

EL CUERPO DEL AMOR COMO CUERPO RESPIRATORIO

*Enrique Pérez Cristóbal**

Universidad de Évry Val d'Essonne (Francia)

Resumen: Antropológica y culturalmente, la respiración se presenta como uno de los primeros modelos de mediación entre la corporalidad y la espiritualidad. Nuestro conocimiento de la función respiratoria ha ido cambiando, sin embargo, a lo largo del tiempo, modificando en ciertos aspectos nuestra representación del cuerpo y por ende del amor. Poesía y mística se presentan así como campos de estudio ideales a la hora de repensar, desde la respiración, las relaciones históricas entre nuestra representación del cuerpo y nuestra concepción del amor.

Palabras clave: Cuerpo, amor, respiración, imagen, espíritu, beso, poesía, mística.

LOVE'S BODY AS BREATHING BODY

Abstract: Anthropological and culturally, breathing appears as the first model of mediation between corporality and spirituality. Our knowledge about respiratory function has changed in the course of the history, changing our representation of body and love. Poetry and mysticism appears as ideal fields of study for rethinking, after breathing, the historical relations between our body's representation and our conception of love.

Keywords: Love, body, breathing, image, spirit, kiss, poetry, mysticism.

Cabe preguntarse si nuestra idea del amor no ha ido cambiando esencialmente a medida que lo ha ido haciendo nuestra representación del cuerpo. La filosofía –con todas sus ramificaciones teológicas, biológicas y políticas– ha ido configurando así a lo largo de la historia toda una galería de representaciones del cuerpo: desde el cuerpo *isonómico* griego al cuerpo carcelario (*ergastulum*) del cristianismo, pasando por el cuerpo-alambique de la Edad Media, el cuerpo-máquina del Barroco o el cuerpo fibroso de la *Aufklärung* –por citar sólo algunos (Detrez, 2002: 101, 132-133). Cuerpos en torno a los cuales ha orbitado, en mayor o menor medida, una determinada concepción del amor: desde el *eros* griego al *agape* cristiano, pasando por el amor cortés, el amor-honra o el amor libertino (Singer, 1992). Con su arsenal metafórico, el cuerpo nos ha provisto de un sin fin de modelos para pensar el cosmos y la sociedad, la naturaleza y la técnica, lo visible y lo invisible. Y no sólo eso, al mismo tiempo que nos ha ayudado a modelizar nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, nos ha entregado no pocas representaciones procesuales capaces de dar cuenta de la relación entre ámbitos tan dispares como el universo y la *polis*, la *physis* y la tecnología, lo creado y lo increado. Como bien recuerda Merleau-Ponty, «el

* Licenciado por la Universidad Complutense de Madrid; doctorado en Filología Española por la Universidad Autónoma de Madrid. ex-Maître de Langue de la Universidad de París III (Sorbonne); A.T.E.R de la Universidad de Évry Val-d'Essonne.

cuerpo es la matriz de cualquier otro espacio existente» (Merleau-Ponty, 1962: 15). No es extraño así que de él derive el primer modelo de separación entre un interior y un exterior (Galimberti, 2002: 633), así como la primera *dramaturgia* de contacto entre lo trascendente y lo inmanente, esto es, la *respiración* –tal y como atestiguan las más diversas cosmogonías. Pues el aliento sonoro constituye, para no pocas culturas, la primera manifestación perceptible de lo invisible (Schneider, 1992: 14).

Una *dramaturgia* que hoy, dominados por un corporeísmo exacerbado, concebimos casi exclusivamente desde el punto de vista ya no del cuerpo, sino de la carne (grieg. *sarx*, *sarkos*). Hasta el punto de que estamos convencidos de que ella «–y sólo ella– revela los estados del alma» (R. de la Flor, 1999: 244). Convicción que nos empuja a leer prácticamente todo fenómeno espiritual –después de la bancarrota de la metafísica– en clave *sarcá-stica*, es decir, deshaciendo su *aparición* para acceder, irónica y contradictoriamente, a su *carne*. Dicha atracción por la carne, como es sabido, es en gran medida el resultado de nuestra dependencia de la imagen (Didi-Huberman, 2007: 25-26). Si, en su esfuerzo por teorizar el proceso mnemotécnico, Aristóteles concedía que no podía existir pensamiento sin imagen (Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a 10) –tesis confirmada más tarde, por lo que a nuestro cuerpo se refiere, por la neurología (Schilder, 1968: 35-36)–, la fenomenología llegará a concebir la carne como el principio de toda visibilidad (Merleau-Ponty, 2003: 182). Entre ambas afirmaciones, el antiplatonismo de Nietzsche nos recuerda, sin embargo, que no siempre hemos sido lo suficientemente sensibles a la corporalidad del espíritu y a la espiritualidad del cuerpo. Y, sin embargo, buena parte de la *paideia* de la Antigüedad –de Homero al Antiguo Testamento, pasando por la Stoa–, así como casi toda la tradición mística y poética –tanto oriental como occidental–, dejan bien claro que nuestro pensamiento nunca ha sacrificado totalmente el cuerpo en aras del espíritu y viceversa. Ni las religiones, como el cristianismo, que han condenado abiertamente la dimensión de la corporalidad, ni las culturas, como la posmoderna, que han levantado –a base de imágenes– un altar a la carne, han dejado, en un caso y en otro, de pensar el espíritu en términos del cuerpo y el cuerpo bajo el paradigma del espíritu.

Uno de los primeros vínculos entre ambas dimensiones, muy pronto adivinado por el hombre, qué duda cabe, es el de la respiración. Así, en numerosas cosmogonías «la creación se cumple soplando con violencia o espectorando con fuerza», tal y ocurre entre los warramunga (Australia) y los Chippewa (América), en la mitología

shoki (Schneider, 1992: 28-29) o egipcia (Naydler, 2003: 61); cuando no a través del canto o la palabra, así en la India (*Satapatha Brahmana*), o entre los Dogón, en África (Schneider, 1992: 14, 36). Hecho que muy probablemente obedezca, como sugirió Freud, a que el respiro, en tanto que aire en movimiento (*die bewegte Luft*), permite el intercambio entre lo visceral y lo atmosférico, es decir, entre lo físico y lo metafísico (Freud, 1986: 213).

No obstante, y a pesar de advertir, como ya antes hizo Ferenczi (Ferenczi, 1974: 322-323), que el acto sexual puede escucharse como una *dramaturgia* de la respiración –al igual que sucede con el nacimiento, el sueño y la agonía–, Freud no llegó nunca a conceder a la respiración, sin embargo, la categoría de estado (*Phase*), parangonable a los estados oral y anal (*orale Phase* y *anale Phase*, respectivamente). «La erogeneidad oral fónica resultó así enmascarada», según concluye Jean-Louis Tristani, «por el fenómeno masivo de la erogeneidad oral nutritiva» y, sin embargo, «existe una anterioridad del respiro respecto a la oralidad. Comenzamos a respirar antes que a mamar [...]. En otras palabras, ¿no es el respiro la primera organización libidinal?» (Tristani, 1978: 55-56).

Una intuición que la Antigüedad parece haber hecho suya, situándola en el mismo centro de su concepción del Eros:

Pues Eros, fundiéndolo, traza un camino a través de los pulmones de todo lo que posee vida (*entekai gar pleumonon hosois eni psukhe*) [...]; sin lanza ni filo, reina como tirano en los pulmones (*pleumonon*) de Zeus; así Eros desgarrar los designios de los dioses y los hombres.¹

Como si se tratase de un vendaval, Eros zarandea nuestros pulmones (*phrenes*) confiesa Safo, del mismo modo que el viento azota las encinas.² Si el cuerpo refracta la organización simbólica del mundo (Detrez, 2002: 125), no es extraño que él mismo se comporte como una parte de la naturaleza. El principio que lleva de este modo a Safo a comparar el efecto del amor en sus pulmones con el del viento sobre las

¹ Sófocles, fr. 941 (Onians, 1999: 55).

² Fr. 42, según Bergk, 47, según Voigt, que Salvatore Quasimodo vierte como «Scuote l'anima [*phrénas*] mia Eros, / come vento sul monte / che irrompe entro le querce» (Quasimodo, 2004: 25); Rodríguez Adrados, por su parte, traduce: «... y Eros sacudió mis *sentidos* [*phrénas*] como el viento que en los montes se abate sobre las encinas» (Rodríguez Adrados, 2006: 365); sólo Onians parece leer literalmente, «...Love shook her *lungs* [*phrénas*] / without warning / as a whirlwind / swoops on an holm oak» (Onians, 1999: 76) (el subrayado en todos los casos es nuestro).

encinas, no es muy distinto del que empuja a los canacos (Nueva Caledonia) a emplear la misma palabra *-kara-* para referirse a la piel del hombre y a la corteza de los árboles (Leenhardt, 1971: 61), o del que mueve a los autores del Cantar de los Cantares a comparar el cuerpo de la esposa con el bosque de coníferas resinosas del Líbano (Cant, IV,11).

La importancia de la respiración en el Cantar de los cantares (ejemplo máximo de *pneumatikos gamos*) llega a tales proporciones que no sólo el cuerpo de la esposa es comparado a un jardín aromático (Cant, IV, 14) –en el que es posible respirar aromas procedentes de China, India, Arabia o África oriental (Keel, 1997: 195)–, sino que el mismo texto comienza con la petición de un beso y se cierra con la comisión de un canto. A pesar de las numerosas lecturas alegorizantes y literalizantes que ha sufrido el Cantar, resulta sin embargo prácticamente imposible continuar leyéndolo únicamente desde el espíritu o desde la letra, ya que su *música* demanda una *hermenéutica del respiro*, esto es, una lectura al mismo tiempo visceral y atmosférica, como la que entraña la respiración durante el canto. Baste un ejemplo.

La gran mayoría de las referencias termológicas del Cantar apuntan a una antigua mitología aromática, que el judaísmo –entre el siglo IX y el siglo IV a. C., fecha de probable redacción del Cantar– comparte con buena parte del Oriente Medio (Faure, 1987: 61). Mitología según la cual el incienso y la mirra, así como el mítico *bosem* (bálsamo), serían considerados como productos de Sirio (*Alfa Canis Majoris*), es decir, de la *canícula*, y especialmente de aquellas regiones más cálidas, como Etiopía, Siria y Arabia, donde el calor es más intenso en los meses de verano (Detienne, 2007: 20-21). Tanto la tez morena de la esposa (Cant I, 5), como la llamada al viento del sur (Cant IV, 16) –mencionado también en los cantos egipcios (Keel, 1997: 196)– así como la idea de que el nombre del Esposo es como un perfume derramado (Cant I, 3), apuntan no sólo a una dimensión crística o eclesial –señalada por los diferentes comentaristas (Chrétien, 2005)–, sino también a una meteorología mítica rastreable en la historia estética y comercial de Israel (Faure, 1987: 61).

De igual modo que las distintas referencias a la combustión amorosa pueden leerse como un reflejo de la doctrina de la inflamabilidad del espíritu.³ Presente, a su

³ Como no deja de notar Fray Luis de León en su comentario al verso *Tus ojos de paloma* (Cant IV, 1): «en las que llamamos [palomas] tripolinas, parece que [los ojos] les centellean y arden en vivo fuego [...]. Y ser así los de la Esposa es decilla lo que lo que los enamorados suelen decir comúnmente a las que bien quieren: que tienen llamas en los ojos y que con su vista les abrasan el corazón» (Luis de

vez, en la simbología ígnea de aquellas sustancias que –como la grasa, el aceite o el perfume– estaban dedicadas tanto a la parafernalia del amor como a la consagración del altar (Keel, 1997: 195). El vínculo entre la mirra que servía para perfumar el lecho (Pro VII, 17) y la que se empleaba para confeccionar el perfume sagrado –la timiama (Ex XXX, 23)– procede así de la idea de que también el espíritu era una sustancia que se exhalaba y que ascendía hacia lo alto, tal y como ocurre con la llama y con el perfume. Así, el alma, amorosamente arrobada, dirá más tarde Teresa de Ávila, es absorbida desde lo alto por la nube del Señor, «digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra» (*Libro de la vida* XX, 2).

Pues el alma, desde la Antigüedad, era concebida como un vapor cálido y húmedo, que resultaba plenamente observable al encontrarse con una superficie brillante o una corriente de aire más frío (Onians, 1999: 46-48, 66-67). Una suerte de vapor sutil (*atmos, flatus*) o de viento (*pneuma, ruah, anima*), que emanaba de la sangre, concebido por ello como una suerte de sustancia vital (*thumos, nephesh, animus*). Un *jugo espiritual* –como sugiere Juan de la Cruz (*Canc.* 26 [B 17], 3)– cuyo origen, durante mucho tiempo, se localizó en el pecho, más concretamente en la sangre que rodeaba a los pulmones y se concentraba en el corazón. Ese vapor, emanado del interior del cuerpo, será comparado así, desde Homero a Teresa de Ávila, con el rocío. De tal manera que la condensación del aire cálido corporal en vapor líquido podía desencadenar, justamente, la visibilidad tanto el *thumos* de Menelao (*Ilíada* XXIII, 597*sqq.*) como del alma Teresa (*Meditación de los Cantares* V, 4). El desconocimiento del oxígeno –sólo descubierto en 1777 por Antoine Laurent de Lavoisier– así como de las distintas funciones de la respiración (abastecer de oxígeno al organismo, expulsar el gas carbónico, regular la temperatura del cuerpo) convirtieron desde muy pronto al hálito en un verdadero teatro espiritual, donde hasta el siglo XVII la medicina celebró su particular auto sacramental.

Más cerca de la termología mística (Eliade, 1998: 323) que de la fisiología de William Harvey, Descartes aún atribuía el movimiento del corazón al calor generado por el tráfigo de la sangre (Dagognet, 2008: 50-51). Fueron, no obstante, los descubrimientos de la circulación mayor y de la *vis* contráctil del corazón –precedidos por el descubrimiento de la circulación menor por parte de Miguel Servet–, los que

León, 1947: 76). No olvidemos que la llama, como recuerda Marcel Detienne, manifiesta la potencia ígnea de las sustancias aromáticas (Detienne, 2007: 53).

permitieron a Harvey poner fin a la vieja doctrina del *spiritus* o *pneuma* (Granada, 1984: 54). Desde el *Corpus Hippocraticum* hasta el *Dolce Stil Novo*, pasando por la mística sufí o el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, la doctrina del *spiritus* dominó la concepción de las relaciones entre el alma y el cuerpo (Putscher, 1973), concebidas ya como una entente, un matrimonio o una cópula. No de otra forma consideraba Ficino al espíritu, en su labor mediadora entre el alma y el cuerpo: «anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur» (*De amore* VI, 6).

Una cópula de la que el beso sería la correspondiente metonimia: concebido como una respiración de alma a alma, como una aspiración al mismo tiempo física y espiritual. Cualquier historia social del beso, así como cualquier lectura antropológica o filosófica, deberá pasar inevitablemente –si quiere desentrañar su sentido– por una hermenéutica histórica de la respiración.

La posibilidad de que durante el beso el espíritu corra por la boca –como sugiere Bión en su himno fúnebre en honor de Adonis (71c; 67b)– o de que simplemente sea posible arrancar el ánima a través de un beso –según afirma Rufino (*AP* V, 14)–, hace del ósculo no sólo una posible metonimia de la cópula (*basciare* y *abbracciare* riman, como recuerda Guido Cavalcanti)⁴ sino un símbolo privilegiado de la dialéctica del amor. Es así, afirma Ibn' Arabi –en una lectura muy particular de la doctrina galénica de la respiración (Carvallo, 2006: 49-51), recuperada y reformulada por la medicina árabe– «que el espíritu animal de Zayd deviene el espíritu mismo de 'Amr»:

Cuando dos amantes se besan íntimamente, cada uno aspira la saliva del otro que penetra en él. La respiración del uno se esparce entonces en la del otro mientras dura el beso [...]. Cuando este aliento se convierte en el espíritu de aquél hacia el que se ha transportado, y cuando el aliento del otro se convierte de la misma manera en el espíritu del primero, entonces puede hablarse de identificación.⁵

El beso representa así una de las culminaciones posibles de la dialéctica del amor, tal y como la concibe Ibn' Arabi. Justamente porque ella está dirigida a probar la *sympatia* de lo visible y lo invisible, de lo espiritual y lo sensible. Simpatía que

⁴ *Poeti del Dolce Stil Novo*, 1991: 120.

⁵ Ibn' Arabi, *Fotuhat* 178, 6.

Rûmî, como recuerda Henry Corbin, designará por el término persa de *ham-dâmi*: literalmente, *sim-ponia* o *con-flatio*, esto es, *con-spiración* (Corbin, 2006: 162).

Culminación del amor, pero también de la muerte, pues a través del beso el amante está en disposición de arrancar el alma del amado. «Si te roza», se puede leer en la *Antología Palatina*, «no es con la punta del labio: te chupa / la boca y extrae de las raíces el ánima» (AP V, 14). No otra cosa sucede en el célebre beso de Paolo y Francesca: tras el gesto mimético que empuja a los amantes a abrazarse, incitados por el beso de Ginebra y Lancelot, Francesca confiesa que, transportada «Io venni men cosí com'io morisse / E caddi come corpo morto cade» (*Divina commedia* V, 141-142). Si el beso puede propiciar así el robo del alma, también puede obrar su restitución, como sugiere Fray Luis de León en su comentario al verso con el que se abre el *Cantar de los Cantares* –«Bésemme con los besos de su boca»:

Y ansí la propria medicina desta afición y lo que más en ella se pretende y desea es cobrar cada uno que ama su alma, que siente serle robada; la cual, porque parece tener su asiento en el aliento que se coge por la boca, de aquí es el desear tanto y deleitarse los que se aman en juntar las bocas y mezclar los alientos, como guiados por esta imaginación y deseo de restituire en lo que les falta de su corazón o acabar de entregarlo todo.⁶

Tanto es así que los amantes, como subraya el propio Fray Luis, al juntar el «espíritu y huelgo el uno con el del otro» dan la impresión de que «con un mismo respirar ambos viven» (*Prohemio* I, 1). De hecho, es conocida la técnica respiratoria mediante la cual, durante la cópula, uno de los amantes inspira mientras que el otro expira, como si juntos formasen una sola respiración. Posibilidad que Francisco de Aldana parece negar, sin embargo, en un hermoso soneto teñido de resonancias respiratorias, en un momento en el que el esquema circulatorio de la sangre comenzaba a dominar el *Zeitgeist* (Hillman, 2002: 58):

*¿Cuál es la causa, mi Damón, que estando
en la lucha de amor juntos trabados
con lenguas, brazos, pies y encadenados
cual vid que entre el jazmín se va enredando*

y que el vital aliento ambos tomando

⁶ Fray Luis de León, *Exposición* I, 2.

*en nuestros labios, de chupar cansados,
en medio a tanto bien somos forzados
llorar y suspirar de cuando en cuando?*

*Amor, mi Filis bella, que allá dentro
nuestras almas juntó, quiere en su fragua
los cuerpos ajuntar también, tan fuerte*

*que, no pudiendo, como esponja el agua,
pasar del alma al dulce amado centro,
llora el velo mortal su avara suerte.⁷*

Si ya Píndaro (*Píticas* II, 61), Alceo (Fr. 51, Bergk) y más tarde Plinio (*Historia natural* XI, 188) habían advertido de la naturaleza esponjosa de los pulmones, sería conveniente saber hasta qué punto Aldana sigue en su soneto a un oscuro tratadista del *Cinquecento* –Sperone Speroni (Vallcorba, 1992)– o retoma una vieja metáfora de la Antigüedad, que tanto Harvey, en el siglo XVII, como Stahl, en el XVIII, emplearían para referirse a la circulación sanguínea (Pagel, 1967: 123). A diferencia de Harvey, Aldana recurre a la metáfora de la esponja no para referirse a la circulación de la sangre, sino de las almas; a diferencia de Stahl, y coincidiendo con Harvey, Aldana parece negar la posibilidad de que dos cuerpos se puedan unir tanto como para transmitir el vapor de sus almas, tal y como haría con el agua una esponja.⁸

A la *isonomía* de los humores, que había dominado toda la teoría médica desde Hipócrates hasta Huarte de san Juan, sucede así en el siglo XVII la mecánica de un cuerpo que requiere una sucesión de movimientos dispuestos como un dominó ininterrumpido. A una visión fluidica del fenómeno de la vida sucede una concepción sólida del organismo en tanto que máquina: la lógica cíclica corresponde así materialmente al circuito anatómico de las arterias y las venas (Carvallo 2006: 52).

Pero será necesario el despertar de una nueva sensibilidad olfativa, tal y como sucederá en el siglo XVIII con el ascenso de la burguesía, para descubrir el oxígeno. Con él, aparecerá una creciente preocupación higiénica, que condenará tanto los

⁷ Aldana, 1994: 13.

⁸ «It seems imposible that one body can thus attract another body into itself, so as to become distended, seeing as to be distended is to be passive, unles, in the manner of a sponge, previously compressed by an external force, it is returning to his natural state. But it is difficult to conceive that there can be anything of this kind in the arteries» (Harvey, 2006: 13). Harvey, no obstante, parece conceder a los pulmones no sólo una forma esponjosa –hecho ya reconocido por la Antigüedad–, sino un movimiento similar al del espongiario: «And then the lungs in respiration are perpetually rising and falling; motions the effect, of which must needs be to open and shut the pore and vessels, precisely as in the case of a sponge» (Harvey, 2006: 50).

olores embriagadores como aquellos que recuerdan la pobreza (Corbin, 1982). Frente a una sensibilidad semejante, exacerbada a lo largo de todo el siglo XIX (Detrez, 2002: 99), Baudelaire no dudará en colmar sus poemas de olores tanto exóticos como nauseabundos, al mismo tiempo que concebirá el cuerpo del amor como una carroña –más propia de un bodegón que de un desnudo–, reformulando de paso el viejo *topos* del robo del alma mediante una exótica mitología, la del vampiro:

*Quand elle eut de mes os sucé toute la moelle,
Et que languissamment je me tournai vers elle
Pour lui rendre un baiser d'amour, je ne vis plus
Qu'une outre aux flancs gluants, toute pleine de pus!*⁹

Resulta difícil precisar aún, sin embargo, el efecto que los más recientes descubrimientos acerca de la relación entre el sistema olfativo y la sexualidad hayan podido ejercer sobre nuestra concepción del amor: entre otros, el descubrimiento en las secreciones humanas tales como el esperma, la saliva, el sudor, la orina o las secreciones vaginales de compuestos odoríferos, identificados como feromonas en el animal; o la confirmación de un vínculo entre el sistema olfativo y el sistema hormonal sexual (Le Guérer, 1998: 20-25). Sea como fuere, sí resulta posible, cuando menos, señalar la aparición de una filosofía y un pensamiento dominados por esa «segunda provincia de la materialidad» (del detritus, la roña, la deyección, la inmundicia)¹⁰ señalada por Dagognet (1997: 59) –así, entre otros, en Dubuffet, Tapiès o Pollock. Provincia que Bataille extenderá, más allá de toda solidez, a la península de lo fluídico: orina, sangre menstrual, pus, sudor, lágrimas.

Ambas regiones resultan fácilmente rastreables en la *respiración salival* de uno de los poetas centrales en la tradición poética hispánica del siglo XX, me refiero a José Ángel Valente (1929-2000). «El cuerpo del amor se vuelve transparente, usado como fuera por las manos [...]. Venir a ti, cuerpo, mi cuerpo, donde mi cuerpo está dormido en todas sus salivas».¹¹ No se cumple en Valente, sin embargo, ese moderno adagio que pregona el *hastío del alma* y el *elogio de la pudrición* (Salabert, 2004), sino más bien una fecunda inversión de esferas, gracias a la cual el cuerpo se convierte en estructura del aire y arquitecto del alma.

⁹ «Les métamorphoses du vampire» (Baudelaire, 1954: 219).

¹⁰ «Défécation très lente, tout au long de la gorge. L'oesophage est le tube du monde. J'y sui caca» (Noël, 2006: 51).

¹¹ Valente, 2000: 245.

*A los recintos últimos del alma
nocturno entraste, cuerpo, para
que no pudiera
morir, para llevarla
en tus desnudos brazos a la raya
del sol, en el ardiente
confín del día o de la luz
que ya se avvicinaban.*

(Epitalamio)¹²

Sea como fuere, parece claro que ahora es el cuerpo el que salvaguarda el movimiento del alma, y no al revés –como hasta el siglo XX parecía haber sucedido. Un cuerpo al que sólo resulta posible acceder ya a través de la caída, del descendimiento ininterrumpido hacia sus regiones menos definidas. Un ejercicio, el de la caída, que se convierte en ética y paradigma de uno de los textos que con mayor fecundidad han repensado en los últimos años la fenomenología del cuerpo. *Extraits du corps* (1954) apunta así, paradójicamente, a la existencia de una fluídica transparencia: «Le canal du sexe est le renforcement, en moi, d'un autre espace — un espace extérieur où bande une transparence coagulée». ¹³ Transparencia que sólo puede aparecer vertiéndose hacia ese mismo coágulo, situado en el interior del cuerpo:

Granules, granules au vent, les poumons se désagrègent et tout dévale dans l'entonnoir interne. Ma matière aspirée tombe vertigineusement. Mais il n'y a pas défécation vers l'extérieur. Tout me quitte, et cependant tout reste en moi. ¹⁴

La historia de la poesía y de la mística muestran así como la cambiante representación de nuestro cuerpo ha podido ir modificando, lentamente, nuestra idea del amor. Ambas historias, sin embargo, están llenas de continuas anacronías, de desacuerdos más que de acuerdos –que, por el bien de la exposición, hemos preferido silenciar. A pesar del descubrimiento del genoma humano, aún seguimos portando, en alguna parte de nosotros, un alma. Aún siguen sobreviviendo en nosotros un cuerpo y una psique prehistóricas: como el fantasma de una pierna amputada, aún seguimos

¹² Valente, 2000: 176.

¹³ Noël, 2006: 52.

¹⁴ Noël, 2006: 53.

comportándonos como si poseyéramos ese pierna, esa miembro fantasma que el progreso y la técnica nos ha seccionado.

BIBLIOGRAFÍA:

2000. *Antologia Palatina. Tutte le poesie d'amore*. (trad. Filippo Maria Pontani). Milán: Einaudi.

2007 (1960). *Poeti del Dolce Stil Novo*. (ed. Gianfranco Contini). Milán: Mondadori.

ALDANA, Francisco de. 1994, *Poesía*. Barcelona: Planeta.

ARISTÓTELES. 2000. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

BAUDELAIRE, Charles. 1954. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard.

CARVALLO, Sarah. 2006. «*Stahl, Leibniz, Hoffmann et la respiration*», *Revue de synthèse*:5 serie, 1, pp. 43-75.

CORBIN, Alain. 1982, *Le Miasme et la jonquille*. París, Aubier

CORBIN, Henry, 2006 (1958). *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi*. París: Éditions Médecis-Entrelacs.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2005. *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. París: Puf.

DAGOGNET, François. 2008 (1992) *Le corps*, París: Puf.

_____. 1997. *Des détritius, des déchets, de l'abject. Une philosophie écologique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.

DE LA FLOR, Fernando. 1999. *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.

DE ROUGEMENT, Denis. 1978 (1938). *L'amour et l'occident*. París: Plon.

DETIENNE, Marcel. 2007 (1972). *Les jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*. París: Gallimard.

DETREZ, Christine. 2002. *La construction sociale du corps*. París: Gallimard.

DIDI-HUBERMAN, Georges. 2007. *L'image ouverte*. París: Gallimard.

_____ 2005. *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*. París: Minuit.

ELIADE, Mircea. 2002 (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. París: Payot.

- FAURE, Paul. 1987. *Parfums et aromates de l'Antiquité*. París: Fayard.
- FERENCZI, Sandorf. 1974 (1924) *Thalassa, essai sur la théorie de la généalogie*. París: Payot.
- FREUD, Sigmund. 1986 (1939). *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. París: Gallimard.
- GALIMBERTI, Umberto. 2002. *Diccionario de psicología*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- HARVEY, William. 2006. *The circulation of the blood*. Cosimo: Nueva York.
- HILLMAN, James. 2002. *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milán: Adelphi Edizioni.
- KEEL, Othmar. 1997. *Le Cantique des Cantiques. Introduction et commentaire*. Friburgo: Cerf, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- LEENHARDT, Maurice. 1971 (1947). *Do kamo*. París: Gallimard.
- LE GUÉRER, Annick. 1998. *Les pouvoirs de l'odeur*. París: Éditions Odile Jacob.
- LUIS DE LEÓN, Fray. 2003. *El Cantar de los cantares de Salomón*. Madrid: Cátedra.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1962. *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard.
- _____ 2003 (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- NAYDLER, Jérôme. 2003. *El templo del cosmos*. Madrid: Siruela, 2003.
- NOËL, Bernard. 2006 (1954). *Extraits du corps*. París: Gallimard.
- ONIAN, Richard. B. 1999 (1951). *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*. París: Seuil.
- PAGEL, Walter. 1967. *William Harvey's biological ideas: selected aspects and historical background*. Basel: Karger.
- PAZ, Octavio. 2001 (1993). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral.
- PUTSCHER, Marielene. 1973. *Pneuma, Spiritus, Geist*. Weisbaden: Steiner.
- QUASIMODO, Salvatore (trad.). 2004 (1944). *Lirici greci*. Milán: Mondadori.
- SAFO. 2006. *Lírica*. (traducción P. Rodríguez Adrados). Madrid: Gredos.

SALABERT, Pere. 2004. *La redención de la carne. Hastío del alma y elogio de la pudrición*. Murcia: Cendeac.

SCHNEIDER, Marius. 1992 (1960) *La musica primitiva*. Milán: Adelphi Edizioni.

SINGER, Irving. 1992. *La naturaleza del amor*. 2 vols., México D. F.: Siglo XXI Editores.

SCHILDER, Paul. 1968 (1950). *Image du corps*. París: Gallimard.

TRISTANI, Jean-Louis. 1978. *Le stade du respir*. París: Les Éditions de Minuit.

VALENTE, José Ángel. 2000. *Obra poética 2. Material memoria (1977-1992)*. Madrid: Alianza.

VALLCORBA, Jaume. 1992. «**Sobre una fuente de Francisco de Aldana**». *Littera*: Universidad Autónoma de Barcelona, I.