la *téchne* le da a cada uno un lugar de existencia dentro del mundo, estos son auténticos. Ante esto, podríamos decir que ningún cuerpo comparte nada a causa de esa originariedad; sin embargo, a modo de contradicción, esa originariedad como la misma originalidad sí la comparten. Pero no es la sustancia individual que usa cada existente en su participación en el mundo; sino lo que realmente comparten está estructuralmente constituido por la participación y que nombramos como materia.

Para Acevedo Ortega, el cuerpo indica un lugar de ocupación cuyo sitio comparte con otros. Ese espacio en «común» es la comunidad. Los cuerpos se sitúan en la comunidad porque en ellos se da lugar a la existencia, pues sin ese lugar no habría —existencia— unos con otros⁸³.

Finalmente, se puede afirmar que sin la presencia de todos los cuerpos sería imposible establecer una interacción «con» otros, o en su defecto, estar en algún sitio acompañado de otros cuerpos tocando su alma y que estos toquen la nuestra, siendo un toque mutuo y pertinente cuerpo a cuerpo. No olvidemos que el cuerpo es el lugar de nuestra participación directa en el mundo. Así lo afirma el pensador francés:

⁸² Jordi Massó Castilla, “figuras de lo *común* en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015), 3-4-5-6, <https://hdl.handle.net/20.500.14352/26582>.

⁸³ Acevedo Ortega, “Cuerpo, imagen y violencia en la obra de Jean-Luc Nancy”, 67.

«Cuerpo» quiere ante todo y en efecto decir: lo que está fuera, como afuera, al lado, contra, cerca, con (otro) cuerpo, en el cuerpo a cuerpo, en la dis-posición. No solamente de un «sí» a un «otro», sino y en principio como sí, de sí a sí: de piedra, de madera, de plástico o de carne, un cuerpo es la participación y la partida de sí, en sí, lo cerca-de-sí sin lo cual «sí» ni siquiera sería «fuera de sí»⁸⁴.

1.7 La escucha: un modo de presencia en los cuerpos

Estar ante la presencia y exposición de un «alguien» nos conduce a estar a la escucha de ese alguien o de esos cuerpos. El mundo está infestado de cuerpos ruidosos y que, a su vez, se encuentran a la escucha de todo lo que genera cualquier acción o palabra que pueda provenir de otros. Así lo afirma Jean-Luc Nancy: “Estar a la escucha constituye hoy una expresión cautiva de un registro de sensiblería filantrópica en que la condescendencia hace eco a las buenas intenciones”⁸⁵. Nosotros estamos a la escucha en tiempo real de nuestro alrededor, incluyendo el ruido que originan las demás existencias; de ahí que la escucha termina por sobrepasar los usos presentes.

Según Nancy, la escucha es más una expresión de espionaje hacia otros cuerpos, la cual se deriva de nuestra propia curiosidad por enterarnos de lo que ocurre con el otro⁸⁶. Es importante mencionar que para escuchar se necesita de un cuerpo en todo momento; por ello, estar a la escucha de otro y que esos otros nos escuchen implica una interacción de cuerpo a cuerpo que nos permite tocar al otro, obligando al cuerpo a permanecer simultáneamente fuera y dentro de sí; siendo esto parte de la constante movilidad singular del oído. En este sentido, la acción de escuchar agudiza el oído, forzándolo a entender lo que emite dicho ruido. Sin embargo, dicho entendimiento no se da de manera inmediata. Si cualquier ruido fuera comprendido al instante por este, el cuerpo no tendría que mantenerse atento ante el sonido, ni, sobre todo, dependiente del sentido del oído.

⁸⁴ Nancy, *Ser singular plural*, 100.

⁸⁵ Jean-Luc Nancy, *A la escucha*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires: Amorrortu Editores), 14-15.

⁸⁶ Nancy, *A la escucha*, 15.

Escuchar nos conduce al límite de nuestra relación con lo otro, lo que nos permite conocer a este último y a todo lo que lo rodea. Los cuerpos tienen la capacidad de emitir, extenderse, trasladarse y resolver el sonido que comienza como una vibración proveniente de afuera, el cual, poco a poco, empieza a identificar de quién y de dónde proviene cada sonido. Esta es la forma en que un cuerpo se extiende a otros cuerpos, además de ser el medio por el cual se hace notar, tal como Nancy afirma: “Sonar es vibrar en sí mismo o por sí mismo: para el cuerpo sonoro, no es sólo emitir un sonido, sino extenderse, trasladarse y resolverse efectivamente en vibraciones que, a la vez, lo relacionan consigo y lo ponen fuera de sí”⁸⁷.

Este proceso de exploración y reconocimiento auditivo logra que el cuerpo se tense y agudice cualquier sonido hasta identificarlo, así como los sonidos propios o los causados por otros, tales como los cuerpos, animales, gritos de peligro, llanto, goce y accidentes. Esto demuestra que el cuerpo es una caja de resonancia que emite y extrae el sonido.

Escuchar conduce al cuerpo directamente a la espacialidad, abriéndolo de afuera hacia adentro a través de un sonido que también logra tocarlo. Esto es más una cuestión de experiencia individual en donde el cuerpo, al instante de abrirse hacia el sonido, se encuentra en la búsqueda de su sentido. Esto sucede cuando interactúa con otros cuerpos, haciendo que todo el tiempo esté abierto tanto a escuchar como a entender el sonido que otros emiten, al igual que estos están abiertos a entenderlo y a escucharlo. Al mismo tiempo que el cuerpo hace el ejercicio de escuchar a otros, también se escucha a sí mismo.

El acto de escucharse «a sí mismo» es el eco del pensamiento expuesto en la voz. Por ejemplo, cuando el cuerpo se expone ante una persona, su «ser» se manifiesta a través de la voz,⁸⁸ de modo que no solo es una cuestión de escuchar al otro, sino que es la exposición existencial de ambos cuerpos; es decir, los cuerpos al estar abiertos exponen su interioridad fuera de sí, y dicha exposición queda afuera y no adentro de ellos. Esta explicación la podemos completar con la siguiente afirmación del filósofo francés: “Estar

⁸⁷ Nancy, *A la escucha*, 21-22.

⁸⁸ La voz es una extensión más del cuerpo.

a la escucha es estar al mismo tiempo afuera y adentro, estar abierto desde afuera y desde adentro, y por consiguiente de uno a otro y de uno en otro”⁸⁹.

A este ejemplo tendríamos que añadir lo dicente que solo queda en nuestro propio pensamiento sin la necesidad de expresarlo con la voz. Esto divide a lo dicente en dos partes: por un lado, lo expuesto por la voz y, por otro lado, aquello que el cuerpo se dice a sí mismo en su subconsciente. Esto nos lleva a recordar un breve fragmento que Jean-Luc Nancy retoma de Lacan sobre la voz, donde afirma que esta última es la alteridad de lo que se dice; es decir, que además de tener una voz que se expone afuera del cuerpo, también está lo que decimos dentro de nuestro pensamiento⁹⁰.

Como hemos señalado anteriormente, el cuerpo es el centro del «hacer mundo», sin él no estaríamos hablando de sus extensiones como la voz, el movimiento, la experiencia o inclusive el lenguaje, del cual hablaremos en el siguiente apartado. En este caso, al tratarse de la escucha, el centro de remisión tanto del sonido como del sentido reside en el cuerpo. Ambos comparten el mismo lugar en donde actúan de manera simultánea, transmitiéndose señales el uno al otro y permitiendo el acceso a sí mismo⁹¹. Dicho acceso es la estructura, forma y movimiento de remisión infinita en cada cuerpo.

En este sentido, lo más cercano a lo propio del cuerpo es todo aquello que proviene de él, haciendo que este se pueda sentir a sí mismo, sentir a los demás y ser sentido por estos, a través de escucharse, escuchar a otros y ser escuchado. Estar a la escucha implica que el cuerpo tenga una relación activa consigo mismo, la cual, como mencionábamos consiste en este eco interno en el pensamiento expuesto afuera de él, pasando por alto en ocasiones a la presencia corpórea, ya que se vuelve un modo de presencia e identidad para el cuerpo. Por ejemplo, podemos hablar en voz alta con otro cuerpo de modo que este otro no nos vea, pero sí nos escuche, identificando que la voz que logra oír proviene del cuerpo con quien está conversando desde una distancia lejana.

⁸⁹ Nancy, *A la escucha*, 33.

⁹⁰ Nancy, *A la escucha*, 57-58.

⁹¹ Mi existencia está en mí mismo y no en el otro.

Cualquier ruido que provenga del cuerpo o sea escuchado por este, es un modo de presencia para quien lo emite ante quien lo escucha. De acuerdo con Jean-Luc Nancy, la presencia no solo se basa en «estar presente», sino que es un «estar en presencia de»; pero requiere que al estar presente con otros cuerpos exista una interacción mutua, evitando permanecer inerte ante la presencia de múltiples cuerpos. Esto ocurre, por ejemplo, cuando estamos en un salón de clases, observando aquellos compañeros desplazándose de un lado a otro, cuyas existencias son ajenas a la propia, mientras que uno mismo solo supone su «hacer experiencia», sin llegar a entablar una interacción directa con ellos. No basta con solo estar cara a cara ante otro cuerpo; al contrario, es un venir, un pasar y un extenderse —un abrirse ante la espacialidad y espaciarse— en donde el cuerpo expondrá su fuera de sí: una extensión con otro cuerpo que, a su vez, también se expondrá ante uno mismo, cuyas exposiciones no pretenden representar a un modelo o a un otro⁹².

La presencia en la escucha se divide en dos tipos: por un lado, la presencia visual, y, por otro lado, la presencia sonora; ambas marcan una notable diferencia entre lo que vemos y escuchamos, cuya distinción es parte de la afirmación que Jean-Luc Nancy menciona: “Las orejas no son lo mismo que los párpados”⁹³. Estas presencias, al ser diferentes, también poseen diferentes maneras de manifestarse. Como ya lo hemos dicho al principio, la escucha actúa simultáneamente con la presencia sonora, manteniéndose en constante movimiento, la cual está disponible sin necesidad de que uno pueda percibir visualmente quien la causa. Un ejemplo de ello es la música que escuchamos en el celular: no se necesita ver los instrumentos o quienes los tocan para saber que se trata de música lo que estamos oyendo, del mismo modo que cuando el cuerpo emite un sonido no es necesario que se vea a sí mismo para identificar que el sonido es causado por él.

A esto también tendríamos que añadir que el cuerpo tiene la facilidad de generar, extraer y deshacerse del ruido. En cambio, la presencia visible se encuentra disponible antes de que se pueda observar, permaneciendo inmóvil. En otras palabras, antes de que alguien o un cuerpo se exponga ante nuestros ojos, estos ya se encuentran con una disponibilidad

⁹² Nancy, *A la escucha*, 31-32; *El arte de hoy*, 73.

⁹³ Nancy, *A la escucha*, 35.

visual todo el tiempo. Ambos modos de presencia son parte del estar «ahí» como cuerpo, el cual es un lugar de existencia y presencia; un lugar sonoro y vibrante en movimiento, que lleva el sonido de un sitio a otro. El cuerpo como lugar sonoro es el resultado de una buena relación consigo mismo o con la alteridad que reside en él.

Estar presente no se trata de una presencia momentánea, sino que es la existencia de más de un solo individuo o cuerpo, lo que hace de la presencia algo real. Al hablar de ella como algo momentáneo, la tendríamos que pensar desde la ausencia de un cuerpo que está por instantes en un sitio, cuya idea es ajena a la concepción nancyana. La presencia es el ahora del cuerpo; es decir, la presencia del cuerpo en tiempo presente, la cual, en palabras de Nancy, es el «presente viviente» que permite al cuerpo resonar o se exponerse por sí mismo sin que otro lo haga por él. Por ende, el cuerpo es la resonancia que se da en el ahora o en el instante. El sonido es el origen de la diversidad de muchos sonidos provenientes de diferentes existencias y, al mismo tiempo, es la separación de los sentidos. No olvidemos que la presencia en tiempo presente, además de ser individual o propia de cada cuerpo, es meramente temporal, ya que el cuerpo deja de hacer su tiempo presente al morir; así que, si la presencia del cuerpo fuese momentánea, este no tendría oportunidad de hacer mundo⁹⁴.

Para el filósofo de Burdeos, la escucha no es un sentido exclusivo de un grupo colectivo o propiamente de un cuerpo, ni tampoco reside únicamente en los cuerpos humanos, ni en el filósofo, ni en la fenomenología. En palabras del autor, cualquiera puede tanto escuchar como estar sujeto a ella, ya que como se afirma en el párrafo anterior, el cuerpo es un lugar de existencia para cada individuo donde la resonancia se despliega y rebota de forma infinita por todo el cuerpo: afuera y adentro de sí, manifestándose en diversas situaciones como la escucha y la voz o las voces vibrantes que se diferencian unas de las otras, así como el grito singular de algún cuerpo o de un bebé⁹⁵.

⁹⁴ Véase del capítulo 11, *Libertad y destino. Sorpresa, Tragedia y Generosidad* del libro *La experiencia de la libertad* de Jean-Luc Nancy las páginas 126 y 127, segundo párrafo, últimas líneas y continúa en la siguiente página. Y como complemento, revise el apartado titulado *Spanne* del libro *El sentido del mundo*.

⁹⁵ Nancy, *A la escucha*, 47.

Dentro del estar en presencia de otro, hablábamos de la interacción que conlleva. Profundizando más en ello, está el acto de hablar «con», el cual surge de la exposición mutua entre un cuerpo con otro. Aquí, ambos se esfuerzan por mantener una sustancia que no es permanente ni estable; simplemente es su participación temporal. En dicha discusión no es suficiente con distinguir entre la palabrería y la autenticidad de una palabra llena de sentido, sino que dentro de la palabrería es necesario diferenciar el cuidado de sí mismo en cada cuerpo. Al tener una conversación con otro cuerpo, surge un enorme esfuerzo por mantener una sustancia temporal acompañada de mucha palabrería innecesaria, cargada o carente de sentido, donde el lenguaje se vuelve tanto déspota como humilde, conduciéndonos a una exposición corpórea vacía de significado.

Este vacío de significado proviene de la apropiación tanto de las palabras que mantienen su traducción original como de aquellas de origen universal, las cuales se repiten en el discurso de cada cuerpo como una verdad. Por ello, se termina por exponer la existencia de dos orígenes de sentido diferentes, basados en el estiramiento de sentido que se le hace a dicha palabra pero que, a su vez, termina por representar una verdad distinta. Esto toma dos rumbos diferentes como la común palabrería y la absoluta distinción poética, causando agotamiento por insignificancia fática e intercambiabilidad inagotable, o bien agotamiento por pura significación apofática de la cosa misma. A grandes rasgos, cada palabra es de índole singular plural que representa dos orígenes diferentes y verdaderos, donde cada cuerpo se expone frente a otros por medio de esta conversación.⁹⁶ Dichos orígenes son los que no se pueden generalizar por sus distintos sentidos.

En apartados anteriores de esta investigación se habló del alma como aquella que le permite al cuerpo «hacer mundo»; asimismo, el alma es el espacio sin forma de todo cuerpo. Por esta razón, Jean-Luc Nancy menciona en *Corpus* que el alma no tiene forma⁹⁷. Teniendo en cuenta este punto, retomemos el tema del cuerpo: este y el alma generan una relación que reside únicamente en el sí mismo, cuya conexión queda expuesta en su

⁹⁶ Recordemos que el «con» al que hace referencia Nancy, es un modo de estar en presencia ante otro individuo, es decir, es un estar cuerpo a cuerpo.

⁹⁷ Véase el apartado del alma ubicado en la obra *Corpus*, páginas 90 y 91, párrafos dos y tres, continúa en la siguiente página.

interacción con el mundo y otros cuerpos. Un ejemplo de esta manifestación es el grito con la boca abierta: un grito que no tiene forma pero que sale de adentro hacia afuera del cuerpo, permitiendo que otros lo escuchen y haciendo evidente la conexión cuerpo y alma.

Esto lo podemos aplicar también al ejemplo sobre el llanto del bebé, que, además de ser un grito singular por quien lo emite, también es singular porque es una experiencia irrepetible. En este sentido, la relación entre el cuerpo y el alma, o el cuerpo y el espacio, se manifiestan por medio del sonido. Anteriormente hablábamos de la voz como parte de la manifestación de dicha unión, pero también está el sonido que hacemos al unir los labios sin la necesidad de emitir alguna palabra, así como los sonidos de degustación, acto que es nombrado por Nancy como «rumor trascendental». Este, además de no requerir ningún tipo de palabra ni por escrito, únicamente se centra en la condición de silencio en donde el cuerpo emite sonidos naturales involuntarios, tales como los gruñidos, las respiraciones ruidosas (ronquidos), el goce, la agonía y el sufrimiento. Estos sonidos pertenecen a una de tantas manifestaciones entre la unión del cuerpo y el alma expuestas fuera de sí. Argumento que podemos complementar con la siguiente afirmación del filósofo francés:

Mmmmmmm resuena anterior a la voz, en la garganta, rozando apenas los labios desde el fondo de la boca, sin movimiento de la lengua, nada más que columna de aire impulsada desde el pecho hacia la cavidad sonora, la caverna de la boca que no habla. Ni voz, ni escritura, ni palabra, ni grito, sino rumor trascendental, condición de toda palabra y de todo silencio, arquía glótica en la que emito estertores y vagidos, agonía y nacimiento, canturreo y gruño, canción, goce y sufrimiento, palabra inmóvil, palabra momificada, monotonía en la que se resuelve y se amplifica la polifonía que sube desde el fondo del vientre, un misterio de emoción, la unión sustancial del alma y el cuerpo, del cuerpo y el alma⁹⁸.

Podemos finalizar que, cuando nosotros estamos «a la escucha» de lo que existe en el mundo —incluyendo a los cuerpos—, el nuestro se abre a la resonancia y, a su vez, la resonancia lo abre. En términos simples, el cuerpo, al estar a la escucha, se oye a sí mismo tanto por fuera como por dentro, al igual que tiene la capacidad de escuchar a otros cuerpos que se encuentran fuera de él, haciendo de este un cuerpo vibrante cuya vibración es una extensión más de sí. Con esto, no cabe duda que el cuerpo es el lugar que nos da presencia,

⁹⁸ Nancy, *A la escucha*, 51.

la cual se muestra a través de todo lo que proviene de él, como sus sentidos. Así lo expresa Nancy en la siguiente frase: “La escucha (se) abre a la resonancia, y que la resonancia (se) abre al sí mismo: es decir que abre a la vez a sí (al cuerpo resonante, a su vibración) y al sí mismo (al ser en cuanto su ser se pone en juego por sí mismo)”⁹⁹.

1.8 El lenguaje: un modo de exposición singular plural de los cuerpos

El lenguaje, en comparación con el habla, es incorpóreo. Lo que se expresa a través de lo diciente no tiene relación con la realidad del mundo y, como consecuencia, los cuerpos articulan las mismas palabras, haciendo de este ejercicio lingüístico repetitivo, pero con un sentido distinto para quien lo emite. Esto da origen a múltiples interpretaciones que más allá de acercarnos al mundo y a todo lo que proviene de este, nos aleja de ello, lo cual conduce a Jean-Luc Nancy a catalogar el lenguaje como «fuera del mundo»; mientras que el habla sí es corpórea porque, como se mencionó en el apartado 1.7 *La escucha: un modo de presencia en los cuerpos*, esta no solo queda expuesta fuera del cuerpo, sino que también es parte de la originalidad de él¹⁰⁰.

En este sentido, para el filósofo francés el lenguaje que todos los cuerpos utilizan es el mismo polílogo o diálogo que se da como una verdad repetida o idéntica que vive en uno mismo como en el cuerpo otro, pero con un origen singular. Por ende, dentro del cuerpo reside un «con», un «yo», un «nosotros» y un «tu»; traducción que, en primera persona sería: todos esos pronombres viven tanto en mí como en cada uno de los cuerpos que habitan junto a mí en el mundo. Para dejar más clara esta explicación, podríamos pensar en frases como: «nosotros no vivimos en México», o «yo me fui de vacaciones a Cancún con mi hermana». Cualquier individuo puede estar viviendo ambas oraciones, pero de

⁹⁹ Nancy, *A la escucha*, 54.

¹⁰⁰ Cuando Nancy hace referencia que el lenguaje está «fuera del mundo», no alude a una trascendencia ajena a la realidad, sino a todo lo incorpóreo que yace en el mundo. A diferencia de los cuerpos, en donde la exposición demuestra ser una singularidad irrepetible, el lenguaje funciona como la exposición de los cuerpos conforme su ser-unos-con otros desde la originalidad de sentido, cuya pureza es una saturación de la misma. Nancy, *Ser singular plural*, 100.

maneras diferentes, ya que las experiencias que adquieren son particulares por el tiempo y los cuerpos con quienes se comparten esos momentos. Así lo afirma Jean-Luc Nancy:

El lenguaje es lo que expone la singularidad plural. En él, todo lo existente se expone como su sentido, es decir, como la participación originaria según la cual lo existente se relaciona con lo existente, circulación de un sentido del mundo que no posee ni comienzo ni fin, que es el sentido del mundo como ser-con, la simultaneidad de todas las presencias que son todas las unas con respecto a las otras, y de las que ninguna es en sí sin ser con las demás. También por esto el diálogo o el polílogo esencial del lenguaje es *idénticamente* aquél por el cual nos hablamos y por el que yo me hablo a «mí mismo», siendo sólo en mí una «sociedad» entera —siendo en verdad, en el lenguaje y como lenguaje, *siempre simultáneamente* «nosotros» y «yo», y «yo» como «nosotros» tanto como «nosotros» en tanto que «yo»¹⁰¹.

Regresando nuevamente al tema del «con» su función dentro del lenguaje se enfoca en la presencia de dos individuales, uno en compañía del otro, donde cada uno acepta que son dos cuerpos presentes diferentes¹⁰². Estar en «presencia de» o «estar con», les permite a los cuerpos exponerse entre ellos; sin la existencia de un cuerpo otro, no podríamos expresarle mediante el lenguaje nuestra individualidad, ni mucho menos este podría exponernos la suya. Para ello, es necesaria la existencia de cuerpos hablantes que expongan su singularidad plural, además que todo lo dicente por ellos se halla en el lenguaje. Esta postura la podemos complementar con la siguiente frase de Nancy, la cual es una continuación de la anterior cita:

Porque yo no me diría nada si no estuviera conmigo como con numerosos otros, si este con no estuviera «en» mí, en mí mismo, al mismo tiempo que «yo», y más exactamente como *el al-mismo-tiempo* conforme al cual, solamente, soy¹⁰³.

El «con» como lo mencionamos en apartados anteriores, nos hace reconocer a ese otro como un «cada vez» y una «sola vez». Por esa razón, aunque parezca contradictorio a la explicación del primer párrafo de este apartado, no existe un solo lenguaje, sino lenguas o voces que, en conjunto con otras extensiones del cuerpo hacen que su participación sea

¹⁰¹ Nancy, *Ser singular plural*, 101.

¹⁰² El lenguaje permite que los cuerpos toquen mutuamente sus individualidades al momento en que estos se exponen simultáneamente. Es por esta razón, que el lenguaje antes de ser signos, palabras o verbalidad, primero es simultaneidad de con, en donde todos los cuerpos para acceder a más existencias que no sean la suya, comparten unos con otros su hacer mundo.

¹⁰³ Nancy, *Ser singular plural*, 101.

singularmente original. Sin la diversidad de voces provenientes de cada cuerpo, no habría la definición conceptual de lo que conocemos como «voz».

Siguiendo con el lenguaje, una de las problemáticas vinculadas es el recorrido que ha hecho el «hombre» por todas las lenguas, causando su deshumanización al ser expuesto en palabras de los cuerpos. Es decir, cuando los cuerpos hablan del «hombre» como concepto universal, lo hacen desde una ajenidad completamente intrusiva e inalcanzable respecto a su propia naturaleza; de modo que estos no logran identificarse con esa idea que se ha ido construyendo a lo largo del tiempo.

Según Jean-Luc Nancy, el hombre, lingüísticamente hablando, no es la representación del mundo; incluso no abarca todo lo que es, ni a los que coexisten en él. En términos simples, el hombre no es el origen ni el fin de los cuerpos, ni tampoco del mundo¹⁰⁴. El hombre es expuesto como mundo y, a su vez, como aquel que vive o representa a todos los cuerpos; sin embargo, él no es ninguno de los dos.

Al principio mencionábamos que el lenguaje gira en torno a la repetición de lo que ya fue articulado mucho antes por otros cuerpos y, posteriormente, retomado por uno mismo con un sentido ajeno al primero. Pero, aunque las palabras ya hayan sido expresadas por otro cuerpo, los orígenes que acompañan a estos dos sentidos son completamente diferentes. Teniendo en cuenta esta breve recapitulación del párrafo inicial, es importante aclarar que el lenguaje no es una cuestión de transmisión entre un emisor y un receptor, sino la simultaneidad de dos hablas. En este sentido, el lenguaje se articula a través de lo que decimos, sin importar qué es lo que estamos diciendo o cómo lo expresemos; ya que sigue siendo lenguaje, el cual forma parte de nuestra propia percepción sobre el mundo y nuestro hacer experiencia.

Todas las palabras, al venir directamente de la exposición del cuerpo, nos indica que el lenguaje es el espacio de la declaración sobre la experiencia de cada individuo, en donde

¹⁰⁴ Nancy, *Ser singular plural*, 102.

los cuerpos conectan sus orígenes entre ellos, descartando por completo la idea de los cuerpos como misterio.

La única manera en que el cuerpo deja de escuchar, hablar y hacer lenguaje es muriendo. Por ello, la muerte no se encuentra en el cuerpo, pero sí en su lenguaje, ya que, como se mencionó anteriormente, la muerte es expuesta ante nosotros como una experiencia ajena a la nuestra o como la experiencia de otro cuerpo, la cual se muestra como una posibilidad para la muerte propia. Así lo expuso el filósofo de Burdeos en su ensayo *El intruso*, al analizar todo lo que implica el proceso de intrusión entre el cuerpo y el corazón. Esta experiencia representa para sus lectores una co-posibilidad en ellos¹⁰⁵ y lo mismo sucede con aquellas muertes que no pudieron quedarse guardadas para sí mismas, siendo expuestas ante otros.

Dichas muertes se suman a las diferentes experiencias que crearon lo que hoy conocemos como la «muerte», haciendo que los cuerpos se sientan identificados con lo que otros exponen sobre ella. Al ser incorpórea, la única vía que nos conduce al conocimiento de esta experiencia es a través de la muerte de otro cuerpo, porque recordemos que, al instante en que el cuerpo ya no haga mundo, automáticamente deja de tener la capacidad de hablar de su experiencia.

Con esto, podemos llegar a la conclusión de que ya todo está dicho o que llegamos tarde para decir lo que ya está dicho, pero, como hemos señalado, las palabras articuladas provienen de distintos cuerpos con un sentido acompañado de experiencias inigualables. Esto se relaciona con la interpretación nancyana sobre Heidegger, donde el filósofo alemán asegura que la muerte, al tener un lugar en el lenguaje, también lo tiene dentro del *ser- unos-con-otros*. Sin embargo, el hecho de que la muerte de otros sea una posibilidad no significa que uno muere en el lugar del otro, lo cual hace de cada experiencia no menos

¹⁰⁵ La muerte propia del cuerpo deja de ser únicamente suya al momento de ser expuesta ante otros cuerpos, la cual se vuelve en una co-posibilidad para ellos, llevando a los cuerpos a articular palabras como «ella está muerta» o «él está muerto». En este sentido, el cuerpo pierde su mioidad sobre su muerte, ya no es solo suya, sino también de los demás cuerpos.

verdadera; al contrario, morimos y nacemos exponiéndonos los unos a otros¹⁰⁶. Asimismo, no existe otro lenguaje para expresar o exponer nuestra singularidad. Argumento que podemos reforzar con la siguiente afirmación de Jean-Luc Nancy sobre la muerte:

La muerte presenta la interrupción de un decir de todo, y de una totalidad del decir: presenta el hecho de que el decirlo- todo es un cada vez un "todo está dicho", una completitud discreta y transitoria. Por eso la muerte no tiene lugar "para el sujeto" sino solo su representación. Pero también por eso "mi muerte" no se precipita conmigo en la pura desaparición¹⁰⁷.

Por otra parte, está la percepción negativa que se crea de la muerte, la cual es importante explicar. Dicha negatividad no se encuentra en la muerte ni mucho menos en el lenguaje. En palabras de Nancy, la negatividad reside en dos cosas: la primera, en la presuposición individual, que, al universalizarse, se vuelve apropiable para cualquier cuerpo, haciendo del resto de las experiencias invisibles. Debemos tener en cuenta que la muerte es lo que hoy en día conocemos porque se basa en un conjunto de experiencias, mas no es la experiencia. Al tratar de fundamentar a la muerte en una sola experiencia, esta deja de ser singular plural. La segunda es el asesinato, el cual para el pensamiento nancyano es incomparable con la muerte, ya que lo negativo del asesinato reside en la acción de quitarle al cuerpo la oportunidad de seguir haciendo mundo. En cambio, la muerte es algo innato del cuerpo, así como su nacimiento, los cuales se dan naturalmente sin que otro cuerpo le quite la vida. Por ejemplo, un cuerpo que se encuentra en estado vegetal ya no reacciona y sus posibilidades de despertar son escasas; sin embargo, su familia se esfuerza por mantenerlo conectado a una vida artificial¹⁰⁸.

Aquí detectamos dos problemas. Por un lado, la ajenidad de la familia por mantener a un cuerpo que ya no hace experiencia; por otro lado, el hecho de que ese cuerpo ya culminó de manera natural con su hacer mundo. Esta situación es muy ajena a un asesinato; pero, precisamente por el impacto que tiene la muerte en quienes nos rodean, no se permite su consumación, recibéndola de ese modo con negatividad y resentimiento. Ese cuerpo ya no es aquel que hacía mundo; ahora es un cuerpo que depende de una máquina para

¹⁰⁶ Nancy, *Ser singular plural*, 105-106-107.

¹⁰⁷ Nancy, *Ser singular plural*, 105.

¹⁰⁸ Nancy, *Ser singular plural*, 107; *La experiencia de la libertad*, 186.

respirar. Esto último lo podemos relacionar con lo señalado por Nancy en *El intruso*: el cuerpo, al someterse a un tratamiento para vencer de manera temporal a la muerte, lo lleva a desconocerse a sí mismo o a su corporalidad, al grado de ya no ser ese cuerpo, sino el cuerpo agotado hecho de medicina¹⁰⁹. Por esa razón, creer que tanto el asesinato como la muerte son la misma cosa carece de coherencia, porque de ambas solo una es negativa. Explicación que podemos defender con las siguientes palabras de Jean-Luc Nancy:

La muerte no forma parte de este espacio. Se boira en el tiempo puro. Cifra del borrarse, borradura de toda cifra. Pero el espacio común, al mismo tiempo que es cada vez nuevo, lleva consigo también la huella esta vez imborrable de ese borrarse. Vivimos con todos los muertos: es lo que el asesinato deniega en vano. La comunidad se expone en su integridad a ella misma, y también la comunidad de la copertenencia del mundo¹¹⁰.

En cuanto a la relación entre la literatura y el lenguaje, tenemos que mencionar que la literatura es el lenguaje de la extensión del nacimiento y de la muerte, ya que, a través de ella, se crea un diálogo entre quien escribe y quien lo lee. En este sentido, la escritura, para el filósofo de Burdeos, se vuelve un discurso donde el cuerpo exterioriza su participación temporal con otros cuerpos, siendo esto parte de las voces, géneros o tonos que caracterizan a la literatura escrita desde lo más personal de cada cuerpo, cuyas experiencias se vuelven una co-posibilidad para los demás¹¹¹. Como se ha venido articulando desde el análisis de la Dra. López Moreno, la escritura no solo nos permite conocer al otro, sino que también todo lo que parece extraño para uno mismo puede ser propio; premisa que extrae del ensayo *El intruso*¹¹². Esta interpretación nos vincula directamente con el concepto de co-posibilidad.

Un ejemplo de aquellas experiencias plasmadas en la literatura son los ensayos *Noches azules* y *El año del pensamiento mágico* de Joan Didion, en donde nos relata su vivencia con la muerte de su hija y su esposo. Enfocándonos más en su ensayo *Noches azules*, en

¹⁰⁹ Nancy, *El intruso*, 39-40.

¹¹⁰ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 186.

¹¹¹ Nancy, *El sentido del mundo*, 233.

¹¹² López Moreno, “El sentido del mundo a partir del cuerpo-escritura en los personajes de Agua viva y Aprendizaje o el libro de los placeres de Clarice Lispector”, 190.

este escribe a detalle el antes y el después de la muerte de su hija, cada línea hace que el lector toque directamente con la experiencia de Joan, que va desde la mudanza de un sitio a otro, preparar en un día cualquiera sándwiches de pepino, hasta apreciar cada momento de la infancia de su hija, cuyas experiencias son solamente de ella, pero que en algún momento pudieran representar en los lectores una co-posibilidad la vida de la autora, incluyendo a las adicciones en las que estamos expuestos, tal como el alcohol, cuya adicción enfrentaba Quintana, la hija de Joan Didion¹¹³. Tener una adicción no es algo exclusivo de un grupo de cuerpos con o sin el privilegio que poseía Didion, todos podríamos experimentarlo de distintas maneras, y una de ellas, es tal como lo experimentó, representando de ese modo, una co-posibilidad para quienes presencian en sus seres más cercanos una adicción. Esto no significa que su experiencia represente una totalidad, sino que se suma a las diversas experiencias tanto de quien sufre depresión, adicción e inclusive la muerte causada por ambos, y quienes rodean a ese cuerpo presenciando su muerte¹¹⁴.

Una novela que también retrata la experiencia individual del mismo modo que Joan Didion —donde logra expresar completamente su hacer mundo, reuniendo cada detalle sobre su día a día a través de un diario—, es la novela *La Náusea* de Jean Paul Sartre. Ambos textos tienen enfoques distintos como la muerte y el absurdo de la vida cotidiana; además de que una es una autobiografía y la otra es una experiencia ficticia realista. Sin embargo, los dos textos tienen en común el hacer mundo de dos cuerpos distintos

¹¹³ Es importante aclarar que Jean-Luc Nancy no citó a Didion; sin embargo, se utiliza la obra de la autora para ejemplificar la ontología de la co-posibilidad, la cual también se conecta con el *tocar-se* a través de la escritura. Joan Didion no habla de la experiencia corpórea, sino de su experiencia.

¹¹⁴ Véase los apartados número ocho y quince de la obra *Noches azules* de Joan Didion. En el apartado ocho, la autora nos narra el impacto que tuvo en ella la depresión de su hija, Quintana; mientras que en el quince nos habla de lo absurdo que es enjuiciar la vida de su hija como una «infancia privilegiada». Para Didion, esta tuvo una infancia aparentemente normal; y digo aparente, ya que se contradice al instante, afirmando que ninguna infancia lo es. Por ende, no puede tener la certeza de que la infancia de su hija, como de cualquier niño sea normal. Estoy de acuerdo con la autora, ya que al recordar lo afirmado por Nancy sobre el problema de la reducción causada por el sentimiento de identidad, el cual forma grupos colectivos que nos conducen tanto a catalogar como a excluir a los cuerpos. Esta exclusión se manifiesta en situaciones sociales, religiosas, políticas y económicas que nos enajenan los unos de los otros. Al pensar la experiencia personal de Didion desde un enfoque nancyano, ella no pretende que toda existencia humana se reduzca en su situación ni que los lectores sean prejuiciosos al catalogar su vida como privilegiada; su objetivo es exponer su individualidad ante otros, para que estos otros toquen su dolor o su pérdida, pero no desde el sentimiento de identidad, sino que acepten que hay más individualidades distintas a la propia, las cuales forman parte de la diversidad que reside en el mundo. Si los cuerpos pretenden buscar una identidad en la vida de otro cuerpo, no lo van a lograr, como es el caso en cuestión. Toda existencia es distinta, y lo que señalamos como «privilegio» es una forma de reducir la experiencia ajena desde la propia individualidad.

expuestos. Este «común» no quiere decir que sean iguales; al contrario, son muy distintos. Simplemente con esto se consigue explicar que la idea nancyana es aplicable en cualquier situación o género literario como el ensayo y las novelas. No olvidemos que incluso su ensayo *El intruso* es un ejemplo principal de un «hacer mundo» distinto al de Joan Didion.

Otro ejemplo, pero más de carácter lingüístico que literario es la expresión «gentes» utilizada por Jean-Luc Nancy para explicar la reducción. Aunque él señale que el lenguaje es de índole singular plural, resulta inevitable no pensar en esta expresión. Dentro de ella, cada identidad es oscurecida de modo que los cuerpos son solo siluetas, voces y comportamientos de origen impreciso, los cuales terminamos nombrando como «gente rara» o «gente extraña». Estas son frases que empleamos con frecuencia para referirnos a quienes nos resultan otros o ajenos a nuestra existencia, las cuales asignamos a un conjunto de pueblos, linajes o razas para universalizarlos. Según Nancy, cuando articulamos ambos enunciados (gente rara o gente extraña), también nos estamos incluyendo¹¹⁵.

Sin embargo, desde la interpretación de la Dra. Paula Sánchez Mayor no siempre quien menciona esta expresión se incluye dentro de ella, solo se nombra al sujeto desconocido desde la otredad. Continuando con su postura, cuando se enuncia «la gente» se genera una identificación que puede excluir o incluir, con la pluralidad de «gentes» —misma que interpreta de Nancy— proviene de la heterogeneidad que otorga la singularidad a cada uno. Aquí, según Sánchez Mayor «la gente» es la expresión que realiza el ser singular plural desde el lenguaje¹¹⁶.

Esta perspectiva permite comprender que la «gente rara» es un alguien y al mismo tiempo es el cuerpo distinguido por su rareza. Aunque esta distinción o excepción se presente como un escudo creado por el «yo» frente a todo aquello que desconoce es, en realidad, el punto donde se aprehende la singularidad, tal como lo señala el filósofo francés:

¹¹⁵ Nancy, *Ser singular plural*, 22-23-24.

¹¹⁶ Sánchez Mayor, “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”, 209-210.

La excepción o la distinción en la que «yo» me escudo al decir «la gente», se la concedo también obscuramente a cada cual de esa gente. Y eso sin duda porque la gente suscita muy a menudo el juicio «la gente es rara», o «la gente es increíble». No se trata sólo ni en principio de la tendencia (por lo demás evidente) a erigir como norma nuestros propios *hábitos*. Hay que situar un registro más primitivo de ese juicio, donde lo que aprehende no es otra cosa que la singularidad como tal. Desde el rostro a la voz, a los gestos, a las actitudes, a la acción y la conducta —y sean cuales fueren los rasgos «típicos», siempre tan ampliamente repartidos—, no hay nadie que no se distinga por una especie de precipitado instantáneo en el que vendría a condensarse la extrañeza de una singularidad. Sin este precipitado, no habría «alguien», simplemente. Tampoco habría interés ni hostilidad, deseo ni aversión, para quienquiera¹¹⁷.

Finalmente, es preciso señalar que, para el pensamiento nancyano, el lenguaje no es un instrumento o un medio de comunicación para el cuerpo. En su lugar, la comunicación surge en el alma —entendida como incorpórea—, la cual permite que cada cuerpo exponga su existencia ante otros cuerpos. En este sentido, el principal medio de exposición lingüística es el cuerpo mismo; esta es una afirmación que podemos sostener con la siguiente frase del filósofo francés:

El lenguaje no es un instrumento de comunicación para el ser: sino que, precisamente, la comunicación es el ser, y el ser, en consecuencia, no es sino lo incorpóreo, en lo cual los cuerpos se anuncian unos a otros en cuanto tales¹¹⁸.

Para cerrar con este capítulo, el cuerpo desde el pensamiento nancyano nos invita a pensarlo más allá de una imagen, una figura o una idealidad lejos de la realidad e individualidad de cada cuerpo. Los cuerpos son nuestro medio tanto de presencia como de nuestro hacer experiencia dentro del mundo, cuestión que podemos ver expuesta en cada uno de los apartados del primer capítulo. Para darle continuidad a la propuesta nancyana, el siguiente capítulo no estará exento de ello, ya que el centro del problema es la imagen de Dios y el conflicto que surge cuando es tratado como un cuerpo.

¹¹⁷ Nancy, *Ser singular plural*, 24.

¹¹⁸ Nancy, *Ser singular plural*, 109.

Capítulo II. *Hoc est enim corpus meum*: el cuerpo ausente de Dios como la idea universal sobre los cuerpos

“25. Si el hombre está hecho a imagen de Dios, entonces Dios tiene un cuerpo. Quizás sea, incluso, un cuerpo, o el cuerpo eminente entre todos. El cuerpo del pensamiento de los cuerpos”.

(Nancy J.-L., *58 indicios sobre el cuerpo*)

2.1 Dios: una imagen que se modifica y se modaliza

Los cuerpos, en comparación con Dios, son evidentes; lo que no resulta evidente en ellos es su alma, pues no podemos conocerla con solo observarlos, sino por medio de la interacción. Esto incluye la relación individual con el propio cuerpo, ya que a medida que nos exponemos ante la alteridad, más nos conocemos. Se podría decir que la presencia corporal en cada individuo es fundamental para poder acceder directamente al alma. Con esto no se busca asegurar que el secreto detrás del cuerpo sea el alma, porque al exponerse, esta queda fuera de sí. Por ende, los cuerpos no tienen nada de misterioso cuando se trata de mostrarse ante la vista de los demás, puesto que la visión no penetra nada invisible; es decir, el cuerpo se expone tal como es, en conjunto con sus extensiones.

La multitud de imágenes que existen del cuerpo, como la imagen desnuda del mismo, deja al descubierto su arealidad, haciendo de dicha manifestación algo ajeno a todo lo especulativo o imaginario. En cambio, la idea sobre la imagen de Dios es más imaginaria y misteriosa, ya que se trata de lo que no tiene forma o, en su defecto, de lo que carece de un lugar corpóreo en el mundo. Esto causa que la imagen más cercana a su supuesta forma original se refuerce en la narrativa escrita en el libro del Génesis de la Biblia: “Y Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó”¹¹⁹.

¹¹⁹Gn 1:26-27.

Dicha cita hace referencia a que todos los cuerpos, tanto hombres como mujeres, son creados a su imagen y semejanza. Para el pensamiento nancyano, históricamente esta visión ha provocado que otras imágenes, verdades e interpretaciones de cada cuerpo sean descartadas o destruidas; por ejemplo, las figuras de la anatomía, biología y mecánica quedan totalmente desplazadas por la concepción divina, al igual que otras concepciones teológicas ajenas al judeocristiano¹²⁰.

Por ello, estas ideologías, que tienden a excluir y a dominar a otras formas de pensar, tienen como fin manejar una sola concepción sobre el cuerpo, ofreciéndonos un panorama incompleto, incorpóreo y complejo. En ese sentido, se vuelven evidentes las diferencias entre un cuerpo presente, que permite que su existencia sea expuesta, y la representación de un cuerpo no visible como lo es «Dios».

La única forma de explicar la imagen inexplicable de este ser divino es a través de la fábula sublime, rodeada de misterio, silencio y elementos fantásticos. Para acceder a su historia, primero el cuerpo se tiene que unir a Dios. Dentro de la cultura cristiana, los creyentes tienden a estar obsesionados con la imagen de Dios, al grado de convencerse de que posee una presencia en el mundo cuando realmente no está ahí. Puesto que el cuerpo es un lugar de la existencia y de la exposición de un «cada vez», la figura divina está muy lejos de cumplir con dicha condición: en principio carece de corporalidad, lo que lo convierte en un Dios ausente.

No obstante, no hay una presencia más certera que la de un cuerpo que se ofrece al tacto y el que vive expuesto en la cotidianidad. Nos aferramos a representarnos en las imágenes que nosotros, los cuerpos, creamos de Cristo; pues no hay nada más intrusivo o ajeno que las imágenes de este ser divino en sus diferentes etapas hasta el día de su muerte. Ejemplo de ello es la iconografía de Cristo extirpándose el sagrado corazón; la consumación del pan y vino compartido con sus discípulos; o la imagen de su crucifixión¹²¹. Esto es el

¹²⁰ Nancy, *Corpus*, 44.

¹²¹ Jacques Derrida utiliza el ejemplo del Cristo extirpándose el corazón para relacionarlo con el corazón nancyano. Pues esta idea para Derrida inevitablemente lo conduce a la crítica nancyana sobre la necesidad por el cuerpo divino. Derrida, *El tocar*, Jean-Luc Nancy, 100-101.

resultado de los laboriosos esfuerzos por reapropiarse del cuerpo de Dios de diferentes maneras, manifestadas en el deseo de ver, ser, tocar su corporalidad.

Este anhelo impulsivo se constituye por el principio de razón de Occidente, cuya influencia se apoderó de la individualidad de los cuerpos y de todo a su alrededor. Es por ello que Dios no tiene un cuerpo en el mundo, ni siquiera cuando es convocado y nombrado. La reapropiación del cuerpo de Dios es parte de los deseos de aquellos cuerpos que se aferran a vivir a través de él, ya que, al ser expuesto como un modelo perfecto, se convierte en una influencia aspiracional externa. Argumento que podemos complementar con las palabras de Nancy:

Éste es nuestro *Om mani padme...*, nuestro *Allah ill'allah...*, nuestro *Schema Israël...* Pero la desviación de nuestra fórmula mide al mismo tiempo nuestra diferencia más propia: estamos obsesionados con mostrar un éste y convencer (nos) de que este éste, aquí, es lo que no se puede ni ver ni tocar, ni aquí ni en ninguna parte y que éste no está ahí de cualquier manera, sino como su cuerpo¹²².

Al pensar sobre el cuerpo de Dios, inmediatamente lo concebimos como el hombre o, tal como lo percibe el pensamiento escotista, como aquel que le presta forma a lo que desde un principio no tiene¹²³; en otras palabras, Dios como la causa principal de todo lo existente. Sin embargo, desde la perspectiva nancyana, el hombre humanista se ha encargado de significar, sobresignificar e insignificar su cuerpo, causando que la idea de Dios como cuerpo se disuelva¹²⁴.

La figura de Dios es una arcilla en constante modificación, mientras que su sí mismo se va extendiendo a otras individualidades; es decir, la creación no es la producción de cuerpos en el mundo, sino que es la extensión divina la creadora de todo. Esto implica que, como cuerpos, desconozcamos cuál es la materia creadora de nuestra existencia

¹²² Nancy, *Corpus*, 9.

¹²³ Eriúgena, *División de la naturaleza*, 47-48. El filósofo Medieval no tiene ninguna conexión con el filósofo francés. Sin embargo, se llevó a cabo un ejercicio deconstructivo, tal como la que ejecutó en la obra *La declusión* de Nancy. En su introducción se advierte la nula relación entre un pensador con otro, pues en sí se pretende profundizar mejor el tema utilizando una diversidad de pensadores.

¹²⁴ Nancy, *Corpus*, 45.

debido a su constante alteración¹²⁵. Lo que obtenemos de esta conclusión no es solo el desconocimiento o la ajenidad hacia nuestro supuesto origen divino, sino una forma de negar la reproducción natural de los cuerpos por parte de lo divino: aunque las corporalidades engendren a otras, no se les considera creadoras, pues el único creador es Dios.

Esta idea se ha conservado en los cuerpos debido a que se sigue creyendo que la presencia de Dios se manifiesta en sus creaciones, las cuales han ido modificando su imagen y su historia conforme a las interpretaciones que hacen sobre él. Por ello, el supuesto cuerpo de Dios es la materia que constantemente se modaliza, mientras que el cuerpo humano es la exposición material de lo que hay en el mundo. Tal como señala Nancy: “Dios se modaliza o se modifica”¹²⁶. Anteriormente comentábamos que, al ser la muerte el fin del hacer mundo de los cuerpos, estos solo se pueden exponer estando vivos. Por el contrario, la muerte en Dios ha tenido un efecto totalmente ajeno al de los cuerpos, ya que su existencia se sigue exponiendo aun estando muerto, acontecer que se da a través de sus creaciones.

Una prueba de ello es el aspecto universal que actualmente conocemos de Cristo: el de un hombre blanco con cabello largo, barba y ojos claros. Esta descripción se observa en distintas pinturas y representaciones como *La transfiguración* (Rafael Sanzio, 1517-1520); *Cristo cargando la cruz* (El Greco); *Cristo crucificado* (Diego de Velázquez, 1632); *La Última Cena y Salvador Mundi* (Leonardo da Vinci, 1495-1498, XV-XVI); *La crucifixión* (Maestro Teodorico, 1370); *Lamentación sobre Cristo muerto* (Giotto, 1305-1306); *The Man of Sorrows* (Albrecht Bouts, c.1490); *Cristo escarnecido* (Hans Holbein, c.1495); *Sagrado corazón de Jesús* (Tarsila do Amaral, 1904); *La pasión de Cristo* (película dirigida por Mel Gibson, 2003); entre otras obras.

Se debe considerar que estas interpretaciones culturales y artísticas se limitan a ser únicamente eso, ya que la apariencia de Dios está restringida a la de un espíritu sin forma;

¹²⁵ Nancy, *Corpus*, 45.

¹²⁶ Nancy, *Corpus*, 45.

en ambos casos, la Biblia no proporciona una descripción detallada sobre la fisonomía de Dios ni de Cristo. Con esto queda claro que los cuerpos no tienen certeza de las formas reales de ambos personajes, y que, de acuerdo con el pensamiento nancyano, los cuerpos no son a imagen de Dios, pues de ser así serían materias plásticas que carecen de forma y de idea¹²⁷.

Siguiendo con las formas divinas, los dioses antiguos no están en otro sitio más que en las estatuas de mármol. Estos, a comparación del Dios monoteísta, tienen imagen y forma, las cuales son plasmadas en esculturas que reflejan el ideal físico y moral al que cada existente debe aspirar para pertenecer a un modelo de vida impuesto. De acuerdo con Umberto Eco, las estatuas de Apolo y Afrodita que encontramos en los museos solo reflejan una imagen de belleza estereotipada. Además, los estándares de belleza de esa época llegaban al extremo de un perfeccionismo inalcanzable, pues en realidad las personas solo lograban cumplir con una fracción de lo establecido, lo que las llevaba a la exclusión. Por ejemplo, Sócrates, con su apariencia de sileno, carecía de belleza física, pero no de sabiduría; por el contrario, Helena de Troya, cuya belleza física logró posicionarla como la mujer más hermosa de la Antigua Grecia, no evitó su condena a causa de su traición a Menelao y fue catalogada como una mujer inmoral, lo cual le restó valor a su belleza¹²⁸.

La noción de belleza de Umberto Eco explora el deseo o la aspiración hacia las personas, acciones y objetos que consideramos «buenos» y, por lo tanto, «modelos a seguir». Según Eco, estos modelos se adaptan a las tendencias de moda de la época. Por ello, en su obra *Historia de la belleza*, podemos observar una línea del tiempo ilustrada cuyas imágenes exponen el ideal de belleza corporal tanto masculino (Adonis) como femenino (Venus) al desnudo, así como vestido de acuerdo a los cánones de cada período. Esta evolución abarca, desde la *Venus de Willendorf* del milenio XXX a.C. hasta Mónica Bellucci de 1997. Por otro lado, el ideal de Adonis lo contemplamos en figuras que van desde el *Kouros de Atenas* (siglo VI a.C.) hasta Arnold Schwarzenegger en la película *Comando*

¹²⁷ Nancy, *Corpus*, 46-47.

¹²⁸ Eco, *Historia de la fealdad*, 23-24.

de 1985. En dicha línea temporal también se incluyen las interpretaciones que se han elaborado de la imagen de Cristo¹²⁹.

Toda representación está inspirada en el modelo de moda de su propio periodo; inclusive, para representar a personajes bíblicos o de la cultura griega, se utilizaban mezclas de los estándares de belleza de aquellos tiempos con los actuales con el fin de dar un aspecto más contemporáneo. Aunque el pensador italiano señala que las representaciones artísticas vienen siendo un reflejo de lo que somos, añade un apunte relevante: si los animales pudiesen crear imágenes sobre alguna forma divina, ellos mismos se utilizarían como referente para generarlas¹³⁰. Esto lo podemos relacionar directamente con dos aspectos nancyanos: la modalización y la modificación de la imagen de Cristo, y los modelos universales occidentales que reducen la existencia de los cuerpos.

Tanto los dioses griegos como el Dios cristiano promueven un modo de ser en los cuerpos, desde ejes muy diferentes (físicos, morales o religiosos). Sin embargo, ambos sistemas de creencias tienen en común dos elementos importantes: primero, la intención de ser un modelo que domine a las corporalidades; y segundo, su origen occidental, el cual, según el pensamiento nancyano, ha logrado tener una gran influencia sobre cualquier pensamiento, siendo la vertiente cristiana más influyente que la otra¹³¹. Un ejemplo de estas ideologías totalitarias son *Los Diez Mandamientos de la Biblia*, ubicados en los libros de Éxodo (20: 1-17) y Deuteronomio (5: 6-21), los cuales norman lo que se debe y no se debe hacer, como adorar a otro dios o envidiar al prójimo.

La representación no representa a los cuerpos que por voluntad propia están ausentes ante otros, sino que hace visible aquello que originalmente carece de una imagen o de un cuerpo, sin que esto signifique que reemplace a la cosa original. Para Nancy, esto pertenece a un ausentido y a una idealidad lógica. Por un lado, se genera una condena a la presencia creada para representar todo el sentido del mundo, lo que reduce el sentido de

¹²⁹ Eco, *Historia de la belleza*, 8-17-19.

¹³⁰ Eco, *Historia de la belleza*, 8-10-12-14-31.

¹³¹ Jean-Luc Nancy, *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*. 1ª reimpr., trad. Margarita Martínez (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007), 29.

cada cuerpo en lo común, como lo es «la idea de Dios como el creador de los cuerpos». Mientras tanto, la otra, consiste en la interpretación o creación de una figura basada en la imagen de quien hace dicha interpretación; es decir, la idea universal sobre una figura no es más que el reflejo degradado de otra imagen o cuerpo que es considerado el ideal corpóreo de la época¹³².

Por esta razón, no podemos suponer que toda imagen que conocemos sobre Cristo sea fiel a su aspecto original; al contrario, son imágenes incompletas creadas por sus creyentes. A partir de aquí podemos pasar directamente a las diferencias entre un dios y un ídolo, las cuales se hallan en la representación de cada uno. Por un lado, la figura más conocida de Cristo es una representación no real creada por los que creen en su presencia narrada en la Biblia, lo que no significa que se trate de una historia inventada. Por otra parte, el ídolo es un falso dios creado para ser idolatrado siguiendo cada imposición suya. En sí, el ídolo es fabricado, mas no es la representación de un dios¹³³. Su imagen solo tiene valor por sí misma y no por lo que realmente representa; dicho en otras palabras, su mera presencia se considera divina. El ídolo únicamente logra manifestarse en la figura del dictador, tal como ocurrió con Mao Zedong, Iósif Stalin, Adolf Hitler, Yakubu Gowon, Kim Il-sung, entre otros.

Por lo general, las representaciones de estos dictadores suelen plasmarse en esculturas hechas de materiales ostentosos como la madera, el oro o el metal. Lo mismo aplica para los templos o las iglesias en donde se venera a otros dioses como Ra, Osiris, Horus, Seth, Anubis, Ptah, e incluso al mismo Dios, los cuales también se componen de estos mismos elementos. Este problema es señalado por Eco en su obra *Arte y Belleza en la Estética Medieval*, donde rescata como los cistercienses y los cartujos estaban en desacuerdo con el lujo y la decoración de las iglesias, ya que estas distraían a los fieles de sus oraciones¹³⁴. Lo anterior confirma lo mencionado: no solo los templos donde se adora a los dictadores

¹³² Nancy, *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, 37-38.

¹³³ Nancy, *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, 22.

¹³⁴ Umberto Eco, *Arte y Belleza En La Estética Medieval*, 2ª ed., trad. Helena Lozano Miralles (Barcelona: Lumen, 1999), 15-16-17.

y a los dioses de otras culturas poseen ornamentos lujosos, sino también en las iglesias donde se venera a Dios.

La idea sobre Dios se ha vuelto una creencia universal cuyo exceso de sentido es, en realidad, la ausencia del mismo dentro de la filosofía. Dicha ausencia de sentido se debe a que el pensamiento occidental es imitado por otros cuerpos ajenos a él. Esto implica que todo lo que existe gire alrededor de la historia europea, lo que acaba con toda la multiplicidad individual, cultural e histórica que se encuentra fuera de Europa; en otras palabras, es la gran influencia occidental expandida en el mundo. Esto lleva a Nancy a afirmar la existencia del fin de la filosofía, pues al tratar de construir una representación, significado o idea, esta se vuelve inacabable al ser una repetición continua de un modelo histórico que carece de un sentido propio para los cuerpos¹³⁵. Pero también es inacabable por los cuestionamientos mal planteados que se elaboran en ella, ya que demandan una representación general como respuesta, y no solo por la acumulación excesiva de preguntas.

Este problema lo podemos relacionar con la forma en que la cultura occidental se ha expuesto ante el resto, al grado de influir en la forma en que es concebida; empezando por los prejuicios y suposiciones sobre los que ha construido y que van desde lo grotesco hasta lo sublime, pasando por lo cómico. Occidente se posiciona por momentos como el origen de cada uno de ellos y de otras vías de pensamiento, gracias a sus personajes más relevantes, tales como Platón, Aristóteles, Sócrates, Sófocles, Tales de Mileto, Séneca, San Agustín de Hipona, Dante, Montaigne, Shakespeare, Pascal, Rousseau, Hölderlin, Hugo de San Víctor, Franz Kafka, Joyce o Beckett. Inclusive, cuando reflexionamos sobre estos autores, pensamos en Europa como lo mejor que existe en el mundo y, a su vez, como el centro del mismo. Esto sugiere que el origen de su pensamiento se deriva de la necesidad generada por la crisis de su época, como si fuesen los únicos con la capacidad de crear una crítica a partir de la necesidad de su tiempo; o, aún peor, nos hace creer que son los únicos en pasar por alguna problemática de índole existencial, política o religiosa.

¹³⁵ Nancy, *El sentido del mundo*, 42-43. El fin de la filosofía es también el fin del pensamiento repetitivo.

Esto último, es el resultado de la reducción eurocentrista en el mundo, donde sus historias, en conjunto con sus ideas, terminan por expandirse como puras y totalitarias en otras regiones; fenómeno que influencia la mayor parte del pensamiento de cada existente y hace la ideología occidental repetitiva. Sin embargo, dicha repetición rompe con la idea de una representación pura, puesto que, al presentarse ante los demás como un modelo perfecto, los sujetos terminan por desearlo al grado de replicarlo. Incluso muchos modelos de pensamiento se crean bajo esta influencia, lo que les quita el concepto de idea novedosa.

Esta dinámica la podemos observar entre los que son y no son europeos, quienes construyen un pensamiento bajo la influencia de otros pensadores; pero en el caso de los que no son de Occidente, dicha influencia surge de la fascinación por una historia que se considera el origen de todo. Por ese motivo, Jean-Luc Nancy sostiene en la siguiente cita que ya no existe nada nuevo y, como ejemplo a esa falta de originalidad, señala directamente a las fábulas o las obras de teatro, las cuales han sido usadas para exponer ante otros a la metafísica o, en su defecto, a Dios cuyas fábulas están llenas de misterio: “No es una casualidad que hoy el teatro ya no posea nuevas fábulas, nuevos *müthos*”¹³⁶.

Otro ejemplo que nos guía a una crítica similar es la que podríamos rescatar de una de sus obras, titulada *El arte de hoy*, en donde se expone el problema de la supuesta idea de arte que ha manejado el Occidente. Al respecto, el mismo Nancy niega la existencia de una idea pura y universal sobre el quehacer artístico manejada desde una concepción política, religiosa o ética. Dicha idea es falsa, ya que por sí sola pretende ser la representación absoluta o única de lo que supuestamente es el arte en todos los cuerpos, cuando ninguno tiene una noción idéntica de este, pues cada uno la experimenta de distintas maneras, creando así su noción propia e irrepetible. Afirmación que se puede reforzar con la siguiente frase: “La idea del arte por el arte es la idea más falsa del arte, tanto como la idea del arte para una significación, sea religiosa, política o ética”¹³⁷.

¹³⁶ Nancy, *El sentido del mundo*, 46. Le sugiero que también visite la página 44 de su obra *Corpus*, ahí crítica a las fábulas como el medio principal que expone repetitivamente la misteriosa existencia de Dios para quienes se interesan por su historia.

¹³⁷ Nancy, *El arte de hoy*, 34.

Ante el problema de la generalización manifestada en las fábulas o en las obras de teatro, Nancy nos invita a ponerle fin al sentido universal a partir de desechar aquella que se considera nuestra historia —la cual no reconoce más allá de Occidente— para sustituirla por una narrativa propia e intransferible. Una historia que haga valer nuestra individualidad ante otros cuerpos, sin la necesidad de enajenarnos de ella por querer asumir una historia occidental que no corresponde a la propia realidad. En ese sentido, el pensamiento nancyano tiene como fin hacer valer la historia de todos los cuerpos, evitando estar bajo la sombra de la tradición. Esto solo es posible si reconducimos a la metafísica al sistema integral, lo que niega la idea de que la existencia dependa de Dios, bajo la premisa que ni la naturaleza ni los cuerpos tienen un destino¹³⁸.

Todo cuerpo que afirma su cercanía con Dios lo hace desde un plano meramente subjetivo, debido a que los acontecimientos relacionados con la resurrección y los milagros, en realidad, solo permanecen en lo divino, cuya idea no tiene espacio en el mundo. Es por ello que la figura de Dios, al ser entendida como suprema, pura, infinita y privada, carece de realidad en sí, empezando por su falta de cuerpo, lo que hace imposible su exposición. Aunque se afirme que es un ser privado, sabemos que por su falta de presencia corpórea esto es imposible, pues, al ser de ese modo, ningún cuerpo tendría noción de su historia; en todo caso, sería inexistente o impensable, lo que vuelve nula la relación entre el cuerpo con Dios. Si su relación es inexistente, todo lo que se conoce o cree sobre este ser divino se desvanece, como aquellas ideas que rodean su historia; por ejemplo, la concepción de Dios como el creador e imagen de todos los cuerpos, la idea de la salvación divina y la de destino. En ese sentido, ya no habría un deseo o un impulso desesperado en cada cuerpo por ser, ver, tocar y crear el cuerpo de Dios, lo cual incluye también a sus representaciones teatrales, artísticas y cinematográficas basadas en la Biblia.

Recordemos que, para Jean-Luc Nancy, un ser privado tiene la capacidad de exponerse por voluntad propia ante otros porque posee un cuerpo que le permite hacerlo. Dios, al no tener una presencia corporal, carece de la facultad de «hacer mundo» como un cuerpo¹³⁹.

¹³⁸ Nancy, *El sentido del mundo*, 48.

¹³⁹ Nancy, *El sentido del mundo*, 56.

El hecho de que solo esté presente en la escritura —como la Biblia—, en las palabras de cada creyente y en las representaciones artísticas que interpretan de su apariencia física, permite que se mantenga vigente, lo que descarta la posibilidad de que sea un ser privado. Al no tener un medio de exposición material, su imagen y su historia son apropiadas por el resto de los cuerpos, siendo esta la única manera en que se da a conocer; pues pensarlo como un ser privado carece de congruencia.

Aunque desde un principio el pensamiento nancyano sostiene que la imagen de Dios siempre ha sido planteada como pura y absoluta por sí misma —en conjunto con su trascendencia e inmanencia—, esta seguirá careciendo de una forma corporal. Dicha carencia le imposibilita construirse una propia individualidad, pues su existencia solo reside en la apropiación que hacen los cuerpos de ella. Eso no implica que el alma de los cuerpos se comparta o sea apropiable para otros; al contrario, el alma en cada cuerpo es privada, singular e inigualable. En este sentido, tener un cuerpo o tener lugar en el mundo se ha vuelto un privilegio, ya que es un requisito indispensable para «hacer experiencia» y exponerse entre los existentes.

Para el pensamiento nancyano la muerte de Dios en Nietzsche está ligada directamente a la experiencia. En ese sentido, la experiencia que se expone es la muerte de Dios, la cual es una representación universal de lo que carece desde un principio de presencia; sin ella, ya no hay nada que representar. La presencia es fundamental para romper con los moldes derivados de la ausencia, tal como la figura y el valor de un salvador. Según el filósofo de Burdeos, la presencia salva al mundo de ser amoldado a una generalidad derivada de la ausencia. Aquí entra lo que Nietzsche llama «redentor», a quien le da el título de Cristo, haciendo del Anticristo el signo mismo de la salud, ya que Nietzsche, como anticristo, es aquel que invierte el cristianismo para darle paso al surgimiento de lo que llama redentor¹⁴⁰.

Este redentor es aquel que no funda ni tampoco proclama a un dios, ni exige la creencia en una doctrina. Opera el perdón dado y recibido. Borra el pecado, es decir, no hace de la

¹⁴⁰ Nancy, *La declosión*, 132-133-134.

existencia una falta. Por el contrario, la existencia consiste en hacer del mundo la experiencia de lo que no es de este mundo, aunque sin ser otro mundo. La apertura de este último es el resultado de una deconstrucción cristiana que avanza hasta el extremo donde el nihilismo rompe la presencia, el valor de Dios y el sentido de la salvación divina como soluciones mundanas; esto elimina todo valor sobre un cielo, dejando al mundo intacto y tocado por la gracia y la herida¹⁴¹.

No obstante, la incapacidad de Cristo para generar experiencia o hacer mundo, es motivo suficiente para concluir que él está muerto y, a su vez, que ha nacido muerto, porque desde un principio ya se le había asignado un destino. Aquí su muerte es la única forma en que se da a conocer ante los cuerpos; es decir, existe sin la necesidad de hacer mundo, pues su alma ya está finalizada. La muerte pone fin al hacer experiencia de cada cuerpo, pero, como se observa en el caso de Dios, su fin no es lo que se espera de una muerte convencional, ya que él, aun estando muerto sigue haciendo mundo en las palabras de sus creyentes y en la fe que les transmite por medio de su historia, Así lo afirma Nancy: “el «verdadero dios» no es, en suma, más que palabra (dirigida a su pueblo), visión (del corazón del hombre), movimiento (para acompañar a su pueblo)”¹⁴². En cambio, cuando el cuerpo muere, su participación en el mundo culmina, reafirmando el privilegio corpóreo de tener una existencia individual inapropiable para otros, pero apropiable para sí mismo.

Este privilegio exige, por lo tanto, centrarnos hacia los distintos tipos de presencias corpóreas que yacen en el mundo, pues en este espacio coexisten cuerpos con fisonomía humana, al igual que entidades con una presencia corpórea inmóvil, móvil e inmaterial, tales como los animales o las piedras¹⁴³. En el caso de Dios, nos enfrentamos a un algo, más no un alguien, el cual no tiene un tiempo presente; un algo manifestado en las palabras

¹⁴¹ Nancy, *La declosión*, 134-135.

¹⁴² Nancy, *La representación prohibida. Seguido de La Shoah, un soplo*, 25.

¹⁴³ «Alguno y algunos» es un término (singular plural) que utiliza Jean-Luc Nancy para hacer referencia a los múltiples existentes que se encuentran en el mundo. Dicho término no solo es usado para hacer referencia a los cuerpos humanos, sino también a la materia inmóvil como las piedras, las plantas, los minerales, entre otros, porque al igual que el cuerpo humano, son singulares, irrepetibles e irremplazables. Cada uno forma parte de la totalidad en el mundo. Nancy, *El sentido del mundo*, 111.

de algunos otros diferentes a él¹⁴⁴. Por ello, no puede representar el tiempo presente de cada cuerpo, porque su propia temporalidad es distinta: un tiempo que ya no existe en el aquí y ahora, pues él está muerto y con una historia finalizada y apropiable. En cambio, los cuerpos presentes en el aquí y ahora no son apropiables ni idénticos, ni mucho menos tienen un destino predefinido, lo que implica que la eternidad no está en lo divino, sino en el tiempo puro presente de los cuerpos, cuyo presente está constantemente cambiando conforme el cuerpo se va espaciando o, más bien, va haciendo experiencia. Sin embargo, Dios, al ser considerado como el único representante de la eternidad, despoja a la experiencia de su individualidad y la vuelve lineal, pues al no haber otras experiencias, el tiempo de todos es exactamente idéntico, sin distinciones. En contraste con esto, para el pensamiento nancyano, no existe cuerpo que represente el tiempo de los cuerpos, ni mucho menos es aquel que carece de uno. Así lo explica Nancy,

El tiempo puro, el tiempo del puro presente, es el tiempo de la modificación indefinida de una única sustancia increada, no producida, que no sobreviene de improviso, en la que el tiempo mismo es lo que sobreviene sin comienzo ni fin y lo que se modifica según el encadenamiento sin fin de causas y efecto¹⁴⁵.

Previamente se estableció que no hay una representación que logre reemplazar a la naturaleza original de Dios ni de alguna otra existencia. Aunque el arte ha creado representaciones derivadas de la pintura, la escultura, el teatro y el cine para sustituir a dicho ser divino, él está ausente en cada una de ellas, pues su única presentación ante el mundo es su ausencia. Ahora bien, eso no quiere decir que su presencia sea su ausencia, ya que la presencia se basa estrictamente en la exposición corporal en conjunto con el hacer mundo.

La función de las representaciones artísticas religiosas ha sido llenar un vacío causado por la ausencia de una experiencia divina real de aquellos personajes bíblicos o mitológicos —como los santos, Dios, los ángeles y los dioses—, los cuales son creados gracias a las

¹⁴⁴ Dentro de las diferentes traducciones de la palabra «alguien» que van desde el alemán hasta el inglés. Pero que, en este último, pasa del «someone» al «somebody» tiene como significado «algún cuerpo». Para Jean-Luc Nancy, dicho significado evita confundir a ese «alguien» (el cual, es un cuerpo y simultáneamente un sujeto) con un algo o una cosa. Nancy, *¿Sujeto?*, 60.

¹⁴⁵ Nancy, *El sentido del mundo*, 106.

experiencias individuales que llevan a cada cuerpo a interpretar o a inspirarse en una serie de acontecimientos históricos relacionados con lo divino. Esta postura la podemos defender con la siguiente afirmación del filósofo francés: “Dios se ausenta cuando el arte adviene”¹⁴⁶.

Lo único real en este escenario es la experiencia individual que inspira a los cuerpos a la creación de alguna obra artística, siendo este el modo en que el arte toca a cada cuerpo desde su experiencia personal. A partir de esta explicación, podemos entender que, al apropiarse de una figura religiosa como Dios, pueden surgir muchas interpretaciones sobre su aspecto físico.

Sin embargo, el problema que detectamos en la experiencia individual es cuando se reduce a los cuerpos, al grado de suponer que todos tienen la misma vivencia religiosa o las mismas ideas, interpretaciones y emociones sobre ella. Esto rompe con el planteamiento nancyano sobre las artes, pues se terminaría por concebir al arte como aquella que reduce e ignora las experiencias individuales artísticas. En ese sentido, ya no habría una experiencia propia y real, provocando que los cuerpos no se sientan identificados con esa experiencia occidental.

2.2 El abandono de Dios: un destino trágico justificado por la divinidad

Dentro de la historia bíblica, la presencia de Dios reside tanto en la pena como en el sufrimiento; por ejemplo, en el abandono de Dios y en las pruebas divinas. En primer lugar, el sufrimiento y la pena acechan a los cuerpos desde el inicio hasta el fin de su existencia. Sin embargo, aunque la muerte sea el fin del dolor para el cuerpo, también es el principio de la pena para quienes lo rodean, cuya pena es interpretada por estos como un acto de abandono por parte de Dios. Dicho abandono no solo se limita a situaciones como el luto, sino que también está presente en los actos de mayor horror, tortura y dolor a los que son expuestos los cuerpos. Incluso, de acuerdo con la Biblia, Cristo, al ser torturado y crucificado, interpretó ese sufrimiento como un modo de abandono de Dios

¹⁴⁶ Nancy, *El sentido del mundo*, 192.

hacia él, al grado de cuestionarlo sobre el porqué de su abandono: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?”¹⁴⁷.

En cambio, la segunda, al ser percibida en los cuerpos como una prueba divina, termina por convertirse en un modo de justificar tanto su pena como su sufrimiento, como si se tratara de una de tantas pruebas de vida impuestas por Dios a las que están obligados a enfrentarse con el propósito de superarlas y aprender de ellas a través del acercamiento con él. Esto representa un problema, porque se intenta normalizar y minimizar el sufrimiento corpóreo a través de lo que comprendemos como desafío divino, el cual supuestamente se supera con la fe, así como el sufrimiento al que Cristo estuvo destinado a vivir y que desde su nacimiento tuvo que aceptar.

Por otra parte, la pena y el sufrimiento dentro del hacer mundo de cada cuerpo están relacionados directamente con el peso de sentido que cada uno les da a sus propias experiencias. Esto significa que la identidad del cuerpo se basa en sus cualidades, y al ser despojado de ellas, este se reduce a la nada, lo que lo lleva al sufrimiento y a la pena, para encontrar, de ese modo, sentido y consuelo en la fe. Por ejemplo, cuando un cuerpo —del género que sea— es despedido sorpresivamente de su trabajo, del cual depende enormemente para sobrevivir, está expuesto a sentir diversas emociones, como una inmensa preocupación, pero, sobre todo, un sentimiento de insuficiencia, ya que además de ser desplazado por otro cuerpo¹⁴⁸, tiene la noción de ya no ser quién es o quién era por la falta de trabajo. Esto lo conduce tanto a culpar a Dios por todas sus desgracias como a encontrar refugio en él.

Otros ejemplos que involucran a la raza, la orientación sexual, el género y la religión, lamentablemente, se vuelven el motivo suficiente para torturar y asesinar —desde pueblos completos hasta cuerpos individuales—, generando en las víctimas un sentimiento de abandono por parte de Dios. Esos cuerpos torturados hasta su muerte, o sobrevivientes del mismo exterminio, viven una desesperanza convertida en motivación que los lleva a

¹⁴⁷ Mt. 27:32-56; Mc. 15:21-41; Jn. 19:17-30.

¹⁴⁸ Nancy señala en su obra *Corpus* hacia el capitalismo, el cual nos introduce constantemente la idea de que todos los cuerpos son reemplazables. Véase el apartado *TRABAJO, CAPITAL*.

encontrar esperanza en lo divino. Sin embargo, como hemos mencionado al principio de este apartado, la pena y el sufrimiento no se limitan solo a estas experiencias; al contrario, hablar de ambas nos dirige a un territorio inmenso de experiencias humanas inigualables donde el sufrimiento se manifiesta de diversas maneras.

Esta situación invita al lector a pensar en la enorme influencia que posee la tradición cristiana sobre los cuerpos, al momento en que se presenta como la única cura a nuestro sufrimiento, al igual que como la principal causante de este. No obstante, aunque la tradición cristiana trate de exponer una idea de redención como un rescate, un perdón, una liberación, y, al mismo tiempo, pretenda ser una vía para compensar o recuperar todo el sentido perdido por el sufrimiento, sigue siendo dolor, sin importar que sea un dolor de índole divina.

En este aspecto, la historia bíblica es parecida a la tragedia griega, ya que las dos explotan los mismos temas, como la muerte, la culpa y, sobre todo, el destino, con el propósito de ser un ejemplo de redención para aquellos cuyas acciones tienen consecuencias, permitiendo que estos crean en la idea de un sufrimiento merecido y predestinado. Evidentemente, esto representa una gran problemática para la óptica nancyana, puesto que los cuerpos, al aferrarse a la búsqueda de identidad en historias que no son suyas —así como lo suelen hacer con las tragedias occidentales—, se anclan a una visión trágica del mundo. Esto transforma a dicha idea en una creencia generalizada, la cual consiste en que todos los cuerpos tienen un destino comúnmente trágico del que tienen que aprender y el cual están obligados a experimentar.

Sin las historias trágicas, el sufrimiento no tiene un significado trascendente, o, en su defecto, una justificación. Lo importante de esta explicación no es buscar o explicar a detalle todo tipo de dolor que puede experimentar el cuerpo, sino la influencia divina en la vida de los cuerpos. Creer que el sufrimiento es parte de un plan divino que Dios tiene para nosotros es lo mismo que creer que todos tenemos el mismo destino trágico que experimenta tanto Cristo como Edipo, reafirmando así nuestra necesidad por querer ser o imitar a Dios y todo lo que proviene de Occidente.

Vivir en un mundo donde los cuerpos están expuestos a las guerras, el hambre, la desigualdad y la dominación, donde unos someten a otros, crea un sentimiento que va más allá de una experiencia individualista, el cual se vuelve un hecho real dentro de la vida misma. Ante esta situación, tanto las historias trágicas como teológicas solo idealizan y justifican el injustificable sufrimiento de los cuerpos; pero no solo eso, sino que también suponen o idealizan un mundo perfecto fuera de la realidad creado por Dios, en contraste con lo imperfectas que son sus creaciones corpóreas. Al comparar a este ser divino con los cuerpos humanos, se les hace lucir imperfectos, ya que él se presenta como un ideal alejado de la realidad humana, cuya historia pretende ser una enseñanza de vida. Dicha enseñanza nos conduce a buscar en nuestro hacer mundo un sentido en la alegría y en el sufrimiento otorgadas por lo divino, cuando el sentido de ambas es ajeno a este. Por ende, la alegría y el sufrimiento no dependen de un destino teológico o trágico; son, tal como se muestran en su estado puro, inapropiables e inaplacables.

Debemos aceptar la cruda realidad por lo que es: abominable, sin intentar buscarle alguna justificación o redención que niegue la realidad del sufrimiento, rechazando cualquier visión aspiracionista, perfecta o romántica que busque convertir el dolor y la pena en una prueba de fe. Frente a esto, lo que propone Jean-Luc Nancy es una perspectiva del mundo como el verdadero «lugar mismo del sentido», cuyo sentido surge a partir de la interacción de los cuerpos con la realidad, incluyendo a la desgracia en su estado más real o puro. Así lo explica cuando dice,

-en primer lugar y hasta el fin- la desgracia es desgracia, sin rodeos, como se dice habitualmente y tal y como, tal vez, deberíamos limitarnos a decir sólo eso, y a pensar que sólo eso queda por decirse; ser capaces de decir sólo eso para no salvar nada. Sin rodeos, no en razón de ser indecible, sino en razón de estar fuera de la significación. Tan insignificante como la alegría al extremo mismo en que dolor y alegría compondrían, mezclados, el origen no significativo de la significancia misma¹⁴⁹.

Asimismo, para el filósofo francés el mundo en conjunto con los cuerpos es un espacio autónomo que escapa de la idea de creación divina: «hay» cuerpos, hay mundo, pero no

¹⁴⁹ Nancy, *El sentido del mundo*, 212.

hay un Dios¹⁵⁰. Más allá de que la única vía para mantener a Dios presente entre nosotros sea su ausencia —así como su imagen reafirmada en la figura del hombre y en la variedad de obras artísticas que hacen un intento desesperado por representar el aspecto físico de Cristo—, no significa que para Jean-Luc Nancy esta figura carezca de existencia. La crítica hacia la figura de Dios dentro de esta investigación sería incompleta si se ignorara toda la historia bíblica que gira alrededor de este ser divino, o en su defecto, no citaríamos directamente a la Biblia.

Bajo la perspectiva nancyana, si omitiéramos su imagen, estaríamos recurriendo a un ateísmo que solo nos conduce a un análisis a medias, sin causa, dándonos una visión del mundo incompleta y poco objetiva. Según él, para que un ateísmo no carezca de objetividad y, a su vez, sea genuino, no debemos negar a la divinidad, sino que debemos ser independientes de ella. Por ninguna razón esto significa que estemos defendiendo a la teología; al contrario, es importante alejar cualquier interpretación teológica tanto del mundo como de los cuerpos, ya que, como hemos mencionado en repetidas ocasiones, ninguno es una obra creada por Dios, ni tampoco constituye una individualidad con un hacer mundo dirigido o controlado por este mismo, sino el «hay» de la existencia pura. En términos más simples, la existencia del cuerpo es autónoma de Dios¹⁵¹.

Siguiendo con la postura de Nancy, aunque el ateísmo fue creado para reemplazar la idea de destino asignado, así como la jerarquía en la que se divide el mundo —mortales e inmortales, puros e impuros—, con el fin de empezar a hablar de la naturaleza como un sistema de elementos, principios y consecuencias, no deja de ser una invención occidental, al igual que lo divino. Por ello, el filósofo francés afirma que Occidente no debería llamarse como tal, debido a su gran expansión en el mundo —una influencia que ni el propio continente entiende cómo llegó hasta ese punto—, aunque sí se conoce quiénes llegaron a expandirlo, como las primeras civilizaciones construidas alrededor del Mediterráneo por los griegos, romanos, judíos y árabes. Lo que nombramos como Grecia podría tener un sinfín de conductas religiosas mezcladas¹⁵².

¹⁵⁰ Nancy, *El sentido del mundo*, 224-225.

¹⁵¹ Nancy, *El sentido del mundo*, 226-227.

¹⁵² Nancy, *La declosión*, 29-30-31-38-51-52.

De ahí proviene la deconstrucción de Nancy hacia el monoteísmo y el ateísmo, explicada en su obra *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*. En este sentido, para él ambas son lo mismo, no solo porque provienen de Occidente, sino porque imponen una identidad que termina por excluir aquello que no pertenece, haciendo que los cuerpos se aparten de su origen original. Esto separa el ateísmo nancyano del ateísmo occidental, pues el ateísmo de Jean-Luc Nancy, no niega a Dios, pero sí sostiene que carece de un cuerpo que le permita crear constantemente experiencias. Por esa razón, Dios está muerto, con un cuerpo que hace mucho tiempo se diluyó —o, en su defecto, que se encuentra en la putrefacción y desintegración, sin importar que se siga modificando—; cuestión que podemos comparar con la explicación de Derrida sobre la muerte de Psique: ella es observada por quienes siguen haciendo mundo a su alrededor, mientras que ella ya no sabe nada¹⁵³.

A todo esto, ¿qué es el «hay» en Nancy? El «hay» es el tener lugar o tener un cuerpo, lo que nos permite reconocer que hay más de un cuerpo presente haciendo experiencia entre nosotros en el mundo. En ese sentido, el «hay» no hace referencia a una cualidad divina y misteriosa que sea añadida a la realidad corpórea —como, por ejemplo, la idea del alma apartada del cuerpo y la figura misteriosa de Dios, ambas añadidas al mundo de los cuerpos, los cuales no pueden acceder a ninguna de las dos—; más bien, el «hay» hace referencia a un lugar, un cuerpo que se espacia mientras hace mundo, cuya alma es indefinible. Esto lo sitúa lejos del alcance de cualquier concepción etimológica que pueda reducir a los cuerpos en una definición, tal como ocurre con la reducción causada por la noción de hombre universal¹⁵⁴.

¹⁵³ Nancy, *La declosión*, 55-60-61; *Corpus*, 45-46.

¹⁵⁴ El hombre universal no podría llamarse a sí mismo como el hombre sin tener de referencia su etimología. Este tipo de concepciones universales, tienen como objetivo relacionar (y al mismo tiempo, unir) a los cuerpos a través de lo «común» o de igualarlos. De modo que les resta importancia a sus diferencias, causando que estos también se enajenen de su identidad, puesto que son términos apropiables que pertenecen a lo terrestre. Esto lo podemos dividir en dos secciones: la primera es el hombre universal: tener lugar en general; y la segunda son los cuerpos que no están en el cielo, ni en el humus, sino en el «haya allí» o «tener-lugar». Nancy, *Ser singular plural*, 19-102.

Cuando los cuerpos son únicamente identificados desde un concepto general, sus particularidades y sus complejidades humanas quedan ignoradas, lo que pone en conflicto nuestro entendimiento sobre lo que es tener-lugar en el mundo. Ante este asunto, es importante para el pensamiento nancyano reformular nuestra concepción de «tener-lugar», empezando por entender que la ubicación existencial del ser humano no se reduce a lo divino, ni en las definiciones o inclusive en lo terrenal, sino en la mera existencia humana, la cual funciona de la mano con su hacer mundo; es decir, en el «haya allí», y en la capacidad de que ese «haya allí» se convierta en un «tener lugar»¹⁵⁵. Por ello, este último aspecto no se limita únicamente a la presencia, ya que eso solo nos hace simples terrestres atados a la tierra, contemplando el cielo sin la capacidad de tener algún tipo de conexión real con aquello que nos rodea, al grado de que nuestra existencia sea tan inmóvil como la presencia de una piedra o la de la imagen divina.

Es precisamente a partir de esta inmovilidad e incapacidad de conexión real que se hace comprensible la obsesión humana hacia lo divino, cuestión que se ha ido insinuando durante el desarrollo de este capítulo. La importancia de este problema surge del «*hoc est enim corpus meum*» —«este es mi cuerpo»—, frase que refleja la manía humana por afirmar dos aspectos sobre la imagen de Dios. Por un lado, el trato que los cuerpos le dan, como si este fuese un cuerpo presente entre ellos: un cuerpo que no se puede ver, tocar u oír, o en su defecto, con la capacidad de responder cuando le hablan. Resulta imposible la idea de que sea un cuerpo como cualquiera de los que vemos cotidianamente entre las multitudes; asimismo si su presencia se entiende como un ser que se encuentra en todo lo que rodea a los cuerpos, la idea de que Dios sea un cuerpo se vuelve aún más confusa. Por otro lado, emerge el deseo humano de ser el cuerpo de Dios, el cual mencionábamos al principio de este capítulo.

Un ejemplo de ambos aspectos es la aparición de «*hoc est enim corpus meum*» en la Biblia, frase usada para referirse que el cuerpo de Cristo es el pan y el vino. Esto último tiene resonancia con la perspectiva de Acevedo Ortega, quien señala que dicha frase además de surgir del sacramento de la eucaristía, expone la manía humana por el cuerpo de Cristo a

¹⁵⁵ Nancy, *El sentido del mundo*, 225-226.

partir de su ausencia. Es una ausencia que queremos tener presente pero que, a su vez, revela el deseo de identificarnos como cuerpo; es decir, con un lugar de existencia. En palabras de la autora, lo que el indicativo «este» o «esto» señala es la presencia de nuestro cuerpo. Se trata de «ese cuerpo» en particular, donde el singular no puede pensarse sin la co-existencia. Mientras tanto, para Jordi Massó, la angustia por ser y comer el cuerpo de este ser divino reside en la incómoda afirmación nancyana de que el cuerpo ontológico permanece impensado, cuya aserción ha sido un modo en que la tradición occidental se ha enfrentado a la cuestión del cuerpo¹⁵⁶.

Dicha convergencia teórica no solo añade una capa más a la idea nancyana sobre el deseo hacia el cuerpo divino, sino también deja al descubierto la percepción humana de lo que se entiende por cuerpo, la cual está muy alejada de su naturaleza original cuando se toma como principal referente corpóreo al vino y al pan, o cualquier objeto que pretenda ser la representación original del cuerpo de Dios o de otro cuerpo. Esta explicación podemos complementarla con las palabras del filósofo de Burdeos:

Hoc est enim corpus meum: provenimos de una cultura en la cual esta frase ritual habrá sido pronunciada incansablemente por millones de oficiantes de millones de cultos. En esta cultura, todos, sean o no cristianos, la (re)conocen. Entre los cristianos, unos le dan valor de consagración real —el cuerpo de Dios está ahí—, otros de símbolo, donde comulgan aquellos que forman cuerpo en Dios¹⁵⁷.

Esta apropiación de un cuerpo divino abre paso a la compleja relación entre la libertad y la tragedia, donde es importante señalar dos cosas fundamentales. En primer lugar, como hemos mencionado, la idea de la tragedia se expone ante nosotros como un destino asignado por una fuerza divina y como la co-posibilidad experiencial de un sujeto histórico. Es decir, el hacer mundo de cada cuerpo está marcado por un destino controlado por un modelo divino o histórico; un destino que es intrusivo para su individualidad.

¹⁵⁶ Acevedo Ortega, “Cuerpo, imagen y violencia en la obra de Jean-Luc Nancy”, 47; Massó Castilla, “figuras de lo común en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy”, 61.

¹⁵⁷ Nancy, *Corpus*, 9.

Esto nos puede llevar a una confusión al tratar de convencernos de que tuvimos la posibilidad de elegir dichos rumbos cuando, en realidad, estamos bajo su influencia universal. De este modo, comenzamos a relacionar nuestro sufrimiento con la tragedia universalizada de algún cuerpo, creyendo que nuestra vida es igual a la de ese otro, hasta llegar a presuponer cada acontecimiento relacionado con nuestro hacer mundo —ya sea desde su origen o su fin— como parte de una ilusión derivada de esta influencia. Podemos creer que somos libres al entregarnos totalmente a un modelo universal como la tragedia griega o la tragedia divina y, a su vez, aceptamos que no tenemos más opción que asumir que todos tenemos un destino escrito en la espera de ser experimentado, aunque solo se trate de una ilusión que contribuye a la evasión de nuestra frustración.

Frente a este escenario, para Jean-Luc Nancy la libertad debe ser pensada de una forma en que se logre diferenciar de todo concepto de una libertad opuesta y relativa a una que se enfoque en la fatalidad. De acuerdo con el autor, la idea de una fatalidad comparte resonancia con el «Destino» enviado desde el más allá del mundo, es decir, la de una necesidad de desarrollo inmanente en la Historia que presuponga en cualquier caso una consistencia ontológica propia del *curso de los acontecimientos*, a partir de su origen. Este curso de los hechos debe ser en cuanto curso, según la sucesión y la dirección. En este caso, no hay libertad si no es en relación con este curso de los acontecimientos. Aquí la libertad puede identificarse con la fatalidad, ya sea de acuerdo el modelo de éxtasis en Dios o en el sujeto de la Historia como auto ilusión esencial. La consistencia propia del curso de los hechos es descrita por Nancy como es el ser del tiempo. No el ser como tiempo, sino el tiempo como ser. Cuestión que hace evidente la presencia obsesiva de la fatalidad en Occidente, cuya obsesión hace que el pensamiento de la libertad tropiece, — al menos que una dialectice a la otra—, a medida en que la temporalidad está sustentificada con la fatalidad¹⁵⁸.

En ese sentido, para el pensamiento nancyano el *curso de los acontecimientos* no debe ser negado, sino puesto a la luz en cuanto que curso de los acontecimientos, y en cuanto el curso mismo. Hasta aquí, el filósofo francés no busca por el momento recuperar el análisis

¹⁵⁸ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 125-126.

heideggeriano sobre la temporalidad, por lo que pasa directamente a la extremidad del concepto de *tiempo*, la cual considera nominación para los que se encuentran en suspenso. En palabras simples, el *tiempo* es la proveniencia del mismo o más exactamente el presente del tiempo¹⁵⁹. Desde esta perspectiva, la temporalidad en la filosofía se mantiene bajo el dominio de la presencia; cuestión por la cual el filósofo de Burdeos sostendrá en términos kantianos: “cada presente de una presencia es un nacimiento a la existencia (o una muerte), no es una modificación de una sustancia permanente (y que, como tal, llegaría jamás a la presencia)”¹⁶⁰.

Bajo esta misma línea, cuando pensamos que no hay tiempo tanto para hacer filosofía como de vivir, ambas llegan a nosotros de manera repentina; por esa razón ningún cuerpo tiene nada predestinado. Podemos relacionar la idea de destino cuando Jesús, al anunciar tres veces su muerte a sus discípulos, da por hecho que será torturado, asesinado y a los tres días resucitará, aceptando que nació solo para cumplir ese destino que le fue asignado por Dios. Estos versículos bíblicos tienen como propósito enseñarnos que todos tenemos un destino —uno trágico, que se justifica por ser considerado como una misión divina necesaria— al tomar como principal referente de nuestra existencia la historia trágica de Cristo. A esto debemos añadir que en el primero de los tres versículos donde Cristo anuncia su muerte, también se afirma que Dios es un hombre, a partir de que se menciona que Jesús es hijo del hombre. Con esto podemos reafirmar, una vez más, que la imagen de Dios se sostiene en la imagen del hombre universal y no en la propia. Este párrafo se complementa con la postura de Nancy:

Cuando no hay ya tiempo de vivir y de filosofar, o cuando no es todavía el tiempo (nacimiento y muerte, aparte de la causalidad, nacimiento y muerte de una singularidad, de un «yo» o de un sol, nacimiento y muerte de la «filosofía», o de un solo «pensamiento» golpeo de existencia), está la sorpresa: está ahí antes de haber estado ahí, y no está «ahí», habiendo ya llegado ahí¹⁶¹.

¹⁵⁹ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 125-126.

¹⁶⁰ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 127.

¹⁶¹ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 129.

Como mencionamos, la libertad no está sujeta al destino de un individuo divino o histórico; simplemente no es un acontecimiento asignable. Es, más bien, un hecho sorpresivo e impredecible que surge en cualquier momento en el hacer mundo de cada cuerpo de acuerdo con su tiempo presente; de ahí que la libertad además de no ser conferida, tampoco se puede reducir en definiciones, acciones o destinos. El hecho de que sea sorpresiva no la transforma en una elección para los cuerpos, ya que no es una facultad propia o exclusiva de un solo individuo, sino una condición existencial. La idea de destino no es más que un intento impulsivo por ser una totalidad que represente un ideal histórico para los cuerpos; sin embargo, las experiencias personales —incluyendo las de aquel que pretende encarnar dicha representación— son complejas e imposibles de igualar. Esto niega cualquier derecho a reducir a las demás individualidades, porque, como se ha señalado, no son iguales.

Incluso como lectores de las tragedias occidentales, estas suelen transmitirnos la noción de un destino donde el protagonista es expuesto a un constante sufrimiento que, al final, es recompensado a través de la redención, convirtiéndolo en un ejemplo de superación para los cuerpos. Esto solo logra crear una tensión entre la existencia de los cuerpos y el destino histórico.

Es importante aclarar que, una vez que estos personajes alcanzan su plenitud, es imposible que permanezcan en ella, debido a que la plenitud es, en realidad, el fin o la muerte para cualquier cuerpo. Es decir, las tragedias occidentales o divinas siempre han expuesto la trayectoria de una figura desde su nacimiento hasta su deceso, bajo el mito del héroe; un héroe que logró llegar a su culmen gracias a que siguió el destino que le fue asignado por una fuerza mayor como lo es Dios. Esta narrativa, al universalizarse, pretende exponerse como la única posibilidad de existencia, legitimando la creencia de que todos, sin excepción alguna, cargamos con un guion impuesto por un ser superior.

Sin embargo, seguiremos sosteniendo que la idea de un final que el cuerpo pueda formular sobre su propia existencia es solo una suposición configurada por la influencia de ese destino occidental, un final que solo permanece en la mente del cuerpo influenciado. Ni

la libertad ni el tiempo pueden ser planificados: simplemente se experimentan en el momento sin previo aviso y, a su vez, ambos involucran a la presencia corpórea, la cual escapa de toda representación.

Con el paso del tiempo, la historia de Dios se ha immortalizado al grado de convertirse en un molde perfecto que promueve el bien por encima del mal, orientado a los cuerpos hacia la redención mediante las lecciones de las historias bíblicas, bajo la premisa de que todos comparten el destino trágico de Cristo. Ahora bien, justificar el sufrimiento por ser obra divina resulta contradictorio si tomamos en cuenta el calvario de Cristo antes y después de su crucifixión, puesto que estaríamos legitimando el daño injustificable que unos les hacen a otros. Si usamos como modelo su historia, nos hacemos creer que somos merecedores de los actos inhumanos a los que estamos expuestos en el mundo, lo que termina por ser un modo de justificar la maldad. Aunque esta se pretenda evitar a través de Dios, la estructura teológica se contradice, al usar el sufrimiento como una experiencia obligatoria en la vida de los cuerpos.

La maldad no debe ser normalizada ni negada; al contrario, es un hecho inevitable que se materializa en las experiencias de aquellos cuerpos expuestos al dolor y a la muerte inducida. El horror ocurrido en Auschwitz inició justamente por una ideología —la idea de la raza perfecta— que pretendía ser superior a otras, cuyo fin fue la exclusión y el exterminio de aquellos cuerpos que no encajaban con los estándares establecidos.

Testimonios de quienes sobrevivieron a los campos de concentración, como el del escritor Primo Levi, nos permiten conocer el trato inhumano que los nazis infligían a los judíos, al grado de despojarlos de su nombre y de su singularidad corpórea: ya no eran esos cuerpos, simplemente eran números. En uno de los fragmentos de su novela autobiográfica *Si esto es un hombre*, Levi narra su captura y su traslado en tren a los campos de concentración —o como él los llamaba, *campos de destrucción*— junto con mujeres, niños y hombres. Durante su trayecto pasaron hambre, frío y sed. Rara vez los soldados nazis atendían a sus necesidades, y cuando lo hacían, nunca era suficiente; pareciera que

llevaban mercancía inmóvil en ese tren y no humanos¹⁶². Sin embargo, ese no fue el fin de su sufrimiento, sino el inicio del mismo.

Esta experiencia sin duda le siguió causando estragos a Primo Levi, lo que lo condujo al suicidio años después de haber sobrevivido al exterminio nazi. La idea de una ideología superior solo sirvió para justificar la injusticia y el asesinato de grupos completos de cuerpos, tal como lo testimonia Levi. Así lo afirma Nancy: “La maldad no odia tal o cual singularidad: odia la singularidad en cuanto tal, y la relación singular de las singularidades. Odia la libertad, la igualdad y la fraternidad, odia la partición, odia compartir”¹⁶³. Según el filósofo francés, aquellos que defienden la preservación de una cultura o ideología causante del sufrimiento se convierten, automáticamente, en cómplices y fomentadores de la destrucción y dominación de unos hacia otros¹⁶⁴.

Eventos como el Holocausto no solo confirma la enorme necesidad de dominación de algunos cuerpos, sino también la inmensa mancha de sangre que cubre a la cultura occidental. Ante esto, el pensamiento nancyano nos invita a romper el silencio, cuestionando estos actos que agreden y vulneran al resto de las corporalidades. El silencio es un acto egoísta que nos encierra en nuestra propia mismidad; de este modo, terminamos por normalizar la violencia manifestada en las guerras, el racismo, las violaciones y los asesinatos.

Evitar el silencio le da voz a quienes les fue apagada por la muerte provocada. Lo ocurrido en Auschwitz es un hecho que nos conduce a replantear nuestra percepción de la libertad para comprenderla más allá de una concepción puramente ideal: una libertad que incluye los límites de la existencia de cada cuerpo desde de su nacimiento hasta su muerte. Durante su recorrido hacia su fin, el cuerpo puede llegar a experimentar la destrucción de su propia

¹⁶² Primo Levi, *Si esto es un hombre*, 2ª ed., trad. Pilar Gómez Bedate (Barcelona: Muchnik Editores, 2002), 3-5-6-7-8-9-10.

¹⁶³ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 145.

¹⁶⁴ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 146-147. Del mismo autor, le recomiendo revisar el apartado *PENA. SUFRIMIENTO. DESGRACIA*. De la obra *El sentido del mundo*.

existencia manifestada en una experiencia del mal que resulta injustificable, lo cual invalida cualquier ideología intelectual o divina que pretenda justificar el sufrimiento.

La maldad es expuesta por la filosofía como una oscura y lamentable realidad que sigue activa en el mundo, la cual es nombrada por el pensamiento nancyano como «positividad del mal». Esto no significa que los actos más viles de los cuerpos sean aprobados, sino que es un modo de reconocer que el mal sigue presente. Conceptos como lo diabólico suelen ser ignorados a causa del «bien divino», pues nos aferramos a la idea de un mundo donde el mal no existe; un mundo de cuerpos cuyos destinos asignados por Dios carecen de maldad, logrando «justificar» el sufrimiento. Negar la existencia del mal es como negar la verdadera realidad que acecha a los cuerpos¹⁶⁵.

Por otra parte, en la cultura contemporánea, la maldad también ha logrado justificarse por la fascinación que escritores, cineastas y filósofos sienten hacia el horror y el sufrimiento. Pensadores como Nietzsche, Sade, Rimbaud, Baudelaire, Verlaine, Céline, Sartre o Milton, Kafka, Poe, Lovecraft en la literatura, y Polanski, Pasolini, Argento, Hitchcock, Hooper, Demme, Deodato o Murphy en el cine, buscan una explicación sobre el origen de la maldad en cada individuo o qué impulsa al cuerpo a cometer tal destrucción. Sin embargo, su misma fascinación y necesidad por encontrar esa naturaleza terminan, paradójicamente, por justificar el horror humano¹⁶⁶. En este sentido, el mal no solo consiste en cometer atrocidades, sino en determinar a quién se las inflige: el mal es el odio directo hacia la existencia de otro cuerpo. Es lo que ocurre con la figura del dictador, quien intenta acabar con toda existencia humana que perciba ajena a la suya, a sus creencias o a su apariencia, tal como lo hizo Hitler en su momento.

Dicho esto, ¿qué relación tiene la maldad con la libertad? Primero tenemos que recapitular que la libertad hace a los cuerpos independientes de cualquier ideología, incluida la

¹⁶⁵ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 140.

¹⁶⁶ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 139-140. Se agregaron cineastas involucrados en la creación de proyectos cinematográficos relacionados con horror del comportamiento humano. Así como también, se añadieron a más escritores y filósofos que hablan de la muerte, Dios, la existencia y las guerras. Por otro lado, el nombre completo del escritor Céline es *Louis-Ferdinand Céline*,

divinidad, ya que su existencia no depende de otro ser que no sea él mismo. Esta independencia es percibida por la teología como el verdadero origen del mal, el cual trae consigo el odio a la existencia ajena que reside en cada cuerpo. Para lo divino, la separación entre el cuerpo y Dios no es más que una rebelión que desafía la idea de este último como el creador de todo; una sublevación donde los cuerpos se desligan de cualquier tipo de enseñanza o dogma provisto por Dios. Incluso para Juan Escoto, dicha separación hace que el cuerpo pierda su verdadero origen divino, afirmación que queda explicada en su quinto modo de ser¹⁶⁷.

Ahora bien, para Nancy resulta absurdo que lo divino considere que toda la maldad, el odio y la destrucción humana sean causados exclusivamente por la autonomía de los cuerpos, cuando también habita la maldad en su propia idea de destino divino. Este destino, controlado y asignado por Dios desde el nacimiento, lleva al cuerpo a normalizar su sufrimiento; al creer que es parte de un plan divino, viéndose obligado a superar dicho dolor a través de la fe, con el fin de ser guiado hacia la salvación¹⁶⁸.

Toda esta experiencia teológica que supuestamente tiene como propósito guiar a los cuerpos al bien es, en realidad, una experiencia divina del mal, pues el dolor mismo es usado para retener o aproximar a los cuerpos con Dios. A esto debemos añadir la noción divina del «pecado», la cual genera en el cuerpo tanto culpa como una búsqueda desesperada de perdón. Por ejemplo, un asesino que en su momento provocó la muerte de muchos cuerpos y que luego se arrepiente, experimenta la necesidad de deshacerse del sentimiento de culpa. Al buscar el perdón a través de la redención divina, ese indulto termina por justificar la tortura y la muerte inducida a otros cuerpos, cuando en realidad, tuvo la libertad de elegir hacer el mal. Este ejemplo no es ajeno a la realidad del mundo.

¹⁶⁷ El quinto modo de ser, al igual que el resto de los modos, nos hace una distinción entre lo que es y no es, pero aquí, Escoto menciona que solo es aplicable para los cuerpos humanos, pues, estos perdieron su esencia original como el hecho de ser a imagen y semejanza de Dios al negar la existencia de este ser divino, cuya negación es considerado un pecado, el cual solo desaparece al acercarnos a su historia divina o más bien, el pecado desaparece al refugiarnos en lo divino, lo cual rompe con dicha negación que los aleja de Dios y su naturaleza original, abriendo paso a otras vías de existencia hacia las cosas que no son visibles, y misteriosas para la razón. Eriúgena, *División de la naturaleza*, 50-51.

¹⁶⁸ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 146-147-148-149-150.

Pensemos en aquellos casos reales donde un criminal se bautiza estando preso, buscando el perdón divino tras los crímenes que cometió¹⁶⁹.

Pasando a otra explicación que nos abre la posibilidad de pensar la culpa más allá de la justificación del horror humano, encontramos la concepción heideggeriana que Jean-Luc Nancy rescata, critica e interpreta para ofrecernos otro enfoque diferente. Conviene comenzar por el hecho de que dentro del sentimiento de culpa surge el sentirse en deuda. Al profundizar en este sentimiento, de acuerdo con la interpretación del filósofo francés, su origen reside en *El ser y tiempo* a partir del *Gewissen*, culminando en una resolución cuya decisión del pensamiento está todavía por mostrarse a la luz del pensamiento mismo. El *Gewissen* es la conciencia, pero no del tipo moral que diferencia entre el bien y el mal; más bien, atestigua «*el poder-ser más propio del Dasein*» puesto que es un fundamento no fundado, es decir, que «existe como arrojado» y «no está jamás en posesión de su ser más propio». En dicha «nulidad», el *Dasein* se descubre esencialmente «en-deuda» o, en otras palabras, en la culpabilidad¹⁷⁰.

Según el autor, la deuda en Heidegger se revela en el *Dasein* por la llamada que dirige la voz de su propia e impropia extrañeza, la cual se caracteriza su ser-abandonado al mundo. Junto con la deuda o la culpabilidad originaria, también se expone *el-ser-malvado*. Aquí, la maldad corresponde al *estar-en-deuda*. Si bien, por una parte, no puede ser cuestión en este nivel ontológico hablar de valores morales —los cuales encuentran aquí solo su «condición existencial de posibilidad»—, por otra parte, toda experiencia de la conciencia comienza a experimentar el *estar-en-deuda*, lo cual pertenece a la experiencia «vulgar» o la mala conciencia. Dicho de otro modo, se atestigua como malo aquel ser culpable que no es propiamente su ser. Sin embargo, para Nancy la comprensión vulgar carece de vulgaridad, pues lo que resulta inexacto dentro de la «comprensión vulgar» es la atribución

¹⁶⁹ Dan Darry, “He Befriended a Serial Killer, and Opened the Door to God”, *The New York Times*, 11 de marzo de 2007. <https://share.google/IRM5z5SvO2MWK3ZzA> En este artículo, Roy Ratcliff ministro de la iglesia de Cristo, cuenta que bautizó Jeffrey Dahmer, un asesino en serie que confesó haberle arrebatado la vida a 17 jóvenes y niños, pues, él expresaba su deseo de ser bautizado como un modo de ser perdonado por Dios ante sus actos atroces, un perdón que solo podía obtener a través de lo divino, más no un perdón que le fuese otorgado por el Estado.

¹⁷⁰ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 154-155. En la traducción de la obra Jean-Luc Nancy no llama la obra de Heidegger *Ser y tiempo*, sino *El ser y tiempo*.

de la «mala conciencia» a una reprimenda que la conciencia se dirigiría a sí misma por un mal ya hecho. La comprensión existencialista capta que el ser malvado es más antiguo que todo acto cometido y sometido a juicio; al contrario, es aquello que instauro su posibilidad. Desde la perspectiva nancyana, el *Dasein* estaría cometiendo ya desde siempre el acto malo de no existir conforme a su propia posibilidad de existencia, debido a que no se ha entregado de forma absoluta a su mundo; le ha faltado la generosidad del ser, y la conciencia vulgar no sería vulgar a este respecto¹⁷¹.

En contraste, para el pensamiento nancyano, la maldad no reside del «*estar en deuda*», sino en aquellas acciones fácticas que atentan directamente contra la existencia de otros cuerpos; acciones que están sujetas a la libertad de decisión. Quien comete dicho daño posee, desde un principio, la libertad de elegir entre infligir o no sufrimiento; es decir, el cuerpo es libre de optar entre el bien y el mal. Por ello, si el sentido de la libertad radica en los cuerpos, estos deben ser conscientes y responsables de cada decisión manifestada en sus acciones, aceptando que la maldad es el dolor que le causan a otros, un dolor que pasó primero por la conciencia de quien lo hiere. Somos libres de hacer el mal, pero debemos asumir que nuestra libertad de dañar al otro no es justificable, ni tampoco se puede borrar a través de la fe en Dios, porque nuestros actos perdurarán como una huella imborrable en aquellos que sufren, tal como le ocurrió a Primo Levi en el Holocausto y a muchos otros sobrevivientes. Explicación que defendemos con la siguiente afirmación: “La libertad es libertad para el bien y para el mal”¹⁷².

Otro punto que más allá de compartir resonancia con la libertad, se apega a la fe divina que se ha sabido inmortalizar a través de quienes buscan en ella consuelo o salvación, hablamos de la fe como un mero acto de confianza; pero no se trata de una confianza basada en garantías, credibilidad o evidencia. En otras palabras, no es la misma certidumbre que nosotros le otorgaríamos a un plomero —respaldada por su profesión y experiencia y por lo tanto basada en la garantía—, sino que es una confianza como la que

¹⁷¹ Nancy, *La experiencia de la libertad*, 154-155.

¹⁷² Nancy, *La experiencia de la libertad*, 153.

le otorgamos a un niño o a cualquier persona, la cual está más allá de nuestro propio conocimiento sobre lo que conocemos de ese niño. Es un acto de fe al otro¹⁷³.

Dentro del acto de fe, nuestro rol no es el de un sujeto activo, sino de un cuerpo que da fe a otro cuerpo. Esto implica que no se trata de nuestra voluntad o poder de decisión; se trata, más bien, de una fuerza que se apodera de uno mismo: es ponerse en manos del otro, es la fe en la fe misma. En el caso de la fe religiosa, nosotros confiamos en algo más grande que los cuerpos, en un ser que solo conocemos a través de las narraciones milagrosas plasmadas en la Biblia. Hasta este punto, la confianza resulta estar más allá de nuestro control, lo cual constituye la esencia de la fe en su sentido más absoluto.

La fe en una figura divina misteriosa nos lleva a confiar en lo que es ajeno. Esto se debe a que, al desconfiar inicialmente de nosotros mismos, sentimos la profunda necesidad de confiar en el otro; en este caso, en una presencia ausente como lo es Dios. Por ello, para Nancy, la fe divina o Dios no son necesarios para tener confianza en uno mismo. En cambio, la confianza que le otorgamos a alguien o a un cuerpo es una cuestión que jamás estará bajo nuestro control.

Para cerrar con este capítulo, el siguiente versículo de la Biblia refleja casi todo el problema discutido en estos primeros apartados de la segunda parte, donde Dios es la representación de la salvación, la justicia y el bienestar. Aquí se habla de la promesa del cielo a cambio de la devoción, pero lo que llama la atención es la aceptación de un sacrificio. Justo eso es lo que el pensamiento nancyano critica: la dualidad en la que vive Dios —en el dolor y en la salvación, en el bien y en el mal—, lo que hace de esta fe divina una trampa:

Así ha dicho Jehová:
Guardad el derecho y practicad la justicia,
porque cerca de venir está mi salvación
y de manifestarse mi justicia».
Bienaventurado el hombre

¹⁷³ Jean-Luc Nancy, *La comunidad enfrentada*, trad. Juan Manuel Garrido (Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007), 56- 57.

que hace esto,
el hijo del hombre que lo abraza:
que guarda el sábado
para no profanarlo,
y que guarda su mano
de hacer lo malo.
Que el extranjero
que sigue a Jehová
no hable diciendo:
Me apartará totalmente Jehová
de su pueblo»,
ni diga el eunuco:
«He aquí, yo soy un árbol seco».
Porque así dijo Jehová:
A los eunucos que guarden
mis sábados,
que escojan lo que yo quiero
y abracen mi pacto,
yo les daré lugar en mi casa
y dentro de mis muros,
y un nombre mejor que el de hijos e hijas.
Les daré un nombre permanente,
que nunca será olvidado.
Y a los hijos de los extranjeros
que sigan a Jehová para servirle,
que amen el nombre de Jehová
para ser sus siervos;
a todos los que guarden el sábado para no profanarlo,
y abracen mi pacto,
yo los llevaré a mi santo monte
y los recrearé en mi casa de oración;
sus holocaustos y sus sacrificios
serán aceptados sobre mi altar,
porque mi casa será llamada
casa de oración para todos
los pueblos»¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Is. 56: 1-7.

Conclusiones

Los principales hallazgos de esta investigación están ligados directamente con el problema de la generalización, el cual tiene su origen en la suposición que un individuo efectúa hacia la existencia de otro. Esto se traduce en un modo de reducir las existencias a partir de las creencias propias y de lo que sabe de sí mismo, más no de lo que realmente son los cuerpos, ignorando así su verdadera individualidad. Dicha dinámica impide que cualquier cuerpo que universaliza la existencia de otros cuerpos tener una visión objetiva y completa de la multiplicidad que se halla en el mundo, lo que propicia la falsa creencia de que todos somos indistintos, iguales y repetibles entre nosotros. Sin embargo, este problema no solo se limita a la alteridad; al generalizar la existencia de otros, también lo hacemos con la nuestra, enajenándonos de lo que originalmente somos. Esta ajenidad se manifiesta en lo que expresamos mediante el habla y la escritura sobre nuestra corporalidad, tratándola como lo otro, lo ajeno o lo intruso, y no como aquel cuerpo apropiado por nuestra alma.

Para Nancy, el problema de la universalidad —que nos obliga forzosamente a enajenarnos de nosotros mismos— reside en todo aquello que afecta el toque hacia la propia identidad corporal, como ocurre en la medicina, la escritura, el lenguaje, la política y la figura de Dios. Ahora bien, para abordar cada uno de estos aspectos dentro de esta investigación, fue fundamental recuperar la noción de intrusión que Jean-Luc Nancy desarrolla en su ensayo *El intruso*. Aunque, como bien señalamos en las primeras páginas de esta tesis, no es la obra base o primigenia del filósofo francés, hacer uso de ella como el pilar de la investigación sirvió para esclarecer este concepto —que otros críticos venían trabajando— a través de su manifestación palpable en el problema del corazón como una experiencia individual. Dicho concepto también se aplicó a otras experiencias, tanto reales como ficticias, de pensadores y escritoras como Joan Didion, Jean Paul Sartre y Descartes (específicamente en su explicación sobre la cera).

En este sentido, el pensamiento nancyano no solo se aplica a la situación expuesta en *El intruso*, sino también al ensayo *Noches azules* de Didion. Este es uno de los ejemplos que

nos ayudan a comprender la invitación nancyana a escribir sobre nuestro cuerpo y su hacer en el mundo sin enajenarnos de él, tal como se mencionó en el apartado del lenguaje y en el segundo capítulo.

No importa que todo cuerpo articule las mismas palabras: en cada una de ellas se expone una individualidad con un origen de sentido diferente. Esto abre una nueva vía para conocer otras singularidades —otras voces reducidas por la universalidad o el eurocentrismo— por medio de la literatura, sin la pretensión de erigirse como la experiencia universal de cuerpo o, en su defecto, de la muerte. Se trata, en cambio, de expresar mediante la escritura una vivencia propia, inapropiable e irrepetible, la cual es parte de múltiples vivencias en torno a la muerte que yacen en el mundo.

Es importante tener en claro que no existe la experiencia de la muerte, como tampoco existe la experiencia del trasplante de corazón. Todos somos auténticos, y ese es el mensaje que el filósofo de Burdeos se propone exponer en la mayoría de sus obras, principalmente en *Corpus* y *El intruso*, que constituyen las bases de esta investigación. Al enfocarnos en el problema del eurocentrismo según el pensamiento nancyano, observamos cómo este manifiesta en la reducción de todo lo que conocemos a la mentalidad occidental tales como las creencias religiosas, las traducciones, las tradiciones culturales y los estándares de belleza. Esta perspectiva se logró complementar a través de un diálogo intermitente entre Nancy y Umberto Eco, recuperando las obras *Historia de la belleza* e *Historia de la fealdad*.

Ambas perspectivas se integran al abordar el problema de la reducción causada por Occidente. Aunque para hablar de ello Eco usa el concepto tanto de fealdad y belleza, comparándolos con lo que los cuerpos han entendido por ambas concepciones a lo largo de la historia, se utilizó como referente su línea del tiempo sobre la evolución de la belleza. Asimismo, se recurrió a los primeros y últimos apartados sobre la belleza en las clases burguesas y lo bello en Dios; mientras que de su *Historia de la fealdad* se extrajo el primer apartado alusivo a los cánones de belleza griegos, de donde proviene la comparación entre la belleza física de Helena de Troya y Sócrates, un contrahecho cuyo ejemplo resultó

crucial para esta tesis. Por su parte, Nancy, discute este problema en *Corpus*, haciendo énfasis en la reducción provocada por los cánones estéticos.

Estos generan un efecto aspiracional en los cuerpos por querer ser aquellas corporalidades aparentemente perfectas que muestran las películas y las portadas de revistas; figuras que son colocadas como la representación del cuerpo. Se fomenta así una supuesta imagen corporal sublime bajo la justificación de seguir una tendencia de moda, incluyendo a los cuerpos a través de la imitación de a quién admiran, pero excluyendo a aquellos que no logran igualar dicho ideal. En ese proceso, el cuerpo consigue transformarse en el «otro», borrando cualquier rastro de su origen singular. Esto resulta lamentable y problemático: ningún cuerpo es igual a otro; todos poseen particularidades singulares junto con un «hacer mundo» que no puede ser reducido a una concepción universal, tal como ocurre con la idea del hombre universal y la figura de Dios, constantemente criticadas por Jean-Luc Nancy.

Siguiendo con el problema de Occidente, se vinculó la postura filosófica de Judith Butler —rescatando su obra *Cuerpos que importan*— con la postura nancyana en *Corpus*. El punto de unión entre los dos filósofos fue su crítica a la reducción de la figura femenina a un rol meramente biológico basado en la construcción histórica de los griegos. Si bien Nancy y Butler poseen enfoques distintos, ambos comparten la influencia de Derrida y sus pensamientos exploran el problema del cuerpo dentro de la sociedad a partir de la influencia occidental; en términos simples, critican la reducción de la metafísica aristotélica y el neoplatonismo. Sin embargo, mientras que para el pensamiento nancyano todos los cuerpos sin excepción sufren los estragos de la universalidad, para Butler la vulneración y la exclusión social se expande no solo a las mujeres, sino también a los cuerpos no binarios.

Como propuesta principal del capítulo II, se consideraron muchos aspectos como la figura de Cristo plasmada en la Biblia y la idea de Dios como creencia universal en Nancy. Para explicar su importancia dentro de esta investigación, es indispensable situarnos nuevamente en el problema de la reducción occidental, donde se halla el impacto que

Dios, su historia y las tragedias griegas tienen en el mundo de los cuerpos. Ambos casos extienden la idea de destino, haciendo creer a los cuerpos que poseen un destino trágico e idéntico al de Cristo o al de Edipo, pero, sobre todo, asignado por una fuerza divina.

Se puede entender que la historia de ambos representa una co-posibilidad para la existencia de los cuerpos, justificando el sufrimiento que ambas tragedias promueven como una verdad repetida en la mente de cada individuo. Esta visión se contrarresta con la realidad nancyana, comenzando porque ningún individuo nace sabiendo como será su futuro o su muerte, a diferencia de los personajes de dichos mitos, quienes ya conocen lo que ocurrirá con ellos. Si nos situamos específicamente en la imagen de Cristo, este llega al mundo con un designio asignado por Dios; nace sabiendo cómo morirá y quién lo traicionará. Esto resulta imposible para la óptica nancyana, si se toma en cuenta que el hacer mundo en cada cuerpo es recibido como una constante sorpresa. Cada experiencia recibida llega de forma imprevista, tal como nos lo explica Nancy en *El intruso* a partir de su propia experiencia con el trasplante de corazón. Él describe este suceso como un hecho sorpresivo, y así es nuestro futuro: un acontecimiento que no podemos suponer a través de una narrativa trágica universal como la Biblia. Por lo tanto, aunque estas tragedias se expongan como una posibilidad para nuestro hacer mundo, debemos considerar que ningún cuerpo debe ser reducido a otra existencia, ni mucho menos a una historia ajena a su individualidad, ya que esto solo lo obliga a borrar su origen.

Al creer que compartimos un destino igual al de Cristo, nos vemos impulsados a justificar cualquier tipo de sufrimiento al que estemos expuestos, puesto que la misma idea de destino divino es interpretada como una prueba de vida que debe ser superada de la mano de Dios. Aunque el filósofo francés parece contradecirse cuando nos habla de la co-posibilidad, no es así; simplemente debemos entender que son experiencias que forman parte del mundo de los cuerpos, de la misma manera en que lo son su propia vivencia en *El intruso* o el ensayo de Didion para realizar dicha comparación.

Regresando a la reducción trabajada en la figura de Dios, el problema no solo radica en el destino, sino también en dos aspectos adicionales: la idea misma de la «creación» y en lo

que entendemos por tener o ser un cuerpo. Por un lado, la idea de la «creación» se basa en Dios como la máxima representación corpórea y, por ende, como el creador de los cuerpos, introduciendo la noción de que estos son hechos a su imagen y semejanza. A esto se añade el deseo aspiracional de salvación, la cual se obtiene accediendo a la historia de este ser divino a través de lo escrito en la Biblia. De este modo, Dios no solo se muestra como la única opción para la redención, sino también como la única vía válida de creencia, desacreditando cualquier otra divinidad y convirtiéndose en una imposición universal que ignora a otras creencias.

Por otro lado, según Nancy, lo que entendemos por ser un cuerpo está en duda debido al trato obsesivo que le damos al cuerpo de Dios. Los cuerpos están obsesionados con ver, ser, tocar y comer el supuesto cuerpo de Dios, cuando para el pensamiento nancyano Dios carece de uno, basando toda su presencia en la imagen de hombre universal. Esta, como hemos señalado, no es una imagen que describa directamente a un cuerpo, sino a lo supuestamente común que hay entre ellos.

Una de las principales preguntas planteadas durante el desarrollo de la investigación giraba en torno a cuáles eran las acciones que ponían en duda nuestra percepción de lo que es un cuerpo; precisamente, el tratar a Dios como si fuese uno. Los cuerpos le hablan como si tuviera una forma física y afirman que este los acompaña en donde vayan, cuando en realidad no lo pueden ver. Se crean imágenes sobre el aspecto de Cristo como si fuese su anatomía real, estando lejos de serlo. Recordemos aquí el testimonio tanto de Eco como de Nancy, quienes afirman que estas representaciones son solo interpretaciones elaboradas por sus creyentes, basadas en los cánones de belleza de la época para crear las imágenes religiosas plasmadas en pinturas y en películas. Esto deja en claro que toda imagen que veamos de Cristo —como *La última cena* de Leonardo da Vinci, *La crucifixión* de Pompeo Batoni o *La pasión de Cristo* de Mel Gibson— surge de la interpretación personal de cada autor. Es su forma individual de visualizar cada fragmento bíblico, usando los estándares de estéticos de moda para plasmarlo.

Dios es una existencia apropiable sin cuerpo que, a diferencia de una corporalidad que se expone por sí sola ante otras en el mundo, necesita de los demás para dar a conocer su existencia. En este sentido, el mensaje nancyano es que, para tener presencia en el mundo es fundamental poseer un cuerpo: un lugar que nos permita hacer todo lo que hoy en día surge de él, como el lenguaje, la escucha, la voz, el dolor, el nacimiento, la muerte y las experiencias individuales. Esto incluye a la medicina o las interpretaciones artísticas divinas que, aunque para Nancy sean dos visiones que reducen a la singularidad, no existirían si no fuera por los cuerpos. Esta conclusión me llevó a reflexionar en múltiples ocasiones durante mi investigación de que la idea sobre que los cuerpos somos creados por la *téchne* o la *ecotecnia*, y no por Dios, es un punto válido. En contraste con esto, la visión teológica no les da validez a los cuerpos como creadores de sí mismos, sino a Dios como el creador original, lo que nos conduce desde el principio a comprender que el enfoque nancyano concibe al cuerpo como el origen de todo lo que proviene de lo corpóreo.

Finalmente, esta investigación invita al lector a pensar el cuerpo no desde la separación de sus partes o como la representación universal de todos los cuerpos, sino como una individualidad distinta, irrepetible e imposible de reducir en un concepto occidental. No olvidemos que también podemos transformarnos en un intruso para nuestra propia individualidad y para la de los demás. Evitemos usar nuestras vivencias como la representación de cualquier experiencia, pues esto presiona a otros cuerpos a enajenarse de su propia existencia; asimismo, no debemos olvidar la importancia de evitar vivir como el otro.

Antes de cerrar con esta extensa conclusión, es necesario precisar uno de los puntos más débiles que se exponen en Nancy: el cuerpo como concepto recurrente en toda su obra. Si bien en *Corpus* nos habla de su enorme necesidad por hacer la promesa del silencio —la cual se basa en no hablar de la corporalidad desde la individualidad como una verdad universal y única—, esta promesa inevitablemente se rompe cuando observamos la constante repetición y presencia de dicha palabra. No por nada Derrida critica el uso excesivo de la misma en los textos de Nancy. Incluso en la obra *58 indicios sobre el*

cuerpo, el propio Nancy asegura que el cuerpo no es un tratado o un concepto; de ahí la necesidad del silencio cada vez que intentemos hablar del cuerpo desde una individualidad universal que se expande a otros lectores. Pero si ese es el caso, ¿cómo se pretende que conozcamos su pensamiento sobre el cuerpo? Sin su exposición, no sabríamos de este problema que tanto lo molesta, lo que lo convierte de alguna manera, en víctima de su propia proposición al terminar exponiendo su concepto de cuerpo.

Referencias

- Ares, Berta. "Jean-Luc Nancy: La muerte del filósofo." *Letras Libres*, agosto 26, 2021. <https://letraslibres.com/cultura/jean-luc-nancy-la-muerte-del-filosofo/>.
- Acevedo Ortega, Stefania. "Cuerpo, imagen y violencia en la obra de Jean-Luc Nancy". Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015. <https://hdl.handle.net/20.500.14330/TES01000737657>.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Traducido por Alcira Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Darry, Dan. "He Befriended a Serial Killer, and Opened the Door to God", *New York Times*, 11 de marzo de 2007. <https://share.google/IRM5z5SvO2MWK3ZzA>
- Derrida, Jacques. *El tocar, Jean-Luc Nancy*. 1ª ed. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2011.
- Didion, Joan. *Noches azules*. Traducido por Javier Calvo Perales. LITERATURA RANDOM HOUSE, 2012.
- Descartes, René. *Descartes*. Estudio introductorio de Cirilo Flórez Miguel. Madrid: Gredos, 2011.
- Eco, Umberto. *Arte y Belleza En La Estética Medieval*. Traducido por Helena Lozano Miralles. Barcelona: Lumen, 1999.
- . *Historia de la belleza*. Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Debolsillo, 2010.
- . *Historia de la fealdad*. Traducido por María Pons Irazazábal. Barcelona: Lumen, 2007.
- Escoto Eriúgena, Juan. *División de la naturaleza*. Traducido por Francisco José Fortuny. Barcelona: Ediciones Orbis, 1984.
- Levi, Primo. *Si esto es un hombre*. Traducido por Pilar Gómez Bedate. Barcelona: Muchnik Editores, 2002.
- López Moreno, Yessica Berenice. "El sentido del mundo a partir del cuerpo-escritura en los personajes de Agua viva y Aprendizaje o el libro de los placeres de Clarice Lispector". Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de México, 2025. <http://hdl.handle.net/20.500.11799/142933>.

- Massó Castilla, Jordi. “figuras de lo común en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
<https://hdl.handle.net/20.500.14352/26582>.
- Nancy, Jean-Luc. *58 indicios sobre el cuerpo, extensión del alma*. 2ª ed. Traducido por Daniel Alvaro. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2011.
- . *A la escucha*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- . *Corpus*. Traducido por Patricio Bulnes. Madrid: Arena Libros, 2003.
- . *La comunidad enfrentada*. Traducido por Juan Manuel Garrido. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.
- . *El arte de hoy*. Prólogo de Daniel Alvaro. Traducido por Carlos Pérez López y Daniel Alvaro. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- . *El intruso*. 1ª ed. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- . *El sentido del mundo*. Traducido por Jorge Manuel Casas. Buenos Aires: La Marca, 2003.
- . *La declosión (Deconstrucción del cristianismo, I)*. Traducido por Guadalupe Lucero. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.
- . *La experiencia de la libertad*. 1ª ed. Traducido por Patricio Peñalver. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.
- . *La representación prohibida. Seguido de la Shoah, un soplo*. 1ª reimpr. Traducido por Margarita Martínez. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2007.
- . *Ser singular plural*. Traducido por Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006.
- . *¿Un sujeto?* 1ª ed. Traducido por L. Felipe Alarcón. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2014.
- Sánchez Mayor, Paula. “A flor de piel. Cuerpo e imagen en el pensamiento estético de Jean-Luc Nancy. À fleur de peau. Corps et image dans la pensée esthétique de Jean-Luc Nancy”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2023.
<https://hdl.handle.net/20.500.14352/111943>.
- . “Pensar el cuerpo desde la ecotecnia de Jean-Luc Nancy”. *Tópicos, Revista de Filosofía*. No. 72 (2025): 352-372. <https://doi.org/10.21555/top.v720.2960>.

Vásquez Rocca, Adolfo. "Las metáforas del cuerpo en la Filosofía de Jean-Luc Nancy: Nueva carne, cuerpo sin órganos y escatología de la enfermedad". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 18, no.2 (2008): 1-11.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18101819>.

Sociedades Bíblicas Unidas. *Santa Biblia, Letra Grande, Reina-Valera 1995*. Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.