

Del cuerpo crucificado a los cuerpos posthumanos¹

Dr. Félix Duque.

Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid.

Sin acabar de saber a ciencia cierta qué es lo que Spinoza quiso decir con ello, todo el mundo -amparándose en esa incertidumbre, y hasta ignorancia- cita el célebre apotegma spinozista: *quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit (Ethica, Pars III, Pr. 2, Scholium)*, esto es: “nadie hasta ahora ha determinado qué es lo que pueda el cuerpo”. Qué es lo que él pueda -se entiende, conforme al contexto- siguiendo las solas leyes de su naturaleza y con independencia de las órdenes emanadas del *kybernétes*, de la mente. Aceptando esa liminar incertidumbre, dos cosas sin embargo parecen claras: a) si por “cuerpo” entendemos el cuerpo humano, y más: mi propio cuerpo, éste no ha seguido jamás las solas leyes de su naturaleza, a menos que lo consideremos, por proyección a partir de la visión de cuerpos ajenos, como muerto e inerte en un futuro impreciso; claro que, entonces, dejará de ser mi cuerpo, para convertirse en “cuerpo presente”, en un cuerpo sin pasado ni futuro propios: un cuerpo al que desde luego le pueden pasar o haber pasado cosas, pero cosas que él no ha hecho ni padecido, cosas que él, en suma, no ha experimentado; así que, si no sabemos qué es lo que puede un cuerpo, ello se debe precisamente a su íntima compenetración con mi vida y mis proyectos: ambos, sede y acicate de mi libertad y, por ende, fuente de radical incertidumbre; b) la idea de que la mente gobierna al cuerpo es todo menos clara y distinta, y dista mucho hoy de ser generalmente aceptada; no tanto, sin embargo, porque la salud y la enfermedad sean ajenas y hasta refractarias a mandatos “espirituales”, sino porque la propia mente, desde los embates sufridos a su presunta autosuficiencia y control de lo externo, propinados por Leibniz, Schelling y –decisivamente- por Freud, parece más bien, *a sensu contrario*, de tal modo obediente *sans le savoir* a los estadios

¹.- Este ensayo tuvo su origen en una conferencia más breve pronunciada el 8 de mayo de 2006 en la Escuela de Arte de Logroño, y se publica en el libro colectivo sobre “Arte contemporáneo”, que recoge las ponencias del Ciclo. Se agradece a Julio Hontana, organizador del evento y compilador de la obra, su amable permiso para la reproducción digital de este trabajo.

primerizos del cuerpo que tentados estaríamos hoy de volver del revés el apotegma y escribir: “Nadie sabe cuánto puede la mente”. Nadie. Y menos, el psicoanalista.

Sin embargo, adviértase que las dos precisiones anteriores coinciden en un punto, y un *punctum doliens*, a saber: el del cuerpo como carne. Carne, de un lado, compacta (Shakespeare la tacha, a través del orondo Falstaff, de *too solid flesh*), esto es como un sólido obstáculo al menos parcialmente refractario al ejercicio de mi libertad, la cual, aun queriéndose omnipotente, reconoce que, si quiere realizarse en el mundo y hacer con sus obras “cosas del mundo” –o sea, si quiere ser libertad de veras-, ha de pasar por las horcas caudinas de mi cuerpo; mas también, de otro lado, como carne insidiosa, fluida en este caso (y no sólo simbólicamente) e impregnando por de dentro mi mente y mi espíritu, los cuales se creerían más libres si no estuvieran atados a esa viscosidad, según el símil de Aristóteles en su Protréptico, una obra del período juvenil, platonizante, en donde explica la unión del cuerpo y del alma comparándola al cruel suplicio de los piratas fenicios: atar al reo al cuerpo de un muerto, de modo que el primero sólo podría –y con trabajo- mover exteriormente, mecánicamente alguno de los miembros de su forzado compañero, no sin sentir a la vez con un escalofrío que la putrefacción de la carne muerta está empezando a infiltrarse en su propio cuerpo.

Y todavía hay otros dos aspectos, quizá más peligrosos aún (peligrosos –digo- para la buena fama del cuerpo): a) mientras que todos nos creemos (al menos, cuando no filosofamos) más o menos individuales e irremplazables, y atribuimos esa identidad al “Yo”, en cuanto centro íntimo que se querría (de seguir ahora a Descartes) idealmente sólo agente, sin verse afectado por lo exterior (ni siquiera por su propio exterior: el cuerpo), en cambio la experiencia cotidiana del respirar, ingerir, expectorar y deyectar nos hace ver que, por el cuerpo, formamos parte del *continuum* de la vida y del mundo (o mejor: del mundo de la vida), que somos sólo un grumo precario y al cabo evanescente, un nudo efímero en una cadena de intermitencias; y b) dado el carácter inmaterial de nuestros pensamientos, y teniendo en cuenta que la posibilidad de una comunicación intersubjetiva casi sin trabas se ha ido perfeccionando y corroborando cuanto más venía situada fuera del cuerpo y del contacto intercorporal, a saber: primero en la escritura manual, luego en la máquina de escribir, y después en los aparatos

telemáticos multimedia, es fácil hacerse la ilusión de que nuestra condición de seres temporales, caducos y mortales se debe a este nuestro “soporte” carnal de telecomunicaciones, ya que hasta un pergamino, un papel o un libro duran más que nuestra vida. En una palabra, el cuerpo –no la mente, o el alma- es el culpable de que muramos. Por consiguiente, la separación progresiva de nuestro cuerpo (o su mejora y refuerzo mediante prótesis) nos llevará paulatinamente –así creemos, esperamos y deseamos- a una mayor longevidad y, *ad limitem*, a la inmortalidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, no es entonces extraño que primero la religión y luego (como veremos) alguna rama hodierna tecnoingenieril, empeñada –y con bastante éxito, por lo demás- en sustituir con ventaja a la ya anticuada religión positiva, hayan insistido e insistan en el carácter degradante, humillante del cuerpo y de la carne: algo propio de esclavos. Esa condena del cuerpo está en la raíz misma de la religión cristiana. En efecto, Pablo, el Apóstol de los Gentiles, nos dice que Jesucristo, por amor a los hombres, no tuvo por “codiciable tesoro mantenerse igual a Dios”, de modo que, a pesar de su *homousía* con el Padre, decidió libremente hacerse hombre, o como dice claramente Pablo, tomar “forma de esclavo” (*morphé doulou*). Ya podemos suponer la razón de tan denigrante nombre. Esclavo lo es el hombre por su dependencia de la Carne (y en efecto, Juan nos dice en su Evangelio: *lógos sárx egéneto*, “el Verbo se hizo Carne”). Ahora bien, según parece, esa libre y querida identificación por parte del Hijo (a saber: “tomar forma de esclavo” = “hacerse carne”), sólo tenía un objetivo, y bien paradójico: redimirnos de la carne misma, enseñándonos a morir a nuestro cuerpo (no en nuestro cuerpo) como sólo un Dios es capaz de hacerlo, esto es libremente y por purísimo amor, por entrega agápica al otro, a alguien que no merecería en absoluto tal sacrificio... a menos que, literalmente impresionado por el ejemplo de la Víctima divina, esté dispuesto también él a morir. Cuanto antes, si es posible, y mediante un sacrificio abnegado. Así pues, Dios nuestro Señor nos hará libres –asevera Pablo- con tal de que nosotros queramos y sepamos escuchar su voz, o sea con tal de que queramos liberarnos de nuestro propio carácter de esclavos. Bien está. Parece incluso que hayamos adelantado algo con respecto a la filosofía: al menos, a la filosofía en sus albores, la griega. Pues, en efecto, según Heráclito: “*Pólemos* [Conflicto] es el Padre y el Soberano de todas las cosas: a unos los hizo dioses, a otros hombres; a unos libres, a otros

esclavos.” (Fr. 53). El cristianismo, en cambio, promete a los hombres una plena libertad, con tal de que rehusen tanto ascender a dioses como abajarse a carne-tierra (aun cuando este rechazo sólo pueda ser por ahora simbólico: algo así como una “declaración de intenciones”). Que rechacen –digo- lo primero, porque si incluso Aquel que con todo derecho podía ser, era y no podía dejar de ser Dios decidió renegar –de arriba abajo- en la carne de su propia divinidad, ¿qué *hybris* podría justificar o tan siquiera explicar que los esclavos pretendieran –de abajo arriba- “ser como dioses”, salvo que estuvieran embriagados por las perversas palabras del Diablo? De lo segundo, porque si todo un Dios se ha dignado compartir para siempre la humana condición (pues que Cristo, en el cielo, sigue siendo también hombre, Hijo del Hombre) a fin de rescatarnos de la carne de nuestros cuerpos, todos nosotros estamos entonces facultados –por poderes, como si dijéramos- a renegar de esta nuestra carne. Y por ello es nuestro deber intentar liberarnos de la pesantez de la tierra, dejar de estar sujetos a ella para sujetarnos a la Palabra, a Jesucristo.

En fin, no contento con tomar la mencionada figura servil (o sea, la de todos nosotros), el Hijo murió de “muerte de cruz, muerte infamante”. Y bien, ¿para qué se “anonadó” o, como dice el texto griego, se “vació” (*ekénose*)? San Pablo tiene muy claras las razones de ese relleno de carne, de ese vaciado de la forma divina. Dice en efecto que en virtud de ese anonadamiento y vaciamiento: “Dios (se supone: su Padre, F.D.) le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.” (*Filipenses 2, 9-11*).

Un curioso lienzo del Bramantino sirve casi de instantánea para mostrar esa triple adoración por parte de la tierra (María Magdalena), de los cielos (un ángel) y de los abismos (un demonio). Al respecto, las actitudes y ropaje de esos tres “actores secundarios” muestran claramente el aprovechamiento ideológico del cuerpo. La Magdalena dobla la rodilla, pero más que adoración servil hay en ella como un deseo de trepar por el madero para unirse a su amado. Sin embargo, la amplia capa roja (que no deja ver siquiera los brazos y las manos) y el severa negrura del vestido interior palían hasta casi anular la fuerte carga erótica de la mujer anhelante por celebrar nupcias de



amor y de muerte con el varón. El ángel (a la derecha de Cristo, como debe ser), dotado de dos poderosas alas de águila, viste también amplio ropaje rojo (el color de la pasión), adornado con dos cintas doradas (signo de inmortalidad). Está colocado bajo el signo del sol y la luz, mientras que el demonio lo está bajo el de la luna y la noche. Éste, por lo demás, tiene alas de murciélago, está completamente desnudo (hasta el punto de que su posición -arrodillado- debería dejar ver sus genitales) y su piel es oscura, casi negra, como la de los salvajes descubiertos por entonces

en América. La figura del Cristo muerto, que centra, naturalmente, toda la composición, permite apreciar la serenidad que emana del bello y simétrico cuerpo, como si el Crucificado se hubiera entregado a un dulce sueño. Sólo una corta y delgada línea roja en el costado o la apenas entrevista corona de espinas dejan transparecer el atroz sufrimiento. También los dos ladrones de los lados mantienen una posición digna, como si estuvieran meditando, en lugar de colgar, inertes como sacos, con las rodillas rotas.

Tanto mayor contraste muestra en cambio la parte inferior del cuadro, la “terrenal”, sobre todo si atendemos a la violentamente forzada postura de la madre desvanecida. Sólo la figura de la izquierda nos mira directa y gravemente, como si se moviera en un plano distinto al del sacrificio y al de la vida cotidiana. Es la mirada que el pintor dirige al espectador. La mirada moral, que reclama de nosotros atención piadosa a la escena tremenda. ¿Qué decir de todo esto? Tras la muerte de Cristo, este mundo se convierte realmente en un *lacrimarum vallis* (repárese en la centralidad de la calavera, en primerísimo plano, en la ausencia de todo vestigio de vegetación en el

suelo; el bosque del plano medio y la ciudad del fondo están sumidos en la tiniebla – sólo muy al fondo se anuncia el despuntar del alba-, y la agitada composición de los cuerpos, velados tras los pesados mantos, deja ver la zozobra de quienes han perdido el sentido de su existencia). ¿Dónde se refleja en cambio la serenidad de los muertos? Muy significativamente, ella reluce en la piel cetrina, en la armonía de los miembros y en la luz que parece gozarse en ellos, dejando apenas una zona de sombra en la faz del crucificado a la derecha de Cristo o en el costado izquierdo de éste.

La lección, digamos, “oficial” es clara. La muerte era sólo un trámite (vergonzoso, eso sí, para todo un Dios, por muy "formalmente vacío" que estuviere), a fin de que el Resucitado fuera ensalzado y su nombre elevado sobre todo otro ser, a fin de que todo doblase la rodilla ante Él. O sea: se debilitó voluntariamente para ser luego más fuerte, para ser lo que ya de siempre, esencialmente era: autárquico, autosuficiente; pero lo hace para serlo ahora a las claras, a la vista de todos. Y para serlo sobre todos, como caput del corpus mysticum. Lo hace para, trascendiendo lo existente, ser más fuerte que el mundo. Para ser el Señor del Ser. Siempre, claro está, que obedeciera primeramente a la Ley del Padre. Pues todo eso lo hizo, no para él, sino "para gloria de Dios Padre". O sea: para manifestarlo, para ser su Portavoz. Pero la visión del cuadro (pintado, no se olvide, en un Renacimiento tardío, al borde del manierismo –el apodo de Bartolomeo Suardi: “Bramantino”, el pequeño Bramante, anuncia ya la decadencia-) suscita una impresión bien distinta en el espectador. Los tres cuerpos desnudos son hermosos, se diría, por el solo hecho de estar desnudos. Gloriosamente liberados de todo ropaje. En la hora de la muerte. Es como si un suave hedor dulzón se despidiera de esos cuerpos bien modelados, pero amarillentos. Son cuerpos suavemente tendidos en su verticalidad, sin más tensión que la muy leve de las rodillas. Apenas hay sangre, porque todo es aquí exangüe. Edulcoración de las nupcias de Eros y Thánatos. Fin del movimiento. Fin de toda inquietud y agitación. Se diría que ángel y demonio están adorando aquí la belleza de la Muerte misma.

Cambiamos ahora radicalmente de paisaje. En 1948, tres años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, pinta Otto Dix una muy peculiar crucifixión. El cuerpo del Crucificado -lleno de úlceras, los brazos chorreando sangre- acentúa al extremo su

pesantez, su materialidad, como si el cuerpo mismo estuviera hecho de oscura madera. La cara, como de máscara africana, refleja el pasmo de quien no entiende nada de lo que está pasando. Una lacerante pregunta que no encuentra respuesta. La pregunta no es tanto por su propia muerte, cuanto por la de tantos seres grises, ahora reducidos a mondas calaveras. La perplejidad de un Cristo que no acaba de morir porque no encuentra la paz necesaria para ello se muestra palmariamente en unos ojos tan abiertos que parecen estar a punto de saltar de sus órbitas, mirándonos directamente, inquisitivamente a todos nosotros (no como lo hacía el Bramantino, reclamando una lección moral, y no una implicación vital). Por el contrario, los supervivientes del plano inferior, en su sufrimiento infinito, no pueden ya mirar, ni preguntar nada. Los de la mujer están tan arrasados por las lágrimas que se dijera convertidos en dos cuajaronos de sangre, mientras el hombre se tapa la cara con una mano también ensangrentada. Repárese en algo importante: la casi completa absorción del primer plano por las tres figuras (acentuando la coplanariedad, como en los iconos bizantinos) impiden que haya contexto y horizonte. Y menos, despuntar del alba. Lo que resta del fondo es un gris amarillento, en fuerte contraste con las alas, empapadas de sangre, de los ángeles, que recogen en cálices la sangre del Señor. No hay dónde ir. El cuerpo desnudo, lacerado, todo él mudo grito, está (todavía) vivo porque sufre y porque no entiende. Y nos interpela. Incondicionalmente.

En ambos casos, sin embargo, ha sido el cuerpo en su desnudez, en su ausencia de artificio el centro de la historia. Un cuerpo-umbral: recién muerto o todavía no muerto. Lo que se resalta en la numerosa galería de Crucificados que ensangrientan la historia de la pintura occidental, más allá de las consejas piadosas que a esos cuadros se adosen, es el carácter irreductible del cuerpo humano como vehículo primordial del sentido. Seguramente no quepa hallar nunca en el lenguaje esa *parole immortelle* que buscaba Mallarmé después de haber leído tous *les livres*: una Palabra que comprimiera y acogiera en sí a todas las palabras. Una vez se nos dijo que tal era el *Verbum*, el *Lógos*, y más: que, por serlo, era también la verdad, el camino y la vida. Pues Jesús (Hoshea, Josué, Jeshua: hasta el nombre -por cierto, griego y no hebreo: *Iesus*- es la condensación de una deriva) significa: “El Señor es la salvación” (compárese con Manuel: “El Señor está con nosotros”, o con Cristo: “el Ungido”). Nombres que son flechas, remisiones,

reenvíos en última instancia a un Dios de nombre innombrable (YHWH), un Dios sin rostro ni figura: purísima Trascendencia (¿será él, acaso, el fondo representado en el óleo de Dix?). En cambio, la pintura sí ha sabido plasmar la carne de todas las carnes, la carne que, a fuerza de muerte, promete inmortalidad en y mediante el cuerpo del Crucificado: seguramente su único nombre propio, ganado con la propia sangre.

Pero, si esto es así, ¿de dónde procede la degradación del cuerpo a carne compacta e insidiosa? Podemos rastrear sus comienzos (*Beginn*, en alemán) en los ritos órficos y, después y con mayor precisión, en el gnosticismo, cuya doctrina del *chapucero theós deúteros* y del deficiente universo en que vivimos influye sin duda en las doctrinas de San Pablo. Pero el inicio (*Anfang*) de ese desprecio, como ya hemos insinuado, no puede localizarse en un lugar y fecha determinados, porque seguramente hunde sus raíces en la condición humana, en su sentirse sumida en el tiempo sin querer pertenecer al tiempo, en su intento de elevarse a pura universalidad y comunicabilidad del lenguaje para trascender los límites del lugar. De todas formas, y por volver a un caso concreto, los griegos que vivieron los horrores de la Guerra del Peloponeso y de la subsiguiente peste de Atenas se vieron forzados, con Platón a la cabeza, a compensar el fracaso de la pólis como ámbito de convivencia mediante un reforzamiento del carácter espiritual del hombre. El hundimiento del cuerpo social provoca una exaltación del alma individual. O lo que es lo mismo: la conversión de los miembros orgánicos, vivos, de una sociedad en nadería, en cosa insignificante, conlleva, en inversión especular, la degradación y humillación del cuerpo individual, en cuanto determinación *hic et nunc* de la Carne colectiva, y la doble salvación por el rito sacrificial (renuncia al *continuum* de la Carne: tierra, sangre, parentesco; renuncia, en definitiva, a esta vida carnal) y por la narración salvífica (la palabra: lógos desplegado en *mythos*; universalidad intersubjetiva que nos salva de la *morphé douloû*, de la “forma de esclavo” de cada caso). Al cabo, ¿qué hacen Sócrates y Jesús sino hablar constantemente, descuidando todo lo relativo al sustento del cuerpo, que ya vendrá abastecido –precariamente– por la providente naturaleza o por los piadosos oyentes de la Palabra?

Oigamos a Mateo (12, 46-50): “Mientras él [Jesús] hablaba a la muchedumbre, su madre y sus hermanos estaban fuera y deseaban hablarle. Alguien le dijo: Tu madre y

tus hermanos están fuera y desean hablarte. Él, respondiendo, dijo: ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y extendiendo su mano sobre sus discípulos dijo: He aquí mi madre y mis hermanos. Porque cualquiera que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos es mi hermano y mi hermana y mi madre.” El retórico polisíndeton final pone de manifiesto la cancelación (o al menos, el carácter secundario) de los lazos de sangre y parentesco, constructores de clan, de tribu y, al fin, de Ciudad. Ciudad de Tierra. Ahora, en cambio, se nos dice que todos hemos de ser iguales, o mejor: que debemos voluntariamente igualarnos –haciendo caso omiso del cuerpo físico, del cuerpo familiar y del social- al plegarnos a la voluntad del Padre (como el propio Jesús lo hiciera en Getsemaní, subordinando así los dolores y sufrimientos de su propia carne –cáliz de sangre- al someter la propia voluntad: atenta a la conservación y el bienestar del cuerpo, a la voluntad del Padre). Pero, ¿qué es lo que manda esa incondicionada Voluntad? Manda, tautológicamente, la subordinación (y al límite, la aniquilación) de las voluntades particulares, distintas, conflictivas. De las voluntades carnales, en suma. Atendamos ahora a la palabra de Pablo: “No hay ya ni judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.” (*Gálatas* 3, 28). Según esto, de lo que Cristo nos redime es justamente del cuerpo de carne y de sangre, por el cual se establecen diferencias étnicas, desigualdades desde el nacimiento según el rango familiar y, en fin, la separación entre sexos (*sexus* viene del p.p. latino *sectum*: “separado, cortado”; a su vez, de *seco*: “cortar” y *scindo*: “dividir, escindir”). Así, lo que San Pablo nos promete es la neutralidad del Uno.

¿Es extraño entonces que el cristianismo haya enlazado ese ansia de uniforme neutralidad (¿a qué teme el individuo, hasta el punto de llegar a anhelar contradictoriamente la pérdida de aquello que lo constituye como tal, es decir: su individualidad?) con el desapego a la carne y al cuerpo predicado por Sócrates (por el “Sócrates”, entiéndase, difundido por Platón)? Sócrates fue aquel extraño sujeto que deseaba morir para poder seguir hablando eternamente, pero ahora con los otros sabios que en el mundo han sido. En el mensaje del Cristo y en los consejos de Sócrates brilla una misma esperanza: El triunfo del Lógos sobre la Carne. Y ambos coinciden en la pars destruens de ese programa, a saber: la transmutación de la pesantez del cuerpo propio en la aérea agilidad de la escritura (por más que, paradójicamente, ninguno de

ellos escribiera nada, lo cual ya nos debería llevar a sospechar). Queda así, es verdad, un resto de materialidad. Pero tan leve, que ella es ya casi pura remisión, puro reenvío: *significans sine sensu*.



He aquí una ilustración famosa de ello. Jacques Louis David, el severo cantor de las glorias republicanas –romanas o francesas: simbólicamente, tendencialmente, una y la misma cosa, para él-, ha dejado un elocuente testimonio de la muerte de Sócrates (por cierto, el cuadro es de 1787, la misma fecha de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* kantiana y un año antes de la *Crítica de la razón práctica*, célebre por su enemiga contra el cuerpo). Leamos el cuadro. Incapaces de soportar la escena, algunos discípulos abandonan la estancia –entre ellos, el joven Alcibíades, que, desde las escaleras de salida, por última vez saluda tímidamente con la mano a su imposible amor-. Un discípulo hunde su cara en la pared mientras otro, en el extremo opuesto, golpea desesperado el muro; ambos ofician la extraña y patética ceremonia de la presencia ausente: están en la mazmorra, pero no quieren ver lo que en ella ocurre. Un anciano, sentado (¿quizá un arrepentido representante de la Ley que condenara al filósofo, como parece indicar el rollo de la sentencia, a sus pies?), parece esperar también él pasivamente la muerte, sumiéndose en sus pensamientos con el propósito de

ausentarse igualmente de la escena. También el verdugo, avergonzado, se tapa los ojos mientras ofrece la cicuta. Más cercano al maestro, un discípulo solloza, cubriéndose la cara.

Extraña colección de “ciegos” voluntarios los llamados a acompañar a quien elevara a la máxima realidad y dignidad la vista (la carnal y, sobre todo, la espiritual: el ojo del alma), lo visto (*eikon*, *eîdos*) y aquello que hace ver (el Sol, la Idea). Sólo Critón mira a Sócrates; a Sócrates... hablando. Como siempre, y como hará hasta el final (de hecho, Critón tendrá noticia exacta del momento de la muerte porque el maestro ha dejado de hablar: “¿estás seguro –le pregunta- de no tener nada más que decir?”: *Fedón* 118a. Y es verdad: para Sócrates, no tener nada más que decir y estar muerto es una y la misma cosa). Pero además, Sócrates refuerza el sentido de sus palabras (inaudibles en la pintura, aunque el espectador tiene en mientes los pasajes del *Fedón* y el Critón) apuntando con su dedo al cielo, liberado como está ya de la tierra y sus leyes (obsérvese las cadenas a sus pies, abiertos los grilletes). Sólo que Critón no mira al dedo ni al techo de la cárcel, sino al rostro parlante de Sócrates, mientras que dos de los discípulos situados detrás del lecho miran hacia dentro y un tercero se mesa los cabellos, enajenado, mirando sin ver. Tales actitudes, junto con las palabras del condenado - obviamente inaudibles aquí y a fortiori irrepresentables pictóricamente-, borran por así decir todo el cuadro, lo hacen como evanescente, despojándolo de otro sentido que no sea el de la desconfianza hacia lo visible y representable. En realidad, éste es un cuadro platónico, un cuadro que reniega de sí mismo, de la pintura y en general de las artes plásticas, demasiado cercanas a la Tierra, demasiado amigas de la Carne viviente (zoographía: “descripción de lo viviente”, llamaban los griegos a la pintura).

En el gran lienzo de David, todo está pintado para descreer de la pintura, para remitir –al negar la representación- a lo irrepresentable: esto es, a la palabra. ¿Todo? No. No todo. En el centro de la estancia, y fuertemente iluminado (como lo estaban los cuerpos de los crucificados en el Bramantino), brilla el cuerpo semidesnudo de Sócrates. Un cuerpo de complexión casi atlética, como queriendo desmentir las descripciones que conocemos del entrañable “sátiro-batraco”. Semidesnudo, esto es: despojado de toda la vanagloria del mundo, desembarazado de todo artificio que no sea el de la palabra...

que surge de este cuerpo. De nuevo, pues, la paradoja. La renuncia a la vida, al cuerpo y a la carne se hace desde la irreductible presencia del cuerpo desnudo, del cuerpo-carne, viviente y palpitante... aún. Todo aquí es artificio, menos la palabra que niega el cuerpo mientras precisa de él para ser articulada, proferida. Que precisa del oído y la vista atentos del discípulo: el único por demás capaz de soportar la muerte de Sócrates tentando, casi diríamos auscultando el muslo de éste, como si Critón supiera ya del final (David y nosotros lo sabemos, porque hemos leído el *Fedón*, de manera que –para nosotros- la mano posada en el muslo dice también muchas cosas: dice que el verdugo –no el propio Critón- toca al moribundo los pies, para ver si aún los siente. Dice que, ante la respuesta negativa, palpa luego las piernas, observando “cómo el cuerpo de Sócrates se enfriaba y ponía rígido” (*Fedón*, 118a). Dice desde el cuerpo y por el cuerpo que es preciso renegar del cuerpo para que sólo exista ella, la Palabra. La palabra Uno, unum, hén. La palabra que expresa la voluntad de aniquilación de los cuerpos por parte del Padre. Lo dice, o lo escribe; al cabo, el pergamino, el libro, el CD o el *hard disk* son también cuerpos: el cuerpo de la escritura. Esa pintura es heredera de la tremenda sabiduría órfica reelaborada por Platón (a saber: que “los verdaderos filósofos se ejercitan en el morir”, y que lo hacen por ser “enemigos del cuerpo, anhelantes de poseer al alma en y por sí misma, *autèn dè kath'autèn*” [*Fedón* 67e]), y heredera también de un cristianismo demasiado fijado en la sentencia de Cristo: “Mi reino no es de este mundo” (Juan 18, 36).

Pero la presencia compacta de la materia, de la carne y el cuerpo se impone, terca, también aquí. Sobre todo aquí. Los cuerpos están pintados como si no quisieran estar donde están ni ver lo que ven. Es el dedo de Sócrates el que señala al cielo. Es su cuerpo semidesnudo el que está medio sentado en el lecho. Parece en fin que es Critón (en vez del verdugo, como se muestra con mayor verosimilitud en el diálogo), con su mano posada en el muslo del viejo amigo, quien se prepara a constatar el progreso del veneno, de los pies al corazón.

Pero, suprema ironía, es otro testigo, Jenofonte, el que en su *Apología Socratis* y en los *Memorabilia* nos cuenta una historia bien distinta. Una historia cuyo protagonista es el cuerpo de Sócrates: su cuerpo y sus órganos. Según Jenofonte, lo que en definitiva

mueve al filósofo a bien morir no es el deseo de acceder a un mundo mejor, sino el de escapar a las miserias de éste cuando se ceban en un cuerpo maltrecho y cercano ya en todo caso a la muerte (Solón dejó escrito que a partir de los setenta años la muerte no es ya prematura: y Sócrates [470/469-399 a.C.] tenía justamente esa edad al tomar la cicuta). Jenofonte y Platón coinciden en la serena aceptación de la muerte por parte del filósofo. Pero las razones aducidas por éste, según el cronista de la Anábasis, son desde luego mucho menos elevadas que las expuestas en los diálogos platónicos. En la Apología afirma Sócrates, en efecto: “No me parece mal la muerte, cuando estoy ya llegando al final de la vida, a lo peor de ella [...] Ahora viene la vejez: iría perdiendo la vista (¡adviértase la primordialidad de ésta!, F.D.), el oído, la inteligencia y la memoria, decayendo en todo y sin poder ya mejorar en nada [...] me toca la muerte mejor, la más rápida y la que hará que vosotros, amigos míos, me echéis íntegramente de menos, sin que el recuerdo de una enfermedad, ni las molestias que con ella os diera, enturbien el limpio recuerdo que quiero dejar en vosotros.” (*Apología*, 6-8; *Memorabilia* IV, VIII, 8). Así que, posiblemente, en ese trance mortal no estaba Sócrates apuntando al cielo, sino a sus tripas. Y es cosa de ver (de leer) el orden en que apunta a su indeseable decadencia: primero los órganos sensoriales “superiores”, por los cuales se abre el cuerpo al mundo; luego la elaboración mental del presente, y por último la guarda del pasado (en Platón, por el contrario, la memoria [*anámnesis*] es la responsable del conocimiento; cf. *Fedón* 73b). También es conmovedora (aunque poco “edificante” filosóficamente) la *philia* socrática: no quiere que sus amigos tengan que cuidar de un hombre enfermo. Como se ve, en este caso es el temor por la muy probable pérdida de la salud -o dicho afirmativamente: el cuidado del cuerpo- lo que constituye la identidad del individuo Sócrates, oscilante entre el temor a perder una armonía corporal a pique de disfunción (como si se tratase de un presente ingresando ya en un pasado irrecuperable) y el deseo de dejar un buen recuerdo... no por la altura de sus palabras, sino por un todavía saludable estado corporal, puesto por cierto de relieve en la pintura de David.

A este respecto, ya Nietzsche, amigo del cuerpo y sutil oyente de la llamada de la Tierra, se había percatado de la paradoja de que para emplearse a fondo y con todas las fuerzas en el fomento del espíritu se necesita atender primero a la caja de resonancia

(y hasta de captura) de éste, a saber al cuerpo: “El griego, entregado a las tareas del espíritu, más que a la muerte teme a otra cosa: a la vejez, porque ésta le roba su fuerza productiva y le humilla ante sí mismo. Por esta razón encontramos tan a menudo el suicidio entre los pensadores de edad avanzada.” (*La cultura de los griegos*. En: *Obras completas*. Aguilar. Buenos Aires 1963; V, 374).

Con todo, un punto de reflexión nos hace ver que, en el fondo, las dos posturas (la órfico-cristiana y la supuestamente “griega” de Jenofonte y Nietzsche) no están tan enfrentadas como parece. Pues ambas coinciden en la desconfianza radical hacia el cuerpo... y a la vez en la ineludible necesidad que tienen de éste. En efecto, según la primera actitud, por más que el cuerpo (*sôma*) sea para el órfico y el platónico un sepulcro (*sema*), una suerte de receptáculo que encierra un alma viva impidiendo así una comunicación plena de ésta con el mundo verdadero, no deja por ello el cuerpo de ser también, al mismo tiempo y en el mismo respecto, un signo (*sema*; es el mismo término, y no sin razón), o sea una señal de reenvío: porque sólo a través de vista, oído y memoria podemos alcanzar noticia -indirecta- de ese presunto mundo perdido, el cual, por cierto, cuando ha de ser descrito se parece sospechosamente (sólo que limpio de máculas, imperfecciones y demás arrugas) a este nuestro mundo “de abajo”, como ya maliciosamente notara Aristóteles contra Platón. Y de la otra parte, basta reparar en que el cuerpo sólo se hace notar cuando se convierte en una amenaza para el individuo en su vida social (en Sócrates, las charlas y los banquetes con los amigos). Y ésa es la razón también, según la letra de Nietzsche (y no según su intención), de que el griego se apreste a acabar voluntariamente con su vida (aunque los estoicos, por caso, tan dispuestos a echar mano del suicidio, no lo estuvieran por miedo a la vejez, sino al deshonor). Aquí no es el cuerpo quien manda, sino todo lo contrario: cuando el cuerpo no sirve uno lo desecha, sin más. En suma, y por analogía con las vestiduras que protegen y resguardan nuestro cuerpo, a la vez que –literalmente- lo ponen de relieve, el cuerpo humano es considerado como el vestido del alma. De modo que aquél será tanto más apropiado cuanto mejor se pliegue al bulto o a las redondeces del alma, por un lado, y cuanto menos la contamine y contagie, por otro, con la suciedad que a él se le ha pegado del exterior, dado que todo vestido acaba tarde o temprano por desgastarse, degradarse y ser desechado, expuesto como está en su uso a la intemperie. Teniendo en

cuenta esa analogía, no es extraño que algunos hayan estado (y sigan estando) deseosos de cambiar de vestido, estrenando uno más vistoso y, sobre todo, duradero. O más a las claras, que se les escape el lamento teresiano: “Que muero porque no muero.”

Este símil del cuerpo como vestido (cuando él debiera ser, al contrario, manifestación de plena desnudez) recorre obsesivamente la historia del cristianismo, ya desde sus inicios. Oigamos a su “fundador” y propagador, el Apóstol de las Gentes: *Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de caelo, caelestis. [...] Et quo modo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem eius qui de caelo est.* (“Como el primer hombre es de tierra, el hombre es terrenal; como el segundo es de cielo, el hombre es celestial. [...] Y del mismo modo en que nos vestimos con la imagen del hombre terrenal, nos vestiremos con la imagen de aquél que es del cielo.”: San Pablo, *I Corintios*; 15, 42-49). Obviamente, el hombre primero es Adán (Adam significa “tierra” en arameo, al igual que el término latino *homo* procede de *humus*: “tierra orgánica”) y el segundo Jesucristo, el Hijo del Dios vivo. Por lo demás, lo espectacular –y extraño- es aquí que el vestido que nos ponemos y el que –con suerte- nos pondremos es a su vez la imagen de un hombre cuyo cuerpo no era ya un vestido, sino -de creer en las palabras del santo- su propia materialidad, aquello de lo que estaba hecho (*homo de terra / homo de caelo*). Un hombre todo él cuerpo o en el que, al menos, la identificación de éste con el alma es tan perfecta que culmina en la indistinción (el Cristo crucificado, ¿es nada más que un cuerpo, un vestido *prêt-à-porter*... y luego para tirar, como querían los docetistas?). Además, para complicar aún más las cosas, en su comentario a este pasaje conecta San Agustín muy significativamente la “producción en serie” de vestidos (o sea, la multiplicación indefinida de la especie humana en el tiempo) con la propagación sexual, como si se tratara de la sífilis o el SIDA: “Nos hemos vestido de la imagen del hombre terreno por la propagación de la caída y de la muerte, que nos proporcionó la generación; en cambio, nos revestimos de la imagen del hombre celeste por la gracia del perdón y la vida perpetua. Ella nos suministra la regeneración sólo a través del Mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús.” Contra la generación sexual, pues (responsable, como venimos viendo, de la pluralidad de vestidos desechables), la regeneración espiritual: detención del sexo, del tiempo y de la muerte. Retorno al *Unum*. Claro que, cuando se adquiriera el “vestido eterno, indestructible” (el

corpus gloriosum), ¿seguiremos siendo platónica y cartesianamente nosotros mismos, o sea almas individuales y en cada caso distintas, manifiestas ahora sin tapujos en un cuerpo-vestidura que dejará ver su inalienable identidad, siendo éste para siempre *sôma-sema* (“cuerpo-señal”, cuerpo semáforo), y ya nunca más *sôma-sema* (“cuerpo-sepulcro”)? La respuesta de San Agustín es tan ambigua como, según vamos viendo, la actitud generalizada del hombre (al menos del hombre occidental) respecto a su propio cuerpo. Pues los hombres celestes (los “regenerados por la gracia de Dios”) son considerados como miembros del *Corpus Christi* e incluso, por restricción, como formando un cuerpo, pero sin cabeza (la cabeza que completa el cuerpo sería el propio Cristo). Pues el Apóstol, sigue en efecto San Agustín: “los llama celestes por haberse convertido en sus miembros mediante la gracia, a fin de que, juntamente con ellos, haya un solo Cristo, como la cabeza y el cuerpo.” No habrá entonces sino un cuerpo único mas global, formado desde luego por muchos cuerpos gloriosos, cada uno de los cuales será un “cuerpo espiritual, que existirá con un espíritu de vida” (*quod erit in spiritum vivificantem*) [...] Lejos pues de nosotros pensar que en la resurrección hemos de tener el mismo cuerpo que tuvo el primer hombre antes del pecado.” (*De civitate Dei*; XIII, 23, 3). Cuerpos redondos, pues, pero conservando los genitales por puro mimetismo (aunque ya no sirvan para nada: ni para la micción ni para el orgasmo), puesto que Jesucristo, el Modelo, los tuvo y (se supone) subió al cielo con ellos.

Cuerpos sin embargo de luz, más allá del principio de la realidad y del placer. Pero en todo caso, como hemos venido observando, se trata de cuerpos prestados: el primero, el de tierra (éste de diario con el que andamos por el mundo), es el resultado de la propagación sexual generada por el primer hombre; el segundo será el premio a nuestra obediencia. Mortificado el cuerpo primero, liberado de las ansias de la muerte para entregarse a las ansias de la vida eterna, pues que “nadie es vivificado en el cuerpo espiritual sino por Cristo.” (*ibid.*). Él mismo, a su vez, espíritu de vida y cuerpo radiante in Unum. Un cuerpo tan transparente que está a pique de desvanecerse, de fundirse con el firmamento, con el Padre y su cohorte celestial.

Vestido de luz que ya no oculta nada. Por cierto, nada oculta porque nada hay ya que ocultar. Pura piel transparente que deja ver el vacío luminoso. Fin de las tripas, de

las vísceras, de las bolsas de excrementos y lujuria. Pero donde desaparece el bulto opaco del cuerpo y la obscenidad de la carne, de la sangre y de los flujos en él contenidos desaparece también el interior, el alma. Se acabó el *Spiritus intus alit* (ver *Aeneida* VI, 726). El cuerpo, o mejor la piel gloriosa del Cristo es ya toda ella espíritu vivificante que fluye por las heridas de las extremidades y del costado como antes lo hiciera la sangre. Como que es sangre: áurea sangre espiritual. ¿Quién osaría hablar del alma, de la mente o incluso del espíritu de Cristo? El Espíritu procede del Padre y del Hijo, pero su naturaleza y funciones como tal espíritu lo distinguen suficientemente de los otros dos respectos de la *perichóresis*. ¿Qué le queda entonces a Jesucristo, muerto o resucitado? Le queda tan sólo, en efecto, el cuerpo: flagelado, azotado y alanceado, o bien exaltado y glorificado (recuérdese que en el cuadro del Bramantino ángel y demonio adoran a un Cristo muerto, todavía no glorificado). En Él, y sólo en Él, ese cuerpo es el mismo ante et post mortem. El vestido de Cristo es su propia desnudez.

Pero para lograr el remozamiento de ese cuerpo con forma de esclavo, Cristo tuvo primero que renegar de ese mismo cuerpo en todo lo atañente a las entrañas, allí donde anida el deseo: el deseo de caída y de propagación sexual, destruido en una orgía de sangre, saliva y orina (recuérdese la bestial *Pasión de Cristo*, de Mel Gibson).

Los antiguos gentiles, que tenían por locura (cf. *1 Corintios*; 1, 23) la vida (humilde) y la muerte (infamante) de un Dios hecho hombre, no pudieron alcanzar ese estadio de sublime ambigüedad: adoración de una carne en su propia laceración (pues, ¿no habla el dicho popular de “estar como un cristo”?) y glorificación de heridas mortales que al punto se convertirán en oro luminoso. Inmortalidad en la muerte, espíritu en la carne, *anima carnalis*. El estoico no va más allá del horror hacia la putrefacción del cuerpo, desconfiando de la bella máscara carnal. Así se aconsejaba a sí mismo el más sabio de los emperadores romanos: “Tú, como quien en breve ha de morir, desprecia tu corpezuelo, que no es otro que una crasa sangre, unos huesecillos y un tejidillo de nervios, de pequeñas venas y de arterias.”

Al cabo, el remedio contra la delicuescencia del cuerpo está en la mano (también ella parte del cuerpo) de quien manda en el cuerpo: para Marco Aurelio, el *noûs*, la

mente, la “parte principal” del hombre: “Hazte así la cuenta, viejo eres, no permitas más que el ‘alma de suyo señora’ se esclavice, ni que sea agitada a manera de títere con el ímpetu de pasiones contrarias a la sociedad; no te desazonen las presentes disposiciones del hado ni las futuras te asusten.” Sin embargo, me temo que nuestro buen emperador se ha puesto las cosas demasiado fáciles en lo tocante a esa anhelada *ataraxía* que equivale a una suerte de desconexión del *noûs* respecto del cuerpo, contemplado éste (por usar la donosa expresión de Ernst Jünger) con una “náusea desinteresada”. Marco Aurelio nos pide en efecto que nos ejercitemos en “hacer de Dios”: así como éste ve nuestras almas “desnudas de esos vasos materiales, de esas cortezas y basuras del cuerpo”, así también, si uno quiere tener una vida tranquila” -dice- es preciso “no poner la mente en la carne de que uno está rodeado” (Marco Aurelio, *Soliloquia*; II, 2). Bien está. Atendamos tan sólo a este *punctum doliens*: ¿quién o qué es el que pone o deja de poner la mente en la carne, o sea de atender a ella? Pues si la carne, si el cuerpo le rodea a uno, ¿quién es ese “uno”? Obviamente, pensamos, ese “uno” es el alma desnuda, recientemente mentada. El alma, pues, como centro. Pero, ¿centro de qué, sino del cuerpo y, a su través, como en oleadas concéntricas, del “vestido”, la “casa”, la “fama” y, en suma, de “todo este aparato y pompa exterior” (*ibid.*) al que llamamos mundo? Ahora bien, ¿qué sería un centro desnudo, sin esferas a las que atender, cuidar o, por el contrario, contra las que protegerse cuando, en ocasiones, atentan contra la primera y más próxima esfera, ese “vestido” que es nuestro cuerpo?

Mas incluso cuando el “vestido” se desgasta y aja, cuando la carne enferma se pudre, cuando, como dice San Pedro Damiano en su *rhythmus De die mortis*: “el alma se apresta a la última lucha”, ¿lo hace como el santo cree: “para soltarse de los vínculos de la carne enferma” o, al contrario, para intentar sujetar en vano órganos y miembros desvinculados, desatentos ya, insurrectos contra el *Kommando* central? Podemos estar de acuerdo con el severo Papa en que, en ese “espantoso espectáculo”, en el trance de la muerte: “La belleza ya no habita el cuerpo (*decor abít corporis*)”, pero cabe dudar de que, gracias a esa supuesta liberación: “el espíritu (*mens*) se eleva sobre el fango de la carne en el que se revolcaba”; entre otras cosas, porque si “se revolcaba” en el fango corporal, como si de una *performance Fluxus* se tratara, sería porque se gozaba en ese revolcón (por cierto, una imagen de fortísimo saber sexual que se le ha escapado a

nuestro santo). El cuerpo roto, deshecho, ya no obedece al deseo primordial de todo espíritu que se precie, a saber: ser mirado, comprendido y –si posible- deseado por otros ojos, por otro espíritu.

¿Qué nos enseña, a este respecto, el increíble retablo de Matthias Grünewald? Para el punto aquí en cuestión, nos enseña ojos que miran en vano, ojos no correspondidos. María Magdalena alza sus ojos buscando los de Jesús, ya cerrados, ya muertos. San Juan mira a María, su madre de adopción, desvanecida por el dolor. Sólo Juan Bautista, al dirigir su mirada hacia fuera, hacia el espectador, logra transmitir el mensaje. Pero, ¿quiénes eran los “espectadores” para los que se pintó el cuadro? Eran enfermos terminales, aquejados del “fuego de San Antonio” o “fuego del infierno”: el ergotismo, producido por la ingesta de cereales contaminados por el cornezuelo (el mismo parásito muy probablemente empleado como alucinógeno en la papilla sagrada de los Misterios de Eleusis; de él se extrae el ácido lisérgico), una plaga terrible que infecta los cuerpos y los llena de bubas, hasta llegar a la gangrena. En una de las tablas del políptico, la correspondiente a las *Tentaciones de San Antonio*, Grünewald ha fijado para siempre la imagen de los pacientes del Hospital de San Antonio, de Colmar.

¿Qué pretendía Guido Guersi, el comitente de la obra, cuando encargó ésta a Matías, el Pintor? Pretendía, claro está, llevar a buen puerto una suerte de curación divina. Los enfermos de cuerpos llagados, ultrajados por la plaga, quedarían, si no sanados (Matías no ha olvidado poner hierbas medicinales en las manos de San Sebastián y San Antonio, los abogados de la plaga), si al menos reconfortados al presenciar el “espantoso espectáculo” del cuerpo muerto –como de sarmiento tachonado de espinas- de Cristo. Ojos de cuerpos casi podridos que buscan consuelo en la piadosa contemplación de un cuerpo muerto, cubierto de llagas. ¿Es ésta la ocasión para que el espíritu “liberado” celebre su salida del “vínculo carcelario”, como asegura triunfante San Pedro Damián, o más bien la tremenda consolación mutua de cuerpos maltrechos, solidariamente unidos en el temblor de la carne macilenta, resignados porque, al cabo, nunca llegarán a sufrir padecimientos como los de Dios?

Y sin embargo, de nuevo acecha aquí la obsesionante ambigüedad del mensaje cristiano: el cuerpo del Crucificado es toto caelo (nunca mejor dicho) distinto del infectado de ergotismo. El del primero es delgado y alto, y sobre todo enteco, como si se estuviera esculpido de las raíces de un árbol. Es cierto que la sangre corre desde el abierto costado, que gotas de sangre se extienden por el torso, que también hay sangre debajo de los pies divinos. Pero, con todo, uno tiene la impresión de estar contemplando una imagen de madera, tan retorcida (¡esas manos!) como seca. El aquejado de la fiebre de San Antonio, por el contrario, parece un desnudo sapo deforme, abiertas violentamente sus piernas como para mostrar los genitales; su figura es rechoncha y el cuerpo está tachonado de bubas purulentas, como si se tratara de un saco lleno de viscosos fluidos a punto de reventar. La imagen está ubicada dentro de las Tentaciones de San Antonio, y algunos críticos han querido ver allí a un endemoniado, si es que no a uno de los demonios. Esto último es bien poco probable: más bien se diría que se trata de un desdichado espectador de las tentaciones, palmariamente representativas aquí del carácter destructor de la plaga. No es esto, por lo demás, lo que importa, sino la contraposición entre un cuerpo alto y seco y otro bajo, deforme y, sobre todo, viscoso.

Del primero se diría que –como corresponde a una buena talla- no tiene interior: todo lo que el cuerpo muerto tiene que decir está ahí fuera, *de cuerpo presente*. El cuerpo del Crucificado no miente: es purísima exposición. Por el contrario, el cuerpo del enfermo anuncia una inminente explosión, un reventón bien distinto al “revolcón” con el que, a su pesar, soñaba San Pedro Damián. La piel ulcerada no puede soportar más la insurrección de las entrañas podridas, dispuestas a derramarse por la superficie, manchando, mancillando el mundo. La contemplación de ese *corpus Christi* tan poco glorioso suscita piedad, y más: conmiseración y condolencia. La del “endemoniado”, horror y repugnancia. La razón es obvia: ese cuerpo es incapaz de controlar sus humores. No se tiene pavor al cuerpo, pues, sino a su putrefacción, al triunfo de lo fluido y viscoso sobre lo seco. Un esqueleto, tan prolíficamente representado en la Edad Media y en el Barroco, puede suscitar miedo y melancolía, pero jamás repugnancia, terror ante la posibilidad de contagio.

No otra cosa pensaba otro buen Papa, Lotario di Segni (Inocencio III, desde 1198), en su *De contemptu mundi sive de miseria humanae conditionis*. Y es bien significativo que se revuelva nuestro clérigo contra su propia madre, la portadora de los fluidos que envenenan ab initio el feto; fluidos propios, y recibidos, como el esperma del varón. Por ello, confiesa: “mi madre me engendró en pecado (*mater mea genuit in peccato*).” En efecto, en la medicina medieval se creía que el feto venía alimentado por la sangre menstrual -“abominable e inmundá”, la llama nuestro Papa- que, si expulsada, secaba toda vegetación y volvía rabiosos a los perros; durante la gestación, en cambio, esa abominación se infiltraría en la indefensa carne del feto, infectándola para siempre. La descripción que Lotario hace del hombre en general es igualmente bien esclarecedora: “está formado -dice- de polvo, fango, cenizas: y aún más despreciablemente, de muy sucio esperma.” Todos ellos, resultado de la descomposición: de la tierra, del agua, del fuego. Pero es el esperma lo especialmente condenado. También aquí es fácil entender la razón: polvo, barro y cenizas son restos muertos, estériles. Por el contrario, el esperma fecunda: propaga por la generación sexual el estigma de la reproducibilidad in indefinitum de los hombres, plurales, impidiendo o al menos retardando así la restitutio in Unum. El cuerpo de Cristo aún. El cuerpo formado de “sucio esperma” es el resultado de un derramamiento, y está destinado a derramarse a su vez en el vaso femenino. San Agustín lo sabía: *Per continentiam quippe colligitur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* (“En efecto, por la continencia venimos a contenernos y a reducirnos en uno, en aquello a partir del cual nos derramamos en muchas cosas.”) (*Confesiones*; X, 29). Por cierto, el derramamiento, la dispersión en general es para el santo algo mucho más importante que la eyaculación en particular. Más importante es evitar la dispersión espiritual, es decir la *concupiscentia oculorum*, el deseo de contemplar y conocer lo deforme y monstruoso, y sobre todo lo viscoso y chorreante: aquello que no se deja contener en una forma bien definida, en una *species* fija.

De ahí también la audaz operación de “salvamento” de la mujer y su cuerpo a la que procede San Agustín. Al igual que el varón, la mujer conservará en su nuevo cuerpo glorioso zonas erógenas (boca, pechos y genitales) inservibles ya para la generación y la procreación, extintas para siempre (dicho sea de paso, es curioso que quienes siguen



autodenominándose “padres” se imaginen un Cielo en el que es radicalmente imposible gozar del nacimiento y el cuidado de los hijos). Pero lo conservará, digamos, por imperativo estético. El varón (¿y las demás mujeres?) se gozará en la contemplación del cuerpo femenino, sin pensar ya en la satisfacción sexual ni en la procreación. Pues, como asevera San Agustín: “Se les quitarán los vicios a los cuerpos, pero se les conservará la naturaleza. Y el sexo femenino no es vicio, sino naturaleza; que, por cierto, entonces estará inmune del coito y del parto (*a concubitu et a partu*): seguirán existiendo ciertamente los miembros femeninos, pero no

acomodados al uso antiguo, sino a una nueva belleza (*decori novo*), que en quien la mire no excitará ya concupiscencia. Ésta, además, no existirá ya, sino que se gloriará a la sabiduría y bondad de Dios, que hizo lo que no existía y guardó de la corrupción lo que hizo. [...] La mujer es, pues, criatura de Dios como el varón; pero en el hecho de salir del varón se pone de relieve la unidad, y en cuanto al modo de ser formada, se significa a Cristo y a la Iglesia.” (*De civitate Dei* XXII, 17).

Por cierto, el “piadoso” óleo barroco de la Magdalena en éxtasis (un anónimo francés del siglo XVII, en Meaux), parece una ilustración de las palabras agustinianas: Magdalena dirige contra sí la imagen del crucificado de un modo tal que sólo la diferencia de tamaño entre ambos cuerpos (entre la talla religiosa y la carne joven) permite se aleje del espectador el (mal) pensamiento de que se trataba en efecto del prelude de un abrazo sensual (repárese en el lugar en que posaría los ojos el Cristo). Es verdad que la carne marmórea, exangüe, parece indicar que el éxtasis es ya el de la muerte (los ángeles portan la palma y la corona del martirio): frialdad extrema. Pero, de nuevo, la lluvia de dorados cabellos que, frente a tantos retratos más pudorosos de María Magdalena, hace que resalten los senos de la mujer, la colocación al desgaire de

las telas justo por encima del sexo... todo ello alude a un erotismo blando, como si se estuviera incitando *per impossibile* a hacer el amor a una estatua.

¿De dónde procede este extraño atractivo hacia un cuerpo frío y blanco, casi en trance de muerte? Cabe aducir, en primer lugar, que aquí nos encontramos con la idea de una seca pureza seductora: ningún araño, ninguna marca o mácula ofende el cuerpo de la joven soñadora (o muerta), a pesar de las alusiones al martirio. En segundo lugar, la opulenta carnosidad de la mujer no hace desde luego pensar en las privaciones y sacrificios de los anacoretas. Pero sobre todo, con mayor franqueza aún que en las series de crucifixiones, el cuerpo desnudo se muestra aquí tan abiertamente a la mirada del deseo como desafiantemente impenetrable. De nuevo, la paradoja. Y precisamente aquí, en un cuerpo que puede ser considerado ya *post mortem*. Necrofilia, basada en la belleza y proporción del cuerpo humano, el cual, precisamente ahora que está privado de vida, enseñoorea, distribuye y marca las distancias respecto a los cuerpos físicos. La fruición puramente estética seduce porque desvía súbitamente el deseo de un imposible goce sexual a la contemplación directa no tanto de la muerte cuanto de una vida retenida en su esplendor. De ahí la morbosa ejemplificación de la belleza perfecta en Edgar Allan Poe: la contemplación de una hermosa joven muerta. Por estarlo, ya no podrá negarse a nuestro deseo ni adelantarse agresivamente a éste: toda ella está expuesta ahora a la posible apropiación, inerme pero dejada, abandonada (como la Magdalena, como Santa Teresa en la escultura de Bernini). Pero, también por estar muerta, sólo un Dios que ha pasado ya por el trance de la muerte podrá gozar de ella. En el caso del cuadro de Meaux, se trata de una doble muerte: la de la doncella extática y la del cuadro mismo que recoge y fija su imagen. ¿Una mirada noble sobre el objeto de un deseo que se anula al mismo tiempo que lo enciende? San Agustín, de nuevo: “en la creación del cuerpo se antepuso la dignidad a la necesidad [de generación y procreación]. Ésta sabemos es pasajera, y ha de venir un tiempo en que nos gozaremos mutuamente de sola la belleza sin mezcla de pasión (*quando sola invicem pulchritudine sine ulla libidine perfruamur*).” (*De civitate Dei*. XXII, 24.4).

Llevado de esta cruzada antiplatónica a favor del cuerpo y de su imagen, realizada paradójicamente a base de reivindicar un exacerbado platonismo (el del placer

de la mirada sobre una forma bella y fija, inmóvil, como en las excursiones “fotográficas” de las almas en el “museo” del *tópos hiperouránios*, donde aquéllas se nutren de la contemplación de los eîde, de los paradigmas de las cosas), San Agustín llega a prometer que el *corpus gloriosum* no será tanto uno nuevo, sino el viejo remozado, literalmente agraciado, dado que –de acuerdo con la creencia, de raíz judía, de la resurrección de los cuerpos–, Dios: “resucitará la carne haciéndola incorruptible, inmortal, espiritual. [...] Por consiguiente [, y contra Porfirio, F.D.] para ser felices no es preciso que las almas huyan de todo cuerpo, sino que reciban un cuerpo incorruptible. Y ¿en qué cuerpo incorruptible se alegrarán con más propiedad que en el corruptible en que gimieron? Así no las dominará aquel cruel deseo que, influido por Platón, expuso Virgilio en estas palabras: “Y renazca en ellas el deseo de volver nuevamente a habitar en cuerpos humanos” [*Aeneid.* VI, 751: *Rursus et incipiant in corpora velle reverti*]. En este caso no tendrán deseo de tornar a los cuerpos, ya que tendrán consigo esos mismos cuerpos a los que desean volver; y los tendrán de tal suerte que jamás dejarán de tenerlos, jamás se separarán de ellos por muerte alguna, ni siquiera por el más breve espacio de tiempo.” (*De civitate Dei.* XXII, 26).

De modo que el castigo para los réprobos no consistiría en sufrimientos sin cuento ni fin en el infierno, sino en lo que San Agustín llama la segunda muerte, la muerte definitiva. Mientras que los elegidos volverán a “vestir” sus cuerpos, pero perfeccionados para hacerlos, ahora sí, inmortales, los condenados no recibirán cuerpo alguno, quedando así sumidos en la muerte eterna, en la nada. Luca Signorelli ha sabido plasmar, no sin humor, esta radical distinción entre la vida y la muerte eternas.

Como se aprecia en el gigantesco fresco de la Catedral de Orvieto, los cuerpos resucitan, atléticos ahora, y se levantan de sus tumbas, se enlazan, dichosos y desnudos, en grupos, mientras los esqueletos (representando a los réprobos) inútilmente intentan salir de sus tumbas o esperan se les permita acceder a este Juicio Universal de celebración de la carne.

Pero ya muchos siglos antes, y rozando la herejía, el ardiente Tertuliano había procedido a una reivindicación de la carne incluso en sus aspectos menos “estéticos”,

llegando a una formulación tan audaz que sólo hoy, tras las investigaciones fenomenológicas, resulta aceptable. Tertuliano no se limita a hablar del cuerpo de Cristo, enfrentado como paradigma del Individuo a la continuidad de la carne, sino que habla de la carne de Cristo y del “alma carnal”, haciendo así frente a los coetáneos embates gnósticos y neoplatónicos contra el cuerpo que, como hemos visto, “infectaron” en gran medida el incipiente pensamiento cristiano: “Es necesario –dice– defender y reivindicar las legítimas aspiraciones de la carne, allí donde ellos [los gnósticos] las destruyen, soñando con una vida extranjera ... La carne es cuestionable (caro quaeritur), pero hay que defender aun las razones de los horrendos coágulos de la sangre y los humores (humoris et sanguinis foeda coagula), porque Cristo ha amado al hombre coagulado en el vertedero del útero y prolapsado por las partes pudendas (pudenda), nutriéndose de ludibrio. Pero Cristo amaba aquella carne porque él era esa carne: nada puede ser amado sino en aquello que es lo que él es. Dios ha elegido para confundir a la sabiduría terrena esta carne irrigada de sangre, estructurada con huesos, entretejida con nervios, surcada por venas [recuérdese, en contraste, el texto anterior de Marco Aurelio, F.D.] [...] Ligados están nacimiento y muerte por un débito mutuo: la figura del morir es la causa del nacer (*Mutuuum debitum est nativitati cum mortalitate. Forma moriendi causa nascendi*) [...] Pues el alma es carnal (*anima carnalis*): también la carne pues se ha convertido en alma, y así como la carne está formada del alma, así el alma es de carne.” (*De carne Christi*, c. 13). Y es que para Tertuliano Dios mismo, a través de su Hijo, es corpus, aunque perennemente vivificado por el Espíritu. La Carne queda así justificada, redimida en su propio carácter carnal, y no como un mero “vestido” o instrumento (a las veces, rebelde) del alma.

Sólo que, si eso es así, y tensando aún más el arco de un cristianismo heterodoxo, ¿también el *anima carnalis* habrá de ser mortal? ¿Acaso tendrá que aprender a morir como Dios mismo lo hizo? Es verdad que ya San Agustín había presentado de forma harto dramática la conexión entre la vida mundana y la muerte: “Desde que uno comienza a estar en este cuerpo, que ha de morir, nunca deja de caminar a la muerte. Su mutabilidad, en todo el tiempo de esta vida –si merece tal nombre–, no deja de tender a la muerte. ... Por consiguiente, nunca está el hombre en la vida desde que está en el cuerpo, más bien muriente que viviente, sin poder estar a la

vez en la vida y en la muerte.”(De civitate Dei. XIII, 10). Estas profundas palabras han supuesto un decisivo contrapeso frente al estoicismo al que ya aludimos. Pocas veces como en este pasaje se ha puesto con tanto vigor de relieve el carácter dual, y más: contradictorio de la condición humana, a saber, el estar a la vez en la vida y en la muerte.

Y sin embargo, justamente aquí, donde el más refinado pensamiento cristiano parece aproximarse decisivamente a la aceptación del cuerpo, del tiempo y, en definitiva, de la muerte, aquí es donde -digo- se muestra de nuevo, al parecer de un modo irreductible, el ideal de la seca pureza de un cuerpo convertido en imagen, en estatua. Un cuerpo inmutable, luminoso y libre de las barreras de la carne, del espacio y del tiempo... como premio por haber sabido morir como Dios.

En definitiva, quizá sea todo ello la honda expresión de un deseo humano, demasiado humano. Y por ello, muy difícil de desarraigar. Hemos hecho alusión constantemente a esa ambigüedad que se refracta en múltiples paradojas, a saber: el hombre (al menos, repito, el occidental) anhela permanecer en la carne, pero convirtiendo a ésta en una rara materia-espiritual incorruptible, más allá del dolor, de la vejez y de la muerte, como vimos en el fresco de Luca Signorelli. Carne absolutamente permeada por el alma, hasta ser una con ella: como el cuerpo triunfante y glorioso del Resucitado. Pero, si es posible, sin pasar por la muerte y por el dolor.

Mas con esa pretensión abandonamos desde luego el cristianismo, el cual, si promete una *theologia gloriae* es porque acepta de antemano la *theologia crucis*, cuya mejor expresión se encuentra –ya en un ámbito propiamente filosófico, y por ende *postcristiano*, en el extraordinario elogio que Hegel hace del dolor, altamente esclarecedor de esa paradoja y ambigüedad que hemos venido observando a lo largo de este trabajo: “Sentir dolor es privilegio de naturalezas superiores; cuanto más alta sea la naturaleza tanta más desdicha sentirá. El gran hombre tiene grandes necesidades, junto con el impulso de superarlas (*es aufzuheben*). Las grandes gestas provienen únicamente de un hondo dolor anímico [...] Así, en lo negativo es el animal a la vez positivo respecto de sí mismo; y ello es también el privilegio de las naturalezas superiores, a

saber que su existencia sea esa contradicción.” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. § 359, *Zusatz*; en: *Werke*. Frankfurt/M. 1970; 9, 472).

Esta concepción choca, sin duda, con la trillada senda que considera al cuerpo como instrumento y como vestido. ¿Cómo se va a soportar un “vestido” que duele? ¿No será acaso preferible confeccionarse para uno mismo un traje indoloro, y más: renovable *ad libitum*, sin necesidad de esperar (y encima sólo en algunos casos) al regalo *post mortem* de un *corpus gloriosum* a imagen del prototipo celeste? Ahora bien, ¿cuál es el instrumento indoloro por excelencia, sino la *máquina*? Ya Marco Terencio Varrón distinguía, en *De las cosas del campo*, entre el siervo como *instrumentum vocale*, el buey como *semivocale* y el artefacto útil: *instrumentum mutum* (I, XVII, 1). Así que todos ellos se diferencian y distinguen entre sí por el uso de una voz en ellos degradada como voz que obedece hacia arriba pero da órdenes tanto al animal, que se limita a obedecer a lo sumo con un quejumbroso mugido, como al artefacto, caracterizado negativamente por aquello que le falta: la carencia de voz, la *mudez*: pura pasividad y obediencia. Ahora bien, cuando Varrón se refiere al carácter *semivocale* del animal está pensando ante todo en la expresión sonora del *dolor* (propia en efecto de quien obedece y, por tanto, es pasivo: *padece*). Por consiguiente, la tentación para el hombre moderno -ese “siervo” que cree haberse liberado del Señor, desatento por demás a la observación de Hegel sobre el dolor *ánimico*, del alma- consistirá, no sólo en utilizar la máquina para ordenar y transformar el mundo externo, sino para cambiar su cuerpo, hasta el extremo de insertar la máquina en esa su propia configuración animal; el resultado: una voz mecánica, artificial, que *ni siente ni padece*, surgida del hondón programado del nuevo prototipo que reemplaza en su carácter ideal, modélico, al Varón de Dolores: el organismo cibernético, o *cyborg*.

Para ello ha sido preciso que las nuevas tecnologías difuminaran primero la frontera *operativa* (existente hasta la segunda mitad del siglo pasado) entre los sistemas maquínicos y el cuerpo humano (en cuanto organismo viviente), hasta el establecimiento de un mismo *pattern* organizativo, guiado por la similitud encontrada entre los mecanismos de control y los sistemas comunicacionales. Sin embargo, lo que encuentro más altamente relevante es la *recurrencia de la tipología* greco-cristiana en la edad dizque postmoderna. En efecto, cada una de las posiciones –tan rabiosamente

“actuales”- que vendrán ahora sometidas a examen repiten *suo modo* el *gesto* inicial. No creo que haya gran motivo para extrañarse de ello: mientras el hombre siga gozando y padeciendo de un cuerpo humano, mientras no ingrese en definitiva en la esfera de los *cuerpos posthumanos*, las relaciones del individuo con su cuerpo y con la carne a la que éste se halla vinculado no podrán sino repetirse, adaptándose a la técnica nueva de capturar, representar o simular en fin una realidad que necesariamente ha de pasar (¿todavía?) por sus órganos sensoriales, por su piel y los temblores, estremecimientos y espasmos de aquello que, a pesar de tantas consejas, el hombre sigue sintiendo como frontera entre sus entrañas y lo extraño.

El primer paso visita de nuevo, como cabe esperar, el gesto radical paulino: la *kénosis Christoû*. Con una variación fundamental, sin embargo. A pesar de aceptar ese “vaciamiento” (no de todo un Dios en nada menos que todo un Hombre, sino del cuerpo humano en *hardware*), se trataría ante todo de evitar el sufrimiento y, *ad limitem*, de esquivar a la muerte misma. ¿Cómo podría ser el *corpus gloriosum* prometido por la Técnica sin necesidad de atravesar la barrera de la muerte? (aunque, como veremos, en algún film inteligente se alude críticamente a la obligatoriedad de ese paso para una auténtica conversión del hombre en *cyborg*).

En lo que podríamos considerar ya como *paleotécnica cibergológica*, a partir de los años cincuenta, pareció imponerse (trasnochados ya los sueños del robot androide en la ciencia-ficción del período de entreguerras) la vía *dura*, a saber: el abandono completo de toda *mímesis* con respecto al cuerpo anterior, el nuestro “cotidiano”. Ese literal *desprendimiento* parecía necesario para introducir al flamante organismo cibernético en una red todavía alámbrica. Así, en la obra liminar (de expresivo título) de Norbert Wiener: *The Human Use of Human Being* (1950; 2ª ed. Doubleday & Anchor, Nueva York 1954): la identidad corporal viene considerada como una mera singularidad organizativa, participada por otras máquinas, mientras que la mente (el *noûs* de Marco Aurelio, recuérdese) no sería sino un *pattern* conductal, entre otros. El objetivo era claro: se trataba de reducir cuerpo y mente a pura *Information*, de manera que los cuerpos humanos pudieran por así decir “viajar por telégrafo”, al igual que lo hacen ya por tren o avión. Oigamos a Wiener: “no existe ninguna separación fundamental y

absoluta entre los tipos de transmisión que podamos usar para enviar un telegrama de país a país y los tipos de transmisión que, al menos teóricamente, son ya posibles para un organismo vivo como el del ser humano (*for a living organism such as a human being*).” (p. 109).

Mucho más radical es sin embargo el ingeniero robótico Hans Moravec, que lleva a extremos hasta ahora inconcebibles (y seguramente de un modo inconsciente) aquel mensaje del Cristo renegando de todo lazo de sangre en nombre de la Voluntad del Padre y de la Palabra viva que pone aquélla de manifiesto (recuérdese la tremenda réplica: “¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?”). Al respecto, Moravec enlaza una confianza omnímoda en la teoría (en la evolución continua del *software*) con el desprecio absoluto hacia ese cuerpo que ya Marco Aurelio, en nombre por cierto de la *mente* y del ‘alma de suyo señora’, se prescribía a sí mismo abandonar simbólicamente. ¡Sólo que ahora, según la cibergología (por no hablar de la más reciente *ingeniería genética*), lo que se nos promete es un abandono real de este nuestro cuerpo, sustituyéndolo por células esféricas (¡recuérdese el platonismo y la glorificación esférica del Cristo resucitado en Grünewald!). Moravec, en efecto, radicalizando la postura de Wiener, se alza contra lo que él llama *body-identity-position*, la cual: “asume que una persona venga definida por el material (*stuff*) del que una persona está hecha.” (*Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1988, p. 117). Recuérdese que, a pesar de su desconfianza hacia el cuerpo, San Pablo (seguido del comentario de San Agustín) aceptaba justamente esto: que el *stuff* o “tejido” de que un hombre está hecho determina su destino... y el de quienes adoptan esa imagen prototípica. Y así: *Qualis terrenus, tales et terreni: qualis caelestis, tales et caelestes*. En cambio, Moravec retrocede más acá del cristianismo hasta reproducir la vieja enemiga órfica y gnóstica contra el cuerpo, incluso si éste fuere “glorioso” o “celestial”. Y es que sólo Moravec encarna con una franqueza rayana en la brutalidad la idea del cuerpo como vestido *de usar y tirar*, sin que exista un “vestido” *prototípico* en el que la serie de “cambios de piel” (como las serpientes) pueda detenerse. Con toda la parafernalia con la que este profeta tecnológico se dirige a los nuevos *Hijos de la mente*, su oferta no parece sino repetir la propia de la *sociedad de consumo*, con el carácter obsolecente de sus artículos.

En un gesto que lleva al paroxismo el desapego estoico por el cuerpo y rebasa con creces el dualismo cartesiano, Moravec propone, en efecto, en lugar de la “identificación por el cuerpo”, la noción de *pattern-identity*, según la cual la esencia de una persona no es sino: “el modelo y proceso (*pattern and process*) que se está desarrollando en mi cabeza y en mi cuerpo, y no la maquinaria (*machinery*) que soporte ese proceso. Si el proceso viene preservado, yo estoy preservado. El resto es mero desecho (*jelly*: literalmente, “gelatina”).” Dejemos aparte el desaliño terminológico (primero habla de “mi cabeza y mi cuerpo”, aludiendo directamente a su cuerpo carnal, luego lo identifica *pro domo* con “maquinaria” –y por tanto, sustituible por otra más avanzada-, y al final identifica su cuerpo-maquinaria con *mere jelly*: algo blando y casi fluido, justo lo contrario de la rígida y fiable maquinaria; pero aquí esos vaivenes del lenguaje son más elocuentes –en cuanto *acto fallido*- que las fórmulas matemáticas). Lo importante para Moravec es el proceso de *programas* cada vez más refinados, generados por nuestra mente en coyunda con las máquinas, y que irán exigiendo progresivamente un *soporte* más duradero, flexible y fiable que nuestra pobre carne mortal. Por eso defiende lo que podríamos denominar: *transhumanismo por transbiomorfosis*. Y con efecto: Moravec propone la construcción de aparatos que permitan la “descarga” (*download*) de las redes neuronales del cerebro a la memoria de un ordenador, en una verdadera metempsicosis hiperpitagórica que garantizaría la inmortalidad de la conciencia, separada del cuerpo tradicional, que ahora resulta superfluo, relegado y dispuesto a ser desechado. El *hiperordenador*, a su vez, construiría *a su imagen y semejanza* “cuerpos” de silicio y fibra de vidrio que irían enlazándose paulatinamente unos con otros, como una colonia de pólipos. ¿No sería éste, por fin, el perfecto cumplimiento del lema de los Estados Unidos de América: *E pluribus unum*?

Casi cuarenta años antes, Wiener, en su mencionado libro sobre la *utilización humana del ser humano* (se supone que será una autorreflexiva y muy “humanista” utilización -en plan *souci de soi*-, a menos que con ello se aluda sibilamente, en cambio, al uso que los cibergólogos y los dueños de los grandes *concerns* telemáticos puedan hacer de todos nosotros), y sin llegar a las estrambóticas propuestas de Moravec, escribía unas palabras que han resultado altamente proféticas: “hemos modificado

nuestro entorno -decía- tan radicalmente que ahora tendremos que modificarnos a nosotros mismos si queremos existir en este nuevo ambiente.” (p. 46). Como si dijéramos, más allá de Hobbes: *Homo homini res mutanda*: “El hombre es para el hombre algo modificable, manipulable”, según las propuestas actuales de Peter Sloterdijk (cf. mi *En torno al humanismo*. Tecnos. Madrid 2006²). La idea no es rigurosamente nueva: ya los griegos hablaban con desprecio del *bánausos*, el herrero que adaptaba su cuerpo a las condiciones de la fragua, frente al *demiourgós* o el *poietés*. Y hemos visto cómo los Padres de la Iglesia prometían un cambio de cuerpo (no tanto un desprendimiento de la vieja carne, cuanto un remozamiento y perfeccionamiento, espíritu vivificante mediante) según cambiaba el “ambiente” (terrenal o celestial). Lo que es nuevo ahora es la pretensión de que esa *renovatio* sea *autógena*, *autopoiética* (en vez de ser debida a una gracia divina en premio a nuestra obediencia y sumisión), en caso de que creamos –lo cual no deja de ser discutible, como muestran las críticas obstinadas de Heidegger- que la técnica se halla efectivamente sin más en manos del hombre: como un *instrumentum mutum*. En todo caso, lo que resulta evidente es que, para el común de los mortales, la adecuación a esa técnica con fines de supervivencia o de mejoría de achaques corporales (piénsese, simplemente, en los avances de la medicina) implica una obediencia y sumisión semejantes -si no mayores- a la de los cristianos en el Medioevo: una admiración reverencial dirigida en este caso a las máquinas y a quienes las fabrican, manejan y, supuestamente, controlan.

Desde el punto de vista del *imaginario colectivo* tal como se plasma en las manifestaciones artísticas -que es lo que aquí interesa-, resulta en todo caso bien esclarecedor el hecho incontrovertible de la paulatina incorporación –mimetización- del Cyborg “real” a la *imagen* que los *mass media* brindan de él, a saber: un autómeta cibernético, entendido como *data construct* (exacerbación del ideal *analítico* de la ciencia) y habitante de la *virtual reality*, entendida ésta como un paradigmático “espacio-tiempo” experimental, desde el cual moldear luego, según la profecía de Wiener, *body & environment*, el cuerpo y el ambiente de una realidad cotidiana cada vez más imbuida del espíritu cibernético. Dentro del presumible *salto cualitativo* que con respecto a lo “humano” pueda significar esa interacción (*interface*, la llaman: como

si el aparato tuviera a su vez rostro), el cuerpo viene ahora considerado como un *receptor-transductor de información electrónica digitalizada*.

Ciertamente queda un resto, a saber: eso que aún nos obstinamos en llamar “nuestro cuerpo vivo”: en alemán *Leib*, frente a *Körper*: los cuerpos físicos presentes, “a la mano”. Sólo que ahora ha surgido un tercer cuerpo, *posthumano*: el *cyborg*, que promete englobar a los otros dos dentro de un ambiente absolutamente construido, simulacral. Y la *imagen automatrónica* resultante, sujeta a una manipulación por principio indefinida, está ya repercutiendo retroductivamente en la imagen del cuerpo “vivo”: baste pensar en la proliferación de *SPA-Wellness* (sustituto tecnológico de los antiguos balnearios), de *Gym* y *Body-fitness*, productores, p.e., de los cuerpos “Danone” difundidos luego por televisión e Internet, en un bucle de retroalimentación también el tendencialmente autorreflexivo, en circuito cerrado.

El resultado de esta radical transformación no deja sin embargo de recordar los denuestos y condenaciones del cuerpo y de la carne que hemos visto en griegos, estoicos y cristianos. Es verdad que, todavía desde una perspectiva “bondadosa” y hasta *socrática* (recuérdese el cuadro de David), hay quienes propugnan que las limitaciones de nuestro cuerpo, sus enfermedades y hasta deformidades pueden ser sobrellevadas y hasta ocultadas gracias a la comunicación interactiva por Internet, como si se tratase de una prosecución “tecnorromántica” del deseo ilustrado de disminuir la desigualdad y el prejuicio, alcanzando así vicariamente, *virtualmente*, un soñado estatuto *políticamente correcto* de igualdad, a base de aparcar fuera de la pantalla a nuestro propio cuerpo (al igual que las divinas palabras de Sócrates hacían olvidar a sus oyentes la fealdad de su cuerpo). Así hablaba el *gurú* de la comunicación Howard Rheingold: “como no podemos vernos unos a otros en el ciberespacio, el sexo, la edad, la nacionalidad y la apariencia física no salen a la luz a menos que uno quiera hacer públicas tales características. A la gente cuya minusvalía física (*physical handicaps*) les dificulte formar nuevas amistades encontrarán que las comunidades virtuales les tratan como siempre quisieron ellos ser tratados, esto es como pensadores y transmisores de ideas y seres sentientes, no como vasos carnales (*thinkers and transmitters of ideas and feeling beings, not carnal vessels*) con determinada configuración y forma de andar y de hablar

(o de no andar ni hablar).” (*The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Addison Wesley, Reading, MA. 1993, p. 26). Desde luego, nuestro “simpático” Rheingold (se aconseja echar una ojeada a su vistosa *web page*) no parece haber leído a Nietzsche, cuyo Zaratustra –al contrario del Cristo- se negó en nombre del propio pueblo a curar a indigentes, paralíticos y seres deformes, alegando contra el jorobado que quería verse libre de su carga: “Si al jorobado se le quita su joroba se le quita su espíritu.” (*Also sprach Zarathustra II. Von der Erlösung*. Kritische Studienausgabe. Berlín/Nueva York 1993³; 4, 177). El espíritu *diferenciador* se muestra, también y sobre todo, según Nietzsche, en la expresión de las propias limitaciones. Pero no parece que nuestra época acepte más *fets diferenciels* que los propugnados interesadamente por los políticos para “su” nación. En todo caso, si volvemos a las palabras del Apóstol (en un contexto sin embargo diverso: el de la abstinencia de disfrutes corporales pecaminosos), habrá que recordar que “nuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo” (*I Corintios* 6, 19). Ahora, todo depende de cuál sea el “espíritu” que sopla en nuestra era electrónica. Pues Rheingold olvida que, si bien no es necesario andar ni hablar para *chatear*, sí es necesario escribir (preferiblemente, *of course*, en inglés, con lo que la piadosa –y también rabiosamente *Paulina*- cancelación de la nacionalidad queda en entredicho), y hacerlo de acuerdo a un aprendizaje de sujeción a las exigencias del ordenador y de las reglas de juego del *chat*, con un equipo determinado cuya composición está fuera de nuestro alcance (ni en *soft*- ni en *hardware*) y de acuerdo a *patterns conductuales* que vienen marcados *massmediáticamente* por la publicidad, a su vez obediente a los grandes *concerns*). Por lo demás, no estará de más pararse a pensar en si ese temporal “desembarazarse” de la propia *goroba* no engendrará aún mayor frustración al quitarse la *máscara* y volver al mundo cotidiano, a menos que *neocartesianamente* nos encerremos en una nueva *poêle* y nos dediquemos exclusivamente a *surfear* y *chatear*: una nueva y más poderosa manifestación de *autismo psicótico*, en conexión, eso sí, con la *world wide web*. ¿Es rigurosamente nueva esa propuesta, por otra parte? En absoluto: baste pensar en la doctrina escolástica sobre los ángeles: espíritus *semipuros* (al igual que el animal era *semivocale*), pueden cambiar *ad libitum* e instantáneamente de forma y figura, pero no pueden existir sin adoptar en cada caso una, sea cual sea (por eso, dicho sea de paso, no es un ser sexuado, así que es verdaderamente *bizantina* cualquier discusión sobre el

sexo de los ángeles: cada ángel singular agota su *especie*, de modo que no necesita la multiplicación ni la procreación en cuanto ejemplares diversos de un mismo conjunto: cada uno de ellos *es* su conjunto). También el ciberadicto puede adoptar constantemente cuantas identidades se le ocurran, que el dilema resultante será inescapable: o bien acabará creyéndose un “ángel”, cayendo así en la locura de un paradójico autismo por *dispersión*, o bien tarde o temprano tendrá que “regresar” a su cuerpo de aquende la pantalla.

Tan amarga constatación está seguramente a la base de esos candidatos a *ciberdementes* que acaban odiando a su propio cuerpo con mayor intensidad aún que los ya aludidos San Pedro Damián o Inocencio III: se trata del inquietante fenómeno (virtual, no efectivo como en Moravec) de la *discorporation*: una verdadera enfermedad mental extendida entre *hackers* y *ciberadictos*, los cuales pasan sus días en una suerte de *static observation mode*, escrutando datos en la pantalla, hasta el punto de que, al cabo, su cuerpo les resulta cada vez más irrelevante (y suele ser en efecto irrelevante, alimentados como están por *fast food* y reconocibles como son por su desaliño corporal: piénsese en el grasiento y repugnante obeso que zampa hamburguesas como Pilon y que “encarna” al hiperespecialista en computerización en *Jurassic Park*). En tales obsesos se da un verdadero: “hastío del cuerpo (*body loathing*), una mezcla de desconfianza y de desprecio (*contempt*; recuérdese el título de la obra de Lotario: *De contemptu mundi*, F.D.) hacia esta carne molesta (*cumbersome flesh*) que interfiere como una rémora (*drag coefficient*: “coeficiente de obstáculo”) en los ambientes tecnológicos.” Y ahora, atiéndase a los términos empleados en lo que al punto sigue, en cuanto conversión cibernética de los cuerpos-templo del Espíritu en San Pablo: “el *software* de nuestras mentes [*mutatis mutatis*, el *noûs*, la mente vivificada por el espíritu, F.D.] es rabiosamente dependiente (*maddeningly dependent*) del *hardware* que lo habita (*that houses it*), nuestros cuerpos.” Mark Dery, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century*, Hodder & Stoughton, London 1996, p. 234). ¡Bien se ha cumplido entonces, como se ve, la profecía de Wiener en los años cincuenta! Puesto que nuestra mente obedece a programas informáticos (*software*), también nuestro cuerpo habrá de convertirse en adecuado soporte (*hardware*), no sin recordar que el término inglés designaba originalmente la “quincalla”.

El ideal *hiperpaulino* será hoy, entonces, la colonización del propio cuerpo según las exigencias de la máquina. Tal es el *cyborg*: el resultado de una paulatina introducción en el cuerpo (supuestamente vulnerable, individual, pasivo, irracional y mortal) de los valores de la mente-máquina (no menos supuestamente dominante y controladora, abstractamente universal -algo de lo cual fue pionero el *sujeto trascendental* kantiano-, activa, racional e indefinidamente *programable*). El *cyborg* es así un *androide* híbrido: una combinación de *high-tech* y de carne humana, a fin de paliar los excesos de Wiener y Moravec. Siguiendo justamente (*sans le savoir*) el programa agustiniano de remozamiento de nuestros cuerpos, se trataría entonces de mejorarlos y *blindarlos*, y no de sustituir nuestra carne por otra, metálica y perdurable (entre otras razones, porque, si lo hiciéramos –si lo hicieran-, también el entero entorno físico –eso que llamamos el “mundo”- tendría que sufrir una radical metamorfosis). Lo novedoso de la cibergología es que no se trata en ella de una construcción meramente cultural, y menos natural, sino de una síntesis que da sentido y a la vez fagocita a esos dos tradicionales ámbitos: tendencialmente, habrá que empezar a hablar de *ingeniería tecnogenética*, de la que va surgiendo a la vez el *pattern* electromecánico y el carnal.

Aunque todavía no hayamos llegado en la “realidad” (*sit venia verbo*) a esos extremos, tanto la ciencia-ficción literaria como la cinematografía y los video-juegos están ya acostumbrándonos a esa interacción entre ciberespacio y el mundo de la vida. No sin conflicto, como ponen de relieve filmes catastróficos del estilo de *Matrix*, con la desproporcionada lucha entre la gran Matriz electrónica y *Zion* (término éste de resonancias bíblicas -Sión- donde las haya) o *Terminator* (especialmente en la segunda entrega).

¿Cuál es la imagen dominante del *cyborg* en las mentadas trilogías? En primer lugar, llama la atención la exacerbación del ideal de *seca, cristalina y metálica pureza* al que ya hemos hecho alusión (en estrecha correspondencia con la conversión *esférica* de los *corpora gloriosa* en una *Nueva Jerusalén* absolutamente transparente, hecha de jade y diamante, según se nos promete en el *Apocalipsis*). Un ideal, en este respecto, no

exento de *machismo*, como refuerzo del rol dominante del individuo *wasp* (“blanco, anglosajón y protestante”), con la función de hacer de mecanismo de compensación ante una cultura permeada (según el sentir común americano) de matriarcalidad y de poder homosexual. Ejemplo palmario de ello es la elección de Arnold Schwarzenegger como *cyborg* al principio puramente animatrónico, y luego paulatinamente *contagiado* de los valores *light* de un *New Humanism, politically correct*.

A pesar del aspecto intencionadamente terrorífico de este esqueleto *neomedieval*, es evidente que lo que en él viene resaltado es precisamente la fascinación que el hombre de la calle siente ante una maquinaria absolutamente precisa que combina el poder casi omnímodo de matar (al fin, se trata de un *exterminador*) con su obediencia incondicionada al Señor facultado para darle órdenes (sólo que, aquí, ese Señor es un “niño”: un nuevo y belicoso “Niño Jesús”, salvador y redentor de la humanidad futura). Por lo demás, no creo necesario insistir demasiado en las raíces cristianas de este mito de nuestro tiempo, cambiando -eso sí- la capacidad de matar por la de morir como un *mártir*, aunque es obvio que también nuestro *Terminator* puede y debe serlo al final (recuérdese la *serena inmersión* en el horno de fundición con que concluye la segunda entrega): un sacrificio esencial para acabar con el *software* maligno (¡recuérdese: *Qualis terrenus, tales et terreni!*). Sólo que, aquí, la crucifixión queda muy románticamente sustituida por la *fusión panteísta* con un mar de fuego purificador (al respecto, baste pensar en Machado: “Morir... ¿Caer como gota / de agua en el mar inmenso?”: *Proverbios y cantares XLV*).

El lado “humano” de esta imagen *benévola* de *cyborg* estriba en la capacidad de registro, almacenamiento y realización en *tiempo real* de valores “propriadamente humanos” (según la *american way of life*, naturalmente), aun cuando Terminator no los comprenda (¡él es el nuevo *servus*: el *instrumentum vocale!*), hasta el extremo de obedecer al niño John Connor -su Amo- modificando sobre la marcha su propia programación, aunque nunca sepa por completo por qué no ha de matar a seres humanos. Como se ve, lo propriadamente humano aparece aquí como un “don” en última instancia intransferible a las máquinas.

Con mayor claridad aparece este martirio *postcristiano* en el *Princeps* de los *cyborgs* cinematográficos: *RoboCop*. Como es sabido, Murphy, el eficiente policía de Detroit, cumplidor de una ley que no depende ya del Estado ni del Municipio, sino de una entidad privada: la *Omni Consumer Products*, ha de sufrir la muerte –según antes señalamos- para alcanzar la “gloriosa” transfiguración en policía metálico. Mas aquí también se pone de relieve la irrupción gnóstica (piénsese en Marción): el chapucero *theós deúteros* de los gnósticos es encarnado aquí por *Old Man*, el hacedor del programa de RoboCop con directrices no-humanas, robóticas, tales como: “Evita hacer juicios prematuros de valor” o “Evita conflictos interpersonales” (por cierto, *Old Man* – haciendo honor a su epíteto- es un un anciano: una debilidad *compensatoria* para nosotros, hombres, de su muy superior inteligencia –un tema recurrente desde el romanticismo decimonónico y su cruzada antitécnica, y que llega a la caricatura en *Blade Runner-*). Además de esas órdenes (una derivación banal del inolvidable *I, robot*, de Isaac Asimov), implanta también en el *cyborg* la inviolabilidad de los miembros de OCP, con lo que el “resto humano” de Murphy (latente en su lacerada memoria) se ve imposibilitado de arrestar al malvado Jones (la banalidad del nombre paara designar al Presidente de OCP es desde luego buscada). Por ello, cuando Murphy-RoboCop se entera de que una descarga eléctrica puede limpiar su cerebro de las directrices programadas, prefiere electrocutarse antes que venir degradado para siempre como una mera “máquina”.

Así, la imagen del *cyborg* oscila entre dos posiciones antitéticas: de un lado, la *distopía*, que muestra un casi irresistible futuro hiperalienado, en el que los nuevos Amos son las máquinas, de modo que, una vez más, se cumple la idea paulina del hombre como *doulós*, siervo; del otro, la *utopía*: la esperanza, tan cristiana, de supervivencia espiritual mediante la abnegación y la redención (algo muy claro en el sacrificio de Neo en *Matrix 3*). Estos films siguen así dando testimonio (el término griego correspondiente es *martyrion*) de que el *ghost* sigue, a pesar de todo, estando dentro de la *machine*, y pilotándola (tal es el *kybernétes*).

Por lo demás, y de un modo harto significativo, lo que sigue permaneciendo en ambas posiciones, en última instancia y tras tantas protestas “espirituales” es justamente

la idea de que sólo el cuerpo, en cuanto campo de batalla, garantiza la identidad del “yo”. Repárese al efecto en que sólo los *cyborgs* dotados de un “Yo” por la narración (o por el guión) tienen sueños o *flashbacks*. Así, las ensoñaciones poéticas del androide Roy Batty (Rutger Hauer) en *Blade Runner* continúan las románticas nostalgias de monstruos (como el del Dr. Frankenstein) o de ángeles (como en *El cielo sobre Berlín*, de Wim Wenders) que ansían convertirse en hombres sometidos al cambio, el envejecimiento y, al cabo, la muerte, pero precisamente por ello capaces de amor (ésta es una antiquísima senda que se pierde en el *Cantar de Gilgamesh* o en la *Odisea* y alcanza su *climax* en *Tannhäuser en la Venusberg*). Las melancólicas últimas palabras de Batty antes de paralizarse (de “morir”), no sin salvar al *Runner* humano que le he dado caza, muestran palmariamente esta oscilación entre el orgullo literalmente *sobre-* o *posthumano* de quien puede asistir incólume a prodigios cósmicos que ningún cuerpo carnal podría resistir, y a la vez de quien envidia la sin embargo mísera condición humana, porque sabe que ya no le es posible amar (la *replicante* ha muerto) y que sus experiencias no podrán enriquecer a otras generaciones: “He visto cosas... que tú no creerías... como atacar a naves en llamas al otro lado de Orión ... He contemplado rayos C centelleando en la oscuridad, cerca de la Puerta de Tanhauser (¿es casual esta referencia?, F.D.). Todos estos momentos se perderán en el tiempo, como lágrimas en la lluvia (*like tears in rain*).”

¿Será necesario acaso recordar aquí las profundas palabras de Hegel sobre el *dolor anímico*? Roy Batty está aprendiendo a ser hombre: *por eso debe morir*. Pues el dolor y el sufrimiento son indicadores del carácter humano (recuérdese, p.e., cuando RoboCop logra recordar a su mujer y a su hijo: o mejor, a los de Murphy). Y la falta del mismo es señal de la entrada en el reino de la máquina, como cuando Kyle Reese (el padre *sans le savoir* de John Connor), envidiando ahora, *a sensu contrario*, el carácter impávido de los *Terminators*, le dice a Sarah: “El dolor puede ser controlado; basta con que desconectes (*pain can be controlled. You just disconnect*).” Y es que un *cyborg* puede llegar a a lo sumo a tener conocimiento racional de los motivos que provocan el sufrimiento, pero nunca sufrir directamente, como le dice T101 a John Connor en uno de los momentos más hermosamente sentidos de *Terminator 2*: “ahora sé por qué lloras,

pero eso es algo que yo nunca podré hacer” (*I know now why you cry, but it is something that i can never do*).

Por el contrario, siempre puede el *cyborg* infligir dolor a los hombres ejerciendo sobre ellos la violencia física (para eso han sido creados, por lo demás). ¿Por qué? Ya insinuamos hace tiempo, al hablar de Varrón y de Hegel: el dolor físico desafía al lenguaje articulado, haciendo retornar al atacado a la condición *semivocale* del animal y suscitando inmediatamente en el espectador un sentimiento de *pietas* ante la posibilidad de que a través del dolor se manifieste la muerte, siempre posible: cuerpo lacerado, cuerpo llagado, *cuerpo presente*: ya no manipulable, ni universalizable, ni legible. *Salvo como imagen*. La imagen multiplica el cuerpo sufriente, le devuelve la dignidad humana y lo hace así universalmente compartible.

¿Es posible evitar esa *exposición* de la nuda vida justamente en el trance de la muerte? ¿Es posible retener ese espontáneo movimiento de *pietas*, torciéndolo *pro domo*, domesticándolo políticamente? Sí, es posible justamente si el cuerpo desnudo queda *revestido* (un vestido *simbólico, metafórico* que impide la contemplación del vestido del alma) de acuerdo con el doble, antitético atributo del poder: bien con la ocultación del cuerpo podrido y sufriente, “hecho un cristo”, bajo la armadura negra y brillante del *crustáceo* (inversión del endoesqueleto de *Terminator* en el exoesqueleto de Darth Vader), o bien con la ocultación, no menos total, del cuerpo bajo el hábito monacal de los Caballeros Jedi, como en el caso de Obi Wan Kenobi, en la saga *Star Wars*.

Ahora bien, que, en definitiva, sea la parda y franciscana estameña la que otorga el auténtico poder procedente de la Fuerza es algo que resulta palmariamente claro por el hecho de que también el Emperador viste el hábito, como si de un Gran Inquisidor intergaláctico se tratara. ¿Por qué? La razón parece obvia, y se deriva igualmente del cristianismo *sacrificial*: el blindaje atemorizador de Lord Vader intenta ocultar la debilidad de la carne mediante un nuevo cuerpo computerizado, según se aprecia en el multicolor teclado que luce en su pecho, y como se pone de relieve en la imperativa voz artificial, incapaz sin embargo de impedir que se oiga el trasfondo del fatigoso quejido

de una garganta rota, animal por incapaz de articulación). Por el contrario, bajo la parda vestimenta *brilla por su ausencia* una carne a punto de desvanecerse, de *espiritualizarse*, como en la “muerte” sin resto, puramente inmaterial, de Obi Wan Kenobi, que, una vez más, como *mártir de la buena causa*, se deja matar voluntariamente (a fin de poder ser realmente lo que él esencialmente ya era: puro *espectro* aconsejador) en la entrega IV de la saga.

He aquí, pues, la paradoja suprema, a saber: la *vuelta* bajo los novísimos ropajes tecnológicos de aquello que el *cristianismo*, al pretender ocultar, *ponía de relieve*, a saber: cuanto más se intenta hacer desaparecer al cuerpo humano, tanto más se sirve el discurso cibergológico de un lenguaje y una imaginaria visual estrechamente asociados con el cuerpo y con las funciones corporales, para representar -en *pírrica* victoria- su visión de una perfección posthumana.

Vuelven así, como auténticos *revenants*, el dolor y el sentimiento del paso del tiempo, la melancolía de la memoria y el contacto a flor de piel con la *tierra* que late tras tanta quincalla brillante. Y lo hacen vehiculados justamente por mensajes que deberían acabar de una vez para siempre con ese terror en el que se revela (cf. el sentido griego del término *apokálypsis*: “revelación”) posiblemente la raíz más honda de la condición humana. En efecto, es innegable que la respuesta que los *cyborgs-films* dan en última instancia al miedo sentido ante la cibernética por su capacidad, entre otras cosas, de borrar los límites de género, y más: de difuminar la distinción entre animal y hombre (el *cyborg* parece más bien un cruce entre animal y máquina) constituye desde luego una reacción paranoica, debida a la amenaza del control de la raza humana por fuerzas que están más allá del poder del individuo (otra cosa es si tales films, a sabiendas o no, están reflejando más o menos oscuramente una situación de opresión ubicuamente presente en nuestras sociedades presuntamente “democráticas”). Así, la narración fílmica actúa como un *pharmakón* mítico para restaurar el dualismo “alma/cuerpo” y la jerarquía “varón/mujer”, mostrando primero el carácter generalizado de posiciones (según la vieja guardia) materialistas y cínicas, para hacer ver luego en su inviabilidad final la necesidad de una toma de posición moral. Pero, a su vez, a través de este “adoctrinamiento” se expone inexorablemente la centralidad del cuerpo humano y de su

carácter sexuado como constitutivo del “yo”. De manera que, aquí, lo “mostrado” pero “no dicho” contradice de facto lo explícitamente dicho, esto es: el mensaje “machista” (y en ocasiones incluso protofascista) tranquilizador de las masas.

Por otra parte, es innegable que –entre otras cosas, por influencia sobre la *american way of life* del espiritualismo y el quietismo orientales, en detrimento de los viejos mitos de raigambre europea- las últimas tendencias que se observan en films de fantaciencia o video-juegos se inclinan más, como ya apuntamos en el caso de *Star Wars*, a un ascetismo neomedieval que estiliza los cuerpos y los convierte en andróginos. A este respecto, el caso de Trinity, de *Matrix*, es evidente, sobre todo si lo comparamos con la musculosa y aguerrida Sarah Connor de *Terminator 2*.

El nuevo *trend* conduce pues a una exacerbada pseudo-espiritualización (ser espiritual consistiría, al límite, en no tener peso o incluso en tener un peso *negativo*, como el *flogisto* que parece propulsar las acrobacias antigravitatorias de Trinity), pero sin desgarramiento ni laceración de la carne, sino por interna *consunción*, como si una nueva oleada de *tecnorromanticismo* inundara las pantallas: Trinity es una versión *belicosa* de la doncella aquejada de tuberculosis, y remite a su vez al extendido fenómeno de la *carne* (más que del *pensiero*) *debole*, seguido miméticamente por legión de muchachas *anoréxicas* para quienes la ingesta (y no sólo de carne o de sangre) resulta algo repugnante.

De este modo, la entrada en este milenio presenta una marcada inclinación de la balanza hacia la paulatina subordinación del hiperracionalismo tecnocrático de la cibernética “clásica” en favor de una visión neorromántica postmoderna y algo *light* de la inteligencia computacional (no se olvide que Sarah Connor es -quisiera ser- también una buena madre, extasiada al ver tras una tela metálica juegos de niños en los que su John nunca podrá participar). Naturalmente, subordinación no significa desaparición. Seguirá existiendo la alta tecnología para la reproducción, manipulación y transmisión de *patterns*, con el computer como medio para crear materiales (*stuff*) y soportes físicos (*hardware*) con nuevas formas, incluso monstruosas (recuérdese la máquina anti-RoboCop ED 209), mientras, a la vez, seguirá exaltándose ideológicamente al *uomo*

qualunque (¿quién más delgado y encleque que Neo?) capaz de evitar en última instancia la absorción del género humano en un universo digitalizado, como en *Matrix*: una máquina que no puede otra cosa que robar energía bioeléctrica de los cuerpos humanos para crear programas-clones a imagen y semejanza de un hombre multiplicado al infinito, como Mr. Smith (última ironía, invertida, del sueño johánico y paulino de la *restitutio in Unum*: aquí, bien podría decirse que, en el paroxismo de la sociedad electrónica de masas, *nadie es más que nadie porque todos somos Uno*: uno cualquiera; justamente, un tal Mr. Smith).

Sea como fuere, las imágenes sociales distópico-utópicas generadas por la espectacularización de las tecnologías del ciberespacio muestran inexorablemente, crudamente el carácter irreductible del cuerpo humano, ligado al dolor, el sufrimiento y la mortalidad, de modo que, más allá de lo edulcorado del mensaje, son precisamente la *solidaridad* entre extraños y la *condolencia* ante lo insoportable (¡no la compasión, que implica una relación jerárquica, vertical), como en las reacciones de participación del dolor ante el Crucificado, los rasgos que una y otra vez vienen presentados (la mayoría de las veces, según hemos visto, *in absentia*) como típica y exclusivamente humanos (uno de los casos paradigmáticos podría ser el de *Blade Runner*, con ese astroso descendiente de Philip Marlowe capaz de amar a una androide aceptando su programada duración fugaz: cinco años de vida; otro guiño romántico evidente: el del joven enamorado de una tuberculosa, como en *La Traviata* o *La Bohème*). Y esos rasgos están anclados al cuerpo, y se manifiestan en él y por él. Bien podrán las lágrimas de Roy Batty (¿puede llorar un androide?) disolverse en la lluvia, que las palabras mismas, escritas y transmitidas electrónicamente *urbi et orbe*, prevalecerán largamente contra toda destrucción (pínchese la página *web* correspondiente para comprobarlo).

Así que, paradójicamente, la conciencia de la propia muerte y sobre todo la condolencia ante la muerte ajena, precisamente por ser ajena, dejan ver *de otro modo*, a pesar de toda la parafernalia tecnológica, el *Sein zum Tode*, el “estar-a-la-muerte” heideggeriano. De modo que, en el universo cibergológico, precisamente allí donde crece el peligro, bien puede brotar lo salvífico, en un sentido bien distinto al *Unum* de San Juan, a saber: como conciencia de la propia nihilidad y, en definitiva, de la

inalienable corporalidad del hombre en cuanto *ser-en-el-mundo*. Una vez apuntó Martin Heidegger a todo esto de un modo difícilmente superable: “El hombre -dijo- ni tiene un cuerpo ni es un cuerpo (*Körper*, en ambos casos; F.D.), sino que él vive su cuerpo vivo (*lebt seinen Leib*; adviértase que se trata de un complemento directo: no vive *en* su cuerpo, sino que vive, siente y experimenta *su propio* cuerpo, F.D.). Y así es como se compromete en lo abierto del espacio y, al comprometerse de este modo, se atiene-y-mora (*aufhält*) ya de antemano en relación con los otros hombres y con las cosas.” (*Bemerkungen zu Kunst - Plastik - Raum / Die Kunst und der Raum*. Ed. trilingüe. Universidad Pública de Navarra. Pamplona 2003, p. 13).

Por consiguiente, y vamos concluyendo, ni el cuerpo construido como robot o autómatas, ni el programado como *cyborg* invencible, ni el anoréxicamente sutilizado son capaces de morar *como* hombres y *con* los demás hombres, ni pueden atenerse a ellos y a las cosas: ello sólo lo puede el cuerpo *comprometido*, esto es el cuerpo del *umbral*, el vano que deja ser hombres y cosas. Ni siquiera el cuerpo que *se* vive (tal la última tentación del platonismo y el cartesianismo), sino el cuerpo-*Leib* que me hace vivir... en lo abierto. O más bien: él es lo abierto del espacio, el dar tiempo (por ahora, estando a la muerte) al tiempo de las cosas.

Hay algo tercamente indisoluble, más allá de las lágrimas en la lluvia.