

Cuerpo, Espacio y Arquitectura

Marc Richir

Traducido por Susana Velasco (Escuela T.S. Arquitectura Madrid / susanavelasco.net)

1. *Las falsas evidencias*

Sin¹ pretender abordar aquí todas las dificultades que hay para caracterizar la relación con nuestro cuerpo (*Leib*, cuerpo vivo o de carne por oposición a *Körper*, cuerpo físico o “cadáver”) en términos de tener (un cuerpo) y de ser (un cuerpo) – esta caracterización la esboqué aquí mismo, el año pasado –, me permitiré, sin embargo, tratarla brevemente con el fin de obtener un punto de vista posible para una problemática fenomenológica de la articulación entre *Leib* y espacio, y más aún, entre *Leib* y arquitectura.

Tenemos un cuerpo, en efecto, pero es un cuerpo vivo, un *Leib*, y no un *Körper*, que sería más bien una cosa (*Ding*) de la que bien podríamos desprendernos cuando nos apeteciera. Este cuerpo, *Leib*, no nos abandona nunca, nos acompaña, más o menos bien, en lo mejor y en lo peor, a lo largo de nuestra vida y, sin él, no estaríamos en el mundo, no tendríamos, ya no sólo ninguna “percepción” del mundo (óptica, auditiva, táctil, olfativa, gustativa), sino más aún ningún “pensamiento” ni ninguna “práctica” del mundo. Esto equivale a decir que en un sentido, desde luego muy sutil y muy difícil de aquilatar, este cuerpo vivo lo somos aunque sólo fuera en las “cogitaciones” del Descartes de la Iª y de la IIª *Méditation métaphysique*, antes del análisis del fragmento de cera. Pero, si bien es cierto que no podemos tenerlo nunca de modo puro en el sentido de una máquina que puede ponerse en acción a voluntad por obra de nuestro espíritu-piloto, tampoco lo somos nunca de modo puro en el sentido de que al menos una parte de nuestro cuerpo está siempre situada en el mundo como una cosa entre las cosas. Se trata del hecho, hablando a la manera de Merleau-Ponty, de que nuestro cuerpo sea vidente y visible, sintiente y sensible, vidente que se ve a sí mismo como visible entre los visibles, sintiente que se siente a sí mismo entre los sensibles, hecho repleto de sentido que es más del orden de la facticidad (Heidegger) que de la factualidad del estado-de-hechos, y que pone de manifiesto el carácter limitado y provisional de la dialéctica del ser y del tener, incapaz, por sí misma, de comprender el enigma de la encarnación.

Por lo que se refiere a la articulación que buscamos entre *Leib* y espacio, es sin embargo en esta facticidad donde todo se juega. Que lo vidente sea visible, que lo sintiente sea sensible. Esto último significa, en efecto, que el *Leib* (vidente, sintiente) “aporta” a eso que mide en virtud de sus órganos de sentido su propia medida, y que en

¹ [Corps, espace et architecture.pdf](#) (Artículo publicado en 1997 en *Ousia*). Artículo disponible en www.laphenomenologierichirienne.org gracias a la generosidad y el buen hacer de Sacha Carlson. Por lo demás, agradecemos a Pelayo Pérez García una última revisión de esta versión al castellano que aquí publicamos. El rigor y la generosa atención de su lectura nos ha permitido detectar algunos errores que se nos habían escapado, y nos ha permitido también modificar algunas formulaciones que han mejorado ostensiblemente la legibilidad, la elegancia y la precisión de la versión final. Agradecemos también a Pablo Posada algunos consejos atinentes a problemas de traducción.

parte se ve también medido por aquello que mide. El *Leib* es, como dijo Merleau-Ponty en *Lo Visible y lo Invisible*, “medidor universal” del mundo, pero es un medidor medido por el mundo, en quiasma con el mundo: no hay “figura” (*Bild, Gestalt*) del mundo que sea incorpórea, y eso quiere decir también que el *Leib* forma parte integrante, parte entre otros términos, que es una “parte total” del mundo. La dificultad reside, sin embargo, en que si el *Leib* es parte del mundo, parecería tener que haber sido medido por el mundo al que ha dado acceso, y que si él es parte total del mundo, este ser-medido es literalmente insituable – a menos, precisamente, que el cuerpo no sea reducido a una cosa, a un *Körper* de extensión definida; pero entonces ese *Körper* no será ya, precisamente, ni vidente ni sintiente, será una cosa entre las cosas, un objeto que habríamos abandonado o dejado atrás.

Una manera de situar de forma ideal el ser-medido, fenomenológicamente insituable, es la geometría. Pero antes de abordar esta cuestión, precisemos que esta insituabilidad en términos definidos no significa la ausencia total de situación del *Leib*. Tenemos costumbre de decir, y es incontestablemente correcto, que el cuerpo es medidor en tanto que, centrado por el eje vertical, y en una tierra que, como dijo Husserl, no se mueve y está cubierta por la bóveda celeste, éste conlleva las distinciones de alto y bajo, del delante y el detrás (detrás nunca visto de modo actual), y, más sutilmente, de la izquierda y la derecha (simetría quirial: las dos manos no son superponibles más que por una rotación de 180 °). A eso, hay que añadir, en virtud de las limitaciones de los órganos de los sentidos, la distinción entre cerca y lejos, la cual no le es directamente accesible a la pura visión. Resulta, de forma evidente, que toda figura aparece ya sea en lo alto, en lo bajo, o entre ambos, ya sea a izquierda, a derecha o frontalmente (o escondido justo detrás), ya sea delante o detrás. De forma correlativa, es evidente que aparece más o menos alto o más o menos bajo, más o menos a la izquierda o a la derecha, más o menos delante o, presumiblemente, más o menos detrás. Es característico que, en esta situación fenomenológica, el medidor, que aporta sus distinciones, sea *medido* por un “más a menos”, por lo que los Antiguos nombraban a la díada indefinida – lo que entronca con lo que dijimos sobre la insituabilidad en términos definidos. Es decir, que esos ejes no pueden todavía ser tomados, y hay que estar muy atentos a este punto, en el sentido de los ejes geométricos de referencia, los ejes del triedro trirectángulo cartesiano. Dichos ejes comportan a la vez las direcciones elementales de sentido del *Leib* como medidor, y las “figuras” del mundo, que aparecen en sus prolongaciones y en relación a las mismas, confiándole al *Leib* la posibilidad de ser medido por ellos: estas prolongaciones, esta especie de horizontes del *Leib* sobre los que las “figuras” del mundo se posan un poco como los pájaros sobre las ramas, indican, estructuran, espacializan algo que no es del *Leib*, algo que lo mide, al tiempo que es él quien, en otro sentido, lo mide. Hay, en esta doble situación, una indeterminación que confina al enigma de la *voluminosidad*, es decir a la vez la *opacidad* del *Leib* y de las cosas, y a su *profundidad*, a su desajuste interno, espacializante, que hace que se tengan en sí mismos, allí donde se sitúan, allí donde “están”. Pero esto significa también, enigmáticamente, que los tres ejes en cuestión no se cortan en un mismo punto como en geometría: salen y entran en un “área” de indeterminación, que es la indeterminación fenomenológica misma del *Leib* como medidor/medido. Esto es, podríamos decir, una consecuencia normal, puesto que no es sino por abstracción (geométrica) como podemos hablar del *Leib* como de un centro de visión, o, como Husserl hace en ocasiones, como un *Nullpunkt* (punto-cero) de toda medida (o de toda

referencia): como “órgano” global de “percepciones” (en el sentido más amplio, más allá de lo visual), el *Leib* es un quiasma muy complejo de otros quiasmas, es decir de órganos ellos mismo sintientes/sensibles, en los que no hay piloto en ninguna parte en la cabeza.

Para comprender mejor las cosas, veamos, retrospectivamente, lo que da de sí la abstracción geométrica, y en particular en el caso de la percepción visual tal y como, en ciertas ocasiones, la ha descrito Husserl. En relación al punto-cero que es considerado como el centro de la visión, y a los tres ejes coordenados que son considerados como coincidentes, la cosa percibida no aparece nunca sino según su corte o su perfil (*Abschattung*), lo que en sí mismo es más bien fantasmagórico (Husserl utiliza en ocasiones el término *Phantom*), es decir plano, sin espesor (sin volumen) o sin profundidad. Y por tanto, esta percepción, de la que soy “titular”, es percepción no simplemente del perfil, sino de la cosa. Para acceder a esto último, es preciso comprender que el perfil mismo así concebido no es más que una abstracción, una especie de instantánea de la cosa, y que la percepción está siempre doblemente puesta en movimiento, a la vez por el flujo del tiempo y por el de la movilidad del centro de visión en el espacio – por la evolución o el despliegue de perfiles en el tiempo y por su variación gracias a los movimientos reales y posibles del vidente en torno a la cosa. Si percibo como *cosa* esta mesa en la que estoy trabajando es, como dijo alguna vez Husserl, porque *yo puedo* moverme en torno a la misma, y ello con la presunta fe de que, en este recorrido, tendré a la vista otros perfiles de esa misma mesa. Ahora bien, ¿de dónde viene esta presunta fe, esta *doxa* originaria, sino de que yo tomo, de manera aparentemente espontánea, todo punto del espacio como un centro de visión posible? ¿Y de dónde viene a su vez esta aparente espontaneidad, si no es del hecho de que sé, aún sin ser explícitamente consciente de ello, que el espacio es un lugar homogéneo, infinito e isótropo de puntos, de centros de visión posibles y mutuamente transparentes? Y aún más, ¿de dónde viene ese saber incuestionado, sino de la institución simbólica, moderna, del espacio (después de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno) entendido como una esfera infinita en la que el centro está por todas partes y la periferia en ninguna parte? En esta concepción aparentemente evidente de la percepción, la volatilización del *Leib* en un centro de visión inmaterial (desencarnada), abstraída por la geometrización, se ha generalizado en cierta forma, o más bien universalizado, y la cosa no aparecerá nunca como espacial si nos hemos dado antes el espacio, en el *a priori* aparentemente evidente de su institución simbólica. Ahora bien este espacio es también, no lo olvidemos, el espacio puesto en juego, en el Renacimiento, por la teoría geométrica de la perspectiva, y sabemos que es coextensivo de toda una teoría de la arquitectura, bajo la que, más o menos, vivimos todavía – puesto que no hay, desde hace tiempo, arquitectura sin geometría.

Si, de este caso abstracto, donde una teoría del espacio que volatiliza o sutiliza el *Leib* perceptor (vidente/sintiente), volvemos al caso más propiamente fenomenológico, donde el *Leib* perceptor no se da, precisamente, sin espesor o sin profundidad, llegamos a la paradoja con que debe toparse, a nuestro juicio, todo verdadero arquitecto, y que no es otra que habilitar, en lo posible, los lugares del habitar o del circular para los cuerpos vivos y perceptores, haciéndolo a pesar de la teoría, y así anticipándose, por la *praxis* más que por la *technè*, a las trampas de la teoría. Y esta *praxis* conduce a un arte, en el sentido propiamente estético y no técnico del término.

Antes que nada, ¿cómo entra todo esto en juego, por así decirlo, ya en el estricto nivel de la percepción? No hay, a mi juicio, y por retomar la descripción husserliana de la percepción visual, porque poner en tela de juicio los datos fundamentales del problema; antes bien se ha de revisar de arriba abajo su interpretación. En primer lugar, el término *Abschattung* ha sido muy mal traducido por “perfil”, porque contiene *Schatten*, *sombra*: la *Abschattung* es sombría, contiene y proyecta sombra, lo que justificaría más bien su traducción por “abumbración”. Ahora bien, la *adumbratio* es la traducción latina del griego *skiagraphia*, literalmente grafía de la sombra, que corresponde a la técnica griega del trampantojo por zonas sombreadas de diferente manera (y no a la geometría de la perspectiva). Todo esto para decir que si la *Abschattung* es sombría, si retiene en sí misma y proyecta la sombra, es, como por otra parte nos enseña la experiencia, por ser ella, ya de suyo, volumen, relieve, por tener en sí misma profundidad, espacio. La abstracción geométrica ha sido lo que, exclusivamente, ha hecho de ella un perfil plano, sin espesor. Pero si ella tiene ya en sí misma espacio, es también en virtud de sí misma, en esta espacialidad misma, como hace posibles – y que se encadena a – otras adumbraciones, y es así como tiene su *Leibhaftigkeit*, su dimensión de carne, complementaria de la encarnación del vidente en un *Leib*. Éste, sin embargo, tiene *Leiblichkeit*, carne, más que *Leibhaftigkeit*, es vidente, mientras que las cosas no lo son. En consecuencia, a este nivel elemental, que procede aún de la abstracción, porque el *Leib* es todavía concebido como el único vidente – en el solipsismo del *solus ipse* vidente –, la cosa es todavía, en términos husserlianos, un *Phantom*, pero fantasma del *Leib*, secretamente acosado por el *Leib*. No estamos lejos de la situación de sueño, pero sin estar en ella todavía; es el lugar hacia el que nos encaminamos

Efectivamente, en segundo lugar, lo único que puede conformar la espacialidad propia de la cosa, fuera de la auto-donación *a priori* del espacio en su institución simbólica, es – Husserl lo entendió a la perfección – la intersubjetividad inmediata de la “percepción”, es decir, en el caso de la visión, la comunidad *encarnada* de miradas posibles. Si sé de entrada, sin razonamiento ni teoría previas, que la adumbración que veo lo es de *tal* cosa que tiene su lugar en el espacio, si no tengo la necesidad neurótica de tumbarme bajo mi mesa de trabajo para comprobar que tiene cuatro patas, que la mesa se acaba en alguna parte y que no se diluye en el infinito, es porque mi mirada está *inmediatamente* habitada, lateralmente, por las miradas, a su vez encarnadas, de los otros – así estén éstos, como suele ser el caso, ausentes –, miradas que son otras tantas visiones posibles de la misma cosa. Así pues, lo que constituye también la espacialidad propia de la cosa (y no sólo de la adumbración) es la coexistencia y circulación inmediatas de las miradas, cuya geometría, una vez más, no es más que el resultado de una abstracción, o más bien de una determinada institución simbólica.

Pero aún hay más, y se da en una doble dirección, a la vez fenomenológica y simbólica. Ocurre, para empezar, que el encuentro fenomenológico del otro es el encuentro de un *Leib* por un *Leib*, o de un *Leib* y de *Leiber*. En dicha experiencia yo apresto al otro como viviendo su vida, ahí, en su *Leib*, en desajuste con el mío, sin que, en y desde mi vida, pueda yo jamás identificarme con tal *Leib* ajeno. Presentación, y no representación: esto quiere decir, no ya que me proyecte poniéndome imaginariamente en su lugar (esto no sería genuino encuentro sino más

bien identificación psicológica, proyectiva) sino que experimento, en el *Einführung* (la empatía), la vida del otro, a distancia de toda intuitividad, luego de toda “percepción”, no como una ausencia, sino como otra presencia que desconcierta o descoloca a la mía, que la desfasa respecto de sí misma, que, en definitiva, y de una manera harto paradójica, la espacializa, la abre a posibilidades hasta ahora inadvertidas, la enriquece. Así pues, correlativamente, esta presentación a distancia del otro es una puesta a distancia de mi propia vida respecto de sí misma, y como no ocurre sin el encuentro del cuerpo del otro como *Leib*, es también una puesta a distancia de mi *Leib* respecto de sí mismo; distancia que le permite reflexionarse (y no tanto abstraerse), anticiparse y, en definitiva, *encarnarse* como *Leib único*, el mío, provisto de su singularidad irreductible, cuyos *Abschattungen* visibles/sensibles adumbrarán o escorzarán, a partir de ahora, lo que, más o menos, serán los límites espaciales. No se da encarnación concreta sin el otro y sin la comunidad encarnada de los *Leiber*, que lo es de los videntes/visibles y de los sintientes/sensibles. Y si mi *Leib* es *uno*, cosa que hemos presupuesto hasta ahora, es porque, de una sola y misma vez, los *Leiber* de los otros son *unos*.

Pero esto nos lleva, a continuación, hacia a la otra dirección, la simbólica. No hay, en efecto, comunidad humana sin institución simbólica. Por consiguiente, la constitución fenomenológica del *Leib* como *uno* es indisociable de la institución simbólica del *Leib* como *uno*, y de ahí, del *mundo* como *uno* y del *espacio* como *uno*. Y esta institución simbólica es a su vez y al mismo tiempo institución de la arquitectura, de la hominización del mundo y del espacio como mundo y espacio del habitar y del circular – y en efecto, sabemos que hay tantas arquitecturas como instituciones simbólicas o culturas. Por lo menos acabamos de comprender, en nuestra contemporánea modernidad que se nos antoja frecuencia tan arbitraria como inhumana, que si existe una relación entre cuerpos y arquitecturas será, en virtud las mediaciones que acabamos de poner de manifiesto, por cuanto la arquitectura, como parte total de la institución simbólica de la humanidad, en tanto que institución simbólica de la comunidad encarnada, y dentro de esta parte total, es al mismo tiempo institución del cuerpo (*Leib*) como *uno*. No tanto del cuerpo como fundido en Uno, ya que se perdería y se dislocaría en ello, sino del cuerpo como “órgano” de “percepciones” a su vez en habitación y en circulación, sin que por ello estén los *Leiber* especificados en individuos albergando cada uno, a su vez, y como sucede en nuestra institución simbólica, la representación codificada de su identidad social como individuos irremplazables. Así, el cuerpo uno no está necesariamente recodificado como tal y de forma total en el campo social, pero es una de sus condiciones de posibilidad.

Hemos visto, en el caso de la institución geométrica, moderna, del espacio, cómo el cuerpo puede volatilizarse en un punto o en un centro de visión, punto o centro que es aún, cada vez, uno, pero que ha dejado de ser un cuerpo, un *Leib*. Nos gustaría ahora examinar el caso, digamos, antisimétrico, del sueño, donde todavía tenemos un cuerpo, un *Leib*, pero ya no un cuerpo uno, para explicitar aún mejor la relación del *Leib* con la espacialidad y, desde ahí, con la arquitectura.

2. La situación del sueño²

Nadie sin duda mejor que Merleau-Ponty ha abordado la cuestión del sueño; en especial en una nota de trabajo de noviembre de 1960, publicada por Claude Lefort junto a *Le visible et l'invisible*. “Escena Otra” del sueño, comenzó por escribir, subrayando la expresión, precisando: tal es “incomprensible en (una) filosofía que añade lo imaginario a lo real” ya que quedaría pendiente de comprender cómo esta añadidura, hecha por la lengua filosófica “pertenece a la misma conciencia”. Es preciso, así pues – prosigue Merleau-Ponty – “comprender el sueño a partir del cuerpo” – claro está: del *Leib* -, es decir, “como el ser en el mundo sin cuerpo, sin observación”, o más bien con un cuerpo imaginario sin peso. Esto significa, en una primera aproximación, sin cuerpo al mismo tiempo *situado*, como cuerpo-cosa o *Leibkörper* (Husserl) entre las cosas, y situado como “centro de perspectiva” sobre las cosas, como “observatorio” del *Umwelt*. Como si, liberado de esa pesadez material, el *Leib* como ser en el mundo sin *Körper* fuera portador de un ser en el mundo “sin cuerpo” o se hubiera mudado en “cuerpo imaginario sin peso”. Y esto conduce a una inversión [retournement] de toda la cuestión del imaginario. Efectivamente, Merleau-Ponty prosigue: “comprender el imaginario por el imaginario del cuerpo”, fórmula absurda si reducimos el *Leib* al *Körper*, o si, como él dice, comprendemos el imaginario como “nadicación” [néantisation] (de la relación real con las cosas reales), es decir, solamente después de la “observación” en la que el cuerpo (*Leib* y *Körper* juntos) está situado entre las cosas. Pero hay más en esta inversión; inversión en la que ya entra en juego la reversibilidad del “cuerpo imaginario” en el “imaginario del cuerpo” puesto que, entonces, el imaginario, comprendido por lo imaginario del cuerpo, es “verdadera *Stiftung* del ser” - traduzco: verdadera institución de un “hay” que es un “hay” *sensible* - , “cuya observación y cuyo cuerpo articulado (scil. ya *Körper* en el *Leib*) son variantes específicas”. Dicho de otro modo, lejos de todo realismo, la inversión ideada por Merleau-Ponty conduce a pensar el imaginario como matricial respecto del vínculo real con las cosas reales - lo que no quiere decir que el imaginario esté en el origen de la realidad. Es más bien como si en el sueño se efectuara cuasi-espontáneamente una *epochè* de la realidad y del cuerpo situado como observatorio (y llevando el *Körper* en él), *epochè* que arrojaría como “resultado” el ser en el mundo con un “cuerpo imaginario sin peso”, un *Leib* que, en adelante, sería portador de su imaginario. ¿Quiere esto decir que habríamos alcanzado de este modo una especie de “puro” ser en el mundo no reificado, donde habría en efecto “verdadera *Stiftung* del Ser”, es decir, que habríamos alcanzado el *fenómeno* del *Leib-mundo* cuyos sensibles no serían sino las concretudes en estallido o, por retomar los términos de Merleau-Ponty, “en fisión”?

El problema se complica inmediatamente ya que si hay sensible en el sueño, hay también sintiente y, por tanto, relación en quiasma de lo sintiente con lo sensible. Es la pregunta que se hace Merleau-Ponty: “¿qué permanece del quiasma en el sueño?” si hay un “hay” sensible en el sueño, ¿cuál es y dónde está, por tanto, el sintiente? Se trata de nuevo de la paradoja del imaginario que parece forjar sensible *in absentia*, en ausencia de cosas sensibles, y donde

² Retomamos una parte de nuestra comunicación en el Colloque Merleau-Ponty que tuvo lugar en París en octubre del 1995, bajo el título “Lo sensible en el sueño”.

el cuerpo como *Leib* oficia, aquí, de sintiente. Será a esta paradoja a la que se enfrente Merleau-Ponty cuando escribe: “el sueño está *dentro* en el sentido en el que está *dentro* el doble interno de lo externo sensible, el sueño está del lado de lo sensible allí donde no está el mundo – he ahí esa ‘escena’, ese ‘teatro’ del que habla Freud, ese lugar de nuestras creencias oníricas –, y no ya de la ‘conciencia’ y su locura figurativa”. ¿En qué se diferencia la respuesta de Merleau-Ponty, que habla de una ausencia de mundo (“allí donde no está”), de la respuesta clásica? ¿En qué no es lo sensible en el sueño una especie de sustituto del mundo? E incluso, ¿no es, como sensible interno, el *doble* del “sensible externo”? Podríamos detenernos aquí. Pero la expresión “el sueño está del lado de lo sensible allí donde no está el mundo” resiste a la decepción y cela su secreto: ¿de qué mundo se trata, y de qué orden es la negación que le afecta? No se trata a buen seguro del mundo del que fue cuestión más arriba en el sueño “como el ser en el mundo sin cuerpo”, y la negación no es tampoco, a buen seguro, la negación nadificante que, llegando demasiado tarde respecto del imaginario del cuerpo, sólo podría comprenderlo negando la realidad de su relación real con las cosas reales. Lo sensible en el sueño no reconstruye simplemente una realidad que se torna ausente, y ello, bajo la forma de imágenes: como sensible interno es más bien efectivo allí lo sensible externo falta. Es decir allí donde el mundo que está atravesado por el sensible externo no es. Lo cuál no significa por tanto que ya no habría en absoluto mundo en lo sensible interno, allí donde éste, *ya* ser en el mundo, pero ya de otra forma, no se vea “duplicado” por lo sensible externo. Mundo, pues, y mundo de sensibles, incluso de cosas, pero ya no mundo de cosas reales, de aquellas que sitúan al *Leib*, confiriéndole la pesadez del *Körper*, como “cuerpo articulado” y como observatorio.

En cuanto a la cuestión de saber más exactamente lo que ocurre con el sintiente en el sueño, Merleau-Ponty escribe al punto: “El ‘sujeto’ del sueño (y de la angustia, y de toda vida), es un se – i.e. el cuerpo como *recinto* [enceinte] – “ Y añade, concluyendo la nota: “Recinto del que salimos ya que el cuerpo es visible, una ‘suerte de reflexión””. El “se” del que aquí tratamos no es evidentemente el “se” heideggeriano: es el “se” que caracterizo, por mi parte, como el del *anonimato fenomenológico*. El sintiente del sueño es pues el cuerpo, el *Leib* como recinto, y el *Leib* sin titular, anónimo. Por lo tanto, adentro “interno”, y anónimo, donde la vida y la relación en quiasma de lo sintiente y de lo sensible se prosiguen por medios distintos que los de la vigilia. Adentro sin afuera, o más bien adentro que se vuelve a fundir en un dentro y en un fuera, suerte de extraña superficie (recinto) donde se continua el quiasma sintiente/sensible, en el estado de ingravidez de lo imaginario, donde tiene lugar la “*Stiftung* del Ser” como cristalizaciones múltiples de “hay” múltiples en los que hay sensibles – y no imágenes, que no son más que residuos en virtud de la nihilización “realista”. Cuando soñamos, evidentemente no pensamos que estamos exclusivamente en relación con “imágenes”, y hacen falta muchas acrobacias, incluidas las de Freud, para conferirles a posteriori un “índice” de realidad. Finalmente, lo más importante para lo que nos ocupa, está en que el cuerpo (*Leib*) como recinto es *invisible*, o por lo menos invisible *como tal*, si suponemos que los sensibles en el sueño son concreciones del *Leib*. Es eso mismo lo que constituye, bien pensado, lo fundamental para el problema del sueño, puesto que esto es lo que, ofreciendo la ilusión de que el sueño se desarrolla en otra escena, produce la *ilocalización* del *Leib* en el sueño (o la localización tan sólo parcial, en añicos [éclats], por visión o tacto), el hecho de que, precisamente, está ausente del sueño bajo la forma de algo visible/tangible. De este modo se comprende aún mejor como el sueño es

“ser en el mundo sin cuerpo”: sin cuerpo puesto que exento de cuerpo visible/tangible (sensible), pero no sin *Leib*. La importancia fenomenológica del sueño se cifra en que revela las operaciones del quiasma sintiente/sensible en el *eclipse del cuerpo* como sensible/visible.

Dicho de otro modo, en el sueño, el cuerpo se vuelve ingrávido porque el *Leib* se ha desanclado del *Körper*, y por ende porque el “imaginario del cuerpo” no es sino lo *infigurable* del *Leib* que, en el sueño, alcanza, de todas formas, a figurarse. Correlativamente, el mundo que es negado en él (mas por nosotros), no es el mundo del ser-en-el-mundo, sino el mundo como unidad, o más bien como *Uno* de las cosas, correlato, en el quiasma que está obrando en la vigilia, del *Leib* como *Uno*, como un sensible (visible). El eclipse del cuerpo sensible (visible) es el eclipse de su unidad como “medidor universal”. El recinto del *Leib* es *infigurable* por ser sin límite o sin afuera ninguno donde el adentro pudiera entrecruzarse o entretejerse. Es *apeiron, periferia infinita y no centrada*, en la indistinción del *Leib* y del mundo, siendo la “escena” del sueño a la vez escena del *Leib* y escena del mundo. La paradoja del sueño es tal, que en él hay *Leib* y hay mundo, pero sin esta “suerte de reflexión” que hace que el *Leib* vidente/sintiente se vuelva al mismo tiempo visible/sensible, y que adquiera su estatuto de “medidor universal” de las cosas del mundo. También en virtud de esa ausencia de reflexión, tal y como sabemos, los sensibles en el sueño se disponen, o se componen de otro modo que en la vigilia (según lo que Freud llamaba el “proceso primario”, aunque, en sentido estricto, lo que aquí decantamos es más bien su condición de posibilidad, que nombramos el *inconsciente fenomenológico* sin poder entrar en el complejo pormenor de la cuestión).

La situación del sueño es por tanto antisimétrica, formalmente, respecto de la situación de la geometría. En lugar de haberse volatilizado en un punto de referencia inmaterial (sin opacidad, sin espesor), el *Leib* está por todas partes en el sueño, pero inubicado e inubicable, figurado como por añicos pero en sí mismo *infigurable*. Su “espacio”, si es que tiene uno, periférico, está hecho de apilamientos, de recubrimientos, de superposiciones, de proliferaciones. No cabe aún, de él, teoría posible alguna, y esto es lo que conforma, por así decirlo, su carácter irreductiblemente arcaico, salvaje, refractario a toda institución simbólica, luego también a toda institución de comunidad (es irreductiblemente “privado”, o más bien, singular), y a toda institución de arquitectura. Imposible “construir” sobre el sueño – a pesar de que hayamos podido encontrarnos con una suerte de abstracción genial, ¿pero quién querría habitarla, y vivir en ella? en las arquitecturas de Dubuffet, y más lejanamente, las de Gaudi. Podríamos decir, para desembocar sobre conclusiones, que la geometrización conduciría a un *exceso* del trazado o dibujo [dessin] respecto de la arquitectura, mientras que el sueño conduciría a su falta, y que por tanto habría que pensar la arquitectura a la medida del cuerpo *entre* ambos. Es esto lo que trataré de hacer bajo el exponente de este condicional.

3. *Cuerpo y arquitectura*

No hay cuerpo-uno que valga – hemos sostenido – sin correlativa institución simbólica de la comunidad (de la sociedad). Y del mismo modo no hay institución de la comunidad sin institución de la arquitectura, de los lugares del habitar y del circular – la arquitectura considerada aquí, en su sentido más general, por tanto no necesariamente en su sentido monumental. Lo que se desprende de la situación del sueño es, en primer lugar, la extrema dificultad que existe para pensar el anclaje de un cuerpo despierto y situado en un *Leib* que se hubiera liberado de aquél, la imposibilidad, incluso, de decantar, lo cuál sería aquí completamente ilusorio, cualquier género de fundamento fenomenológico para lo que debiera ser una arquitectura fenomenológica. Efectivamente, dicho anclaje está, precisamente, siempre codificado por la institución simbólica. Puede entonces parecer más cómodo abordar la cuestión a través de lo que hemos denominado *el exceso* de arquitectura, tributaria de la abstracción geométrica, en tanto que este exceso conduce, no ya al sueño, como acabamos de ver, sino a una suerte de pesadilla, en vigilia, sin cuerpo. Eso es así porque la institución simbólica, escindida de lo que la hace vivir, a saber, aquí, de lo que conforma, a pesar de todo, la entera fenomenología del anclaje, degenera, en nuestros términos, en un *Gestell* simbólico, en una especie de “sistema” que prolifera, de suyo y por sí mismo, para así decir “a solas”, indiferente a la vida de los hombres, es decir, también a la cuestión de sus sentidos – transformando la casa en “alojamiento” y los lugares públicos en “espacios”, quedando ambos reducidos a lo que supuestamente es la economía de su “funcionalidad”. No retomaré aquí las críticas que ya esboqué el año pasado en punto a los desastres, digamos, arquitecturales de la época contemporánea: la “suburbización” [banlieuisation], la sub-urbanización y la proliferación de cubos y paralelepípedos rectángulos de hormigón y de acero – sin contar el aspecto monstruoso, inelegante y masivo de muchas de las supuestas “innovaciones”.

Mucho más difícil es captar aquello susceptible de generar armonía (sin siquiera tener por qué llegar a belleza) de un paisaje rural o urbano. Pues ocurre que dicha armonía, que nada tiene de matemática, procede de equilibrios sutiles, pero también de eso que se ha llamado el “genio” de los lugares, aquello que hace que unos lugares parezcan más acogedores que otros, ya sea en la ciudad o en el campo. Ahora bien, es ahí, sin duda, donde mejor se palpa la dimensión *fenomenológica* del anclaje del cuerpo en el *Leib*: tal o cual lugar ejerce atracción sobre nosotros por conllevar su parte de sueño, es decir, precisamente, porque el paisaje en el cual se inserta y sobre el que abre conecta con algo propio de su equívoco originario (que no original) entre *Leib* y *mundo*, pues, de hecho, algo hay del *Leib* que se pone a temblar en el paisaje, convertido en paisaje de mundo, y porque sucede que algo del mundo hace temblar al *Leib* en y aparte del [dans et à l'écart du] cuerpo-cosa, del *Körper*. El paisaje en el sueño es, dijo una vez Freud, la figuración del cuerpo de la madre: aserto muy freudiano, y sin ninguna duda demasiado forzado, codificado ya en los términos de una teoría. Pero que dicho paisaje sea una figuración del *Leib*, y no del cuerpo-cosa, es lo que habremos de retener. Ahora bien, que haya una dimensión onírica en todo paisaje – lo cual es muy distinto a lo que se entiende por panorama -, implica, de manera similar, que hay también, en todo paisaje, figuración en *moción* [en bougé], es decir, *fenómeno* de lo infigurable del *Leib* y del *mundo*, y que es en y a partir de dicho fenómeno, en su temblor y en su parpadeo fenomenológico, como adquieren los lugares su “genio”, su

encanto y su misterio, su intimidad o su aridez, la protección que parecen proponernos o la exposición a los peligros con que parecen amenazarnos, como si fueran “dobles”, en el baile de las miradas, de los “lugares”, no anatómicos a pesar de todo, del propio *Leib* – y es de puro creer que puedan ser “reducidos” al simbolismo basto de la anatomía, tan transparente que ya no hay nada simbólico, como nos sumimos en la estupidez y en la fealdad.

En este contexto, la arquitectura ha de comprenderse más bien – ya lo hemos indicado – como un arte en el sentido estético del término que como un arte en el sentido técnico: no tanto que no haga falta *technè*, mas ésta, como en el caso del artista, no ha de estar ahí sino para ser superada, sobrepasada y disimulada. Pues, en principio, la arquitectura sólo debe estar ahí para empujar aún más lejos aquello que el “genio” del lugar parece proponerle, para acrecentar aún más si cabe el encanto o el misterio, para “ensalmar” tanto más el paisaje, para hacer resonar su dimensión onírica, sin por ello sumirse, he ahí *también* la dificultad, en la ausencia de reflexividad propia del sueño. Este tipo de equilibrio es poco corriente, como sabemos. Lo es por ser coextensivo con con una comunidad de hombres encarnados, con una sociedad que, a su vez, no haya degenerado en *Gestell* simbólico, sociedad en la cual el arquitecto no está ahí para hacer cualquier cosa con tal de exhibir sus proezas, y en la que el artista no es representado como ese demiurgo que supuestamente cela y no muestra el secreto último de la creación. Pero, por desgracia, nos encontramos muy lejos de una situación tal, en una época, cual es la nuestra, de saqueo bárbaro de paisajes y lugares, reducidos, en la jerga de los burócratas, a “zonas”. Pero es responsabilidad nuestra, con toda la modestia necesaria, en primer lugar hacer por detener la masacre, para luego encontrar el difícil camino del anclaje de los lugares en el paisaje, para llevarlo hasta un cierto nivel de exaltación, y de ahí, en el mismo movimiento, volver a dar con el camino, no menos difícil puesto que es el mismo que el primero, del anclaje del cuerpo en el *Leib*. Y como este camino está – como ya hemos señalado – a su vez codificado y re-codificado por la institución simbólica, no puede ser practicado, correlativamente, si no es mediante la elaboración y reelaboración simbólicas de nuestra tradición. Como, por lo demás, se ha venido haciendo siempre. ¿O es que acaso nos habríamos vuelto, como de repente, más listos que las generaciones que nos han precedido? Hemos de volver de una vez de esa arrogancia tan contemporánea, que es la forma más devastadora de su insondable estupidez – cuando no la forma más negra, pero también la más vulgar, de su cinismo.