

# HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO



ISSN 1510-5024 (En papel)  
ISSN 2301-1629 (En línea)

Montevideo,

Nº 10 - Diciembre 2021



# HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

ISSN: 1510-5024 (en papel)  
ISSN: 2301-1629 (en línea)  
Montevideo, N°10 – Diciembre 2021



# HUMANIDADES

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

---

Desde su primer número aparecido en junio del año 2001, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* es una publicación científica e interdisciplinaria de Filosofía, Historia y Literatura que, a partir de su segunda época iniciada en 2017, se edita en forma semestral en junio y diciembre de cada año. Los textos remitidos a sus dos secciones principales -Estudios y Artículos- se vinculan a esas áreas del conocimiento; se estimula, asimismo, la publicación de contenidos que hagan evidentes las relaciones entre las disciplinas mencionadas y su enlazamiento con otras áreas humanísticas y sociales como: Arte, Educación y Lingüística.

La sección *Estudios* presenta un tema monográfico aprobado por el Consejo Editorial: este puede llegar a través de la iniciativa de un investigador, responder a una convocatoria abierta o atender a una propuesta de las unidades académicas de la universidad. La sección *Artículos*, por su parte, puede acompañar la convocatoria

de la sección Estudios o ser independiente a ésta. A la sección *Reseñas* se confía la valoración crítica de alguna de las novedades bibliográficas que llegan a conocimiento de la revista. Los números de la publicación pueden incluir una *Entrevista*. Los textos publicados en *Humanidades* son siempre originales e inéditos.

La revista recibe colaboraciones científicas de especialistas de centros nacionales y extranjeros y acepta textos en español, inglés, francés y portugués.

*Humanidades* es una revista académica destinada a un público especializado y su objetivo es constituirse en un foro abierto donde las disciplinas dialoguen entre sí y aporten nuevos conocimientos. A los integrantes de la revista y a sus colaboradores los impulsa la convicción de que “Humanidad es lo que da razón de ser y justificación a toda utilidad”.

---

Las ilustraciones del No. 10 de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* se publican en homenaje a la pintora Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960).

La imagen de la cubierta se titula “Figura de modelo negra”, s/f, el material es acuarela, tiene 40x30 cm. y se encuentra en el Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

---

## Política de acceso abierto

La revista *Humanidades* proporciona acceso inmediato y gratuito a todos los contenidos de esta edición electrónica, bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional. Los artículos se pueden compartir y adaptar siempre y cuando:

- 1) Se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL del artículo).
- 2) Se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.
- 3) No se usen para fines comerciales.

## Indexada en:

Biblioteca Nacional del Uruguay, Dialnet, DOAJ, EBSCO-Academic Search Ultimate, ERIH PLUS, Latindex y Scielo. Miembro fundador de AURA: Asociación Uruguaya de Revistas Académicas. Forma parte de: LATINOAMERICANA. Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales.

## Redacción y suscripciones

Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo.

Dr. Prudencio de Pena 2544 (11600)  
Montevideo, URUGUAY  
Tel.: (598) 2707-4461

## Contacto de la revista

E-mail: [revistahumanidades@um.edu.uy](mailto:revistahumanidades@um.edu.uy)  
Canje: [biblioteca@um.edu.uy](mailto:biblioteca@um.edu.uy)

## Página web de la revista

<http://revistas.um.edu.uy/index.php/revistahumanidades>

*La revista no asume necesariamente las opiniones expresadas en los trabajos publicados.*

## Plazo de recepción de originales

Para el número de junio, hasta el 1 de noviembre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

## Aviso de derechos de autor

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional, que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

## Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

Diseño: Ser Gráficos  
Impresión: Ser Gráficos  
Depósito legal: 374.534  
Comisión del papel  
Edición amparada al decreto 218/96

Permiso MEC N° 01703.  
ISSN: 1510-5024 (en papel)  
ISSN: 2301-1629 (en línea)  
N°10 – Diciembre 2021

## CONSEJO EDITORIAL

Fernando AGUERRE (Director)

Francisco O'REILLY, Ramiro PODETTI, Mariana MORAES

## SECRETARIO DE REDACCIÓN

Sebastián HERNÁNDEZ

## EDITORES ASOCIADOS

Mariano ASLA / Alfredo MARCOS MARTÍNEZ

## CONSEJO CONSULTOR

Rafael ALVIRA

Universidad de Navarra, España

Pedro Luis BARCIA

Academia Nacional de Letras, Argentina

Jordi CANAL

École des Hautes Études en Sciences Sociales,  
Centre de Recherches Historiques, Francia

Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA

University of Texas at Austin, EE. UU.

Christián C. CARMAN

Universidad Nacional de Quilmes /  
CONICET, Argentina

Daniel CORBO

Universidad de Montevideo

Bárbara DÍAZ KAYEL

Universidad de los Andes, Chile

Mariano FAZIO

Pontificia Università della Santa Croce, Italia

Felipe FERNÁNDEZ-ARMESTO

Notre Dame University, Estados Unidos

Juan Francisco FRANCK

Universidad Austral, Argentina

Miguel Ángel GARRIDO GALLARDO

Instituto de Lengua Española del CSIC, España

Nilda GUGLIELMI

Academia Nacional de la Historia, Argentina

Carlos MELCHES

Hochschule Magdeburg-Stendal, Alemania

William REY

Universidad de la República / Universidad de  
Montevideo

Rogelio ROVIRA MADRID

Universidad Complutense de Madrid, España

Josep Ignasi SARANYANA

Pontificio Comité de Ciencias Históricas,  
Ciudad del Vaticano

Arno WEHLING

Universidade Federal do Rio de Janeiro /  
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Brasil

Ruth FINE

Universidad Hebrea de Jerusalem, Israel



# SUMARIO

Proemio	
• <b>Filosofía de la Tecnología: una reflexión cada vez más necesaria</b>	9
Mariano ASLA / Alfredo MARCOS	
Estudios: Cultura, Tecnología y Naturaleza Humana	17
• <b>Persona y naturaleza humana en la sociedad tecnológica. Un análisis desde un punto de vista existencial</b>	19
Francisco RODRÍGUEZ VALLS	
• <b>Tecnología, desarraigo, y prácticas focales: José Ortega y Gasset y Albert Borgmann frente a la alienación tecnológica del mundo</b>	39
Alexander CASTLETON	
• <b>Hacia la búsqueda de la identidad y la conquista de la consciencia en el género de la ciencia ficción: humanidad versus tecnología en <i>Frankenstein</i> (1818) y <i>Westworld</i> (2016)</b>	69
Raquel FUENTES MARTÍNEZ	
• <b>Tecnificar la muerte. Los riesgos de deshumanizar los cuidados al final de la vida</b>	103
Emilio GARCÍA SÁNCHEZ Laura GARCÍA GARCÉS	
Artículos	143
• <b>Una visión naturalista de la ontología de las entidades técnicas</b>	145
Ana CUEVAS BADALLO	
• <b>Arte, estética y robots: para una filosofía de la interacción</b>	173
Adrián PRADIER	
• <b>Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama?</b>	201
Leandro GAITÁN	
• <b>Francisco Romero: una gnoseología personalista para las discusiones políticas del siglo XX</b>	221
Lucas DOMÍNGUEZ RUBIO	
Homenaje al Dr. José Sanmartín Esplugues	253
• <b>¿Existe la filosofía de la técnica? Sobre ciencia, técnica, utopía y distopía</b>	255
Reseña	275
• <b>La infancia del torno. Orfandad, adopciones y algunas prácticas olvidadas en el Montevideo del siglo XIX</b>	277
María Laura OSTA VÁZQUEZ [Luana Lourdes SOSA CHIRIBAO Juan Maximiliano SANTOS PEREIRA]	
Entrevista	281
• <b>«Salvar las huellas de Leopoldo Marechal»: entrevista a María de los Ángeles Marechal y recuperación de la «Nota preliminar» a <i>Camino de perfección - Libro de las fundaciones</i>, de Santa Teresa de Ávila</b>	283
[Mónica MONTES BETANCOURT]	





*Paisaje*, Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960), 1949, xilografía, 22x30 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

Filosofía de la Tecnología:  
una reflexión cada vez más necesaria

Philosophy of Technology:  
an increasingly necessary reflection

Filosofia da Tecnologia:  
uma reflexão cada vez mais necessária

Una filosofía de la tecnología razonable requiere una reflexión intencionada, profunda y detenida, toda vez que lo más propio de las técnicas exitosas ha sido, precisamente, su naturalización, una incorporación en la cotidianeidad que las torna casi parte del paisaje humano... como si siempre hubieran estado ahí y no pudieran no estar. En un sentido amplio, el vestido que cubre nuestra desnudez y el lenguaje que vehiculiza y potencia nuestro pensamiento son claros ejemplos de realidades producidas por nuestra propia actividad pero que hemos naturalizado profundamente. De un modo más contemporáneo, el acceso a la internet se ha transformado casi en una necesidad vital y configura profundamente la mayoría de nuestras actividades. Pero como contrapartida de esta presencia habitual, este tipo de realidades puede ocultarse en su obvedad, y su función y sentido más profundo pueden así pasar desapercibidos.

Opera de esta forma una poderosa tendencia a la naturalización de lo artificial y, parejamente, a la artificialización de lo natural, dando como resultado una vida en la que los límites entre lo dado y lo adquirido, entre lo que somos y lo que podemos hacer, deben ser inteligentemente negociados. En

este contexto y habida cuenta de que la tecnología ha alcanzado niveles de penetración y posibilidades de acción inéditas, se impone la necesidad de una reflexión explícita que devuelva a la técnica y a la tecnología su carácter de objetos de estudio, y de cuestiones obligadas para el análisis crítico y la ponderación moral. De este modo, es posible tomar distancia y ganar perspectiva para valorar las producciones humanas en su verdadera dimensión, pero también para escrutar sus dinanismos y tendencias propios, y recuperar con esto el sentido del señorío sobre nuestra propia creación. El presente volumen, compuesto por humanistas de distintas especialidades y latitudes, pretende ser una modesta contribución en esta tarea.

En cuanto a los aspectos formales, el volumen monográfico se divide en las secciones habituales de la serie (Artículos y Estudios) a las que se ha agregado una sección intermedia en homenaje al filósofo español José Sanmartín Esplugues, que es uno de los referentes clásicos de la filosofía de la técnica en el contexto hispanoparlante. Esta sección consta de un escrito póstumo, publicado originalmente en alemán en la revista *Mechane*,<sup>1</sup> que puede ser considerado como su testamento intelectual,

1 José Sanmartín, "Gibt es eine Philosophie der Technik? Studien zur Wissenschaft, Technologie, Utopie und Dystopie", *Mechane* 0 (2020): 67-82, <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/326>

y que fue traducido, revisado y ampliado por el propio autor, pocas semanas antes de su fallecimiento, para esta publicación.

Si bien el manuscrito del Dr. Esplugues no abre el número, por su carácter general e introductorio, merece ser considerado en primer lugar. Se trata de una exposición acerca del origen y naturaleza de la filosofía de la tecnología, entendida como una reflexión honesta, sistemática y radical acerca de la técnica, igualmente alejada del optimismo acrítico y pueril de algunos autodenominados progresistas, y de la insensata (e impracticable) tecnofobia. De igual modo, aborda el nacimiento de la tecnología y su vinculación esencial con ese producto sin precedentes que es la ciencia moderna. El autor deja en claro que la ciencia, por lo menos en el pensamiento de Bacon, nació investida de un espíritu mesiánico y con una fuerte tendencia a reclamar autonomía a la hora de fijar sus propios fines. Estos vicios de origen suponen una tentación permanente y se manifiestan contemporáneamente en múltiples riesgos. Mencionaremos solo tres de los que el autor presenta: (i) Entender la tecnología no en continuidad y armonía con la naturaleza, sino contra ella a fin de erradicar la fuente de todas nuestras vulnerabilidades. (ii) Someter todas las realidades

humanas a los valores tecnológicos de la producción y la eficiencia, lo cual supone un empobrecimiento axiológico. Y (iii) no advertir que los adelantos de la tecno-ciencia tienen un carácter esencialmente ambiguo, con sus beneficios, costos y riesgos.

En línea con las reflexiones anteriores, Francisco Rodríguez Valls ofrece, en el capítulo I de la sección Estudios, una interesante meditación que tiene como ejes la noción de naturaleza humana, como una realidad maleable y versátil pero no carente de sentido, y la noción de persona como un ser finito, corpóreo y sexuado, que es además un fin en sí mismo. Señala, de igual modo, algunos de los riesgos que nuestra sociedad enfrenta cuando estas convicciones metafísicas son puestas en tela de juicio, como por ejemplo el de subordinar los fines existenciales a los fines de la producción y del bienestar.

Ya en el segundo capítulo, Alexander Castleton Flores desarrolla una comparación, llena de implicancias, entre el pensamiento de José Ortega y Gasset y el del filósofo germano-americano, Albert Borgmann. El punto de contacto estaría dado por lo que Borgmann denomina “prácticas focales”, es decir, actos en los que el ser humano se desprende de la lógica utilitarista propia de la tecnología, y hace lugar a lo celebratorio, a la comunión

interpersonal o a la inmersión en la naturaleza. Prácticas tan diversas como el culto religioso, la sobremesa, la jardinería, el senderismo o la pesca con mosca, serían algunos ejemplos de esos actos que exigen esfuerzo y paciencia, que toleran cierta incertidumbre y riesgo, pero que, a pesar de (o quizás por eso), hacen que la vida valga la pena. Ortega, de un modo análogo, atribuye al deporte y a la caza en particular, la función de volver a transformar en fines lo que la civilización ha tornado en medios, devolviendo al hombre ámbitos de libertad frente a las exigencias pragmáticas del mundo que él mismo ha creado.

Raquel Fuentes, en el tercer capítulo, presenta un concienzudo análisis literario que confronta la obra clásica *Frankenstein o el Moderno Prometeo* (1818) de Mary Shelley, con la serie *Westworld* (2016-2020) de HBO, basada en la novela homónima de Michael Crichton. En ambas ficciones, la autora rastrea y expone un núcleo fundamental constituido por el dilema clásico de armonizar el entusiasmo creador humano con una ética que esté a su altura. Así, alrededor de la posibilidad extrema de crear seres inteligentes, se presiente la arrogante desmesura (hibris) de la empresa, y afloran las inquietudes humanas fundamentales relativas a la vida, a la muerte, a los vínculos y a la soledad. Como telón

de fondo, la literatura remite así a la pregunta latente de si nos es lícito jugar a ser dioses cuando aún no sabemos ser hombres.

Finalmente, cierra esta sección la contribución de Emilio José García y Laura García Garcés sobre la tecnificación de la muerte. Los autores señalan la necesidad de profundizar la humanización del proceso del final de la vida, aceptando todos los valiosos aportes de la técnica médica, pero reconociendo que las necesidades humanas en esos momentos decisivos exceden lo que ésta puede brindar. Si los actos humanos relevantes son en sí mismos declaraciones de propósitos, los cuidados paliativos se muestran entonces como la salida más humana, una postura que asume la vulnerabilidad y el dolor como partes integrantes de nuestra naturaleza, pero que al mismo tiempo intenta mitigarlos en la medida de lo posible, y ofrecer al sufriente confort y compañía.

La sección artículos incorpora los últimos tres escritos sobre cuestiones específicas en las que la tecnología plantea interesantes desafíos a la especulación filosófica.

En el primero, Ana Cuevas propone una ontología de las entidades artificiales en clave naturalista. Esta perspectiva, que resalta la continuidad del ser y

el obrar humanos respecto de la naturaleza, resulta un valioso contrapunto frente a las miradas de los otros autores del volumen que, con matices, se inclinan, más bien, a poner el foco en el «exceso» o trascendencia de lo humano. Esta interesante aproximación, cercana de algún modo a la tradición analítica y al modelo explicativo de las ciencias naturales, incorpora las teorías de «construcción de nicho» y de «organismos como ingenieros de ecosistemas» a partir de las cuales se puede entender a los artefactos humanos como un subconjunto dentro del campo más amplio de instrumentos materiales por medio de los cuales distintos tipos de organismos mediatizan su relación con el nicho vital.

El segundo escrito, de Adrián Pradier, nos introduce de lleno en el ámbito de la estética contemporánea, y analiza algunas obras de arte en las que robots, diseñados *ad hoc*, interactúan con los seres humanos, reaccionando, por ejemplo, ante sus movimientos. El valor estético de estas obras estaría dado tanto por la sofisticación técnica de los dispositivos como por la naturaleza e intensidad de las reacciones humanas que suscitan. Pero ¿puede hablarse realmente de interacción? El autor, siguiendo el modelo de Aaron Smuts, argumenta que una interacción en sentido fuerte implica

un modo «conversacional», que se sitúa en un territorio intermedio entre el control y la aleatoriedad, lo que es propio de la comunicación interpersonal, y que los robots no pueden realizar. Las reacciones humanas, por otro lado, de sorpresa y hasta de empatía, tendrían más que ver con una proyección y un deseo antropomórficos que subyacen inconscientemente en muchas de las relaciones que establecemos con el mundo. Es la interpretación humana la que determinaría, en última instancia, la ontología de los entes artificiales.

Por último, para cerrar el número monográfico, Leandro Gaitán introduce la crítica que Francis Fukuyama opuso al programa transhumanista, y desarrolla su defensa frente a las objeciones con las que Nick Bostrom y Luc Ferry pretendieron, infructuosamente, desestimarla. En esencia, Gaitán sitúa la argumentación de Fukuyama en el plano ontológico, y coincide con él en que cualquier alteración sustantiva de la biología humana a través de la tecnología, dejaría a los hombres sin ese núcleo común (Fukuyama lo llama factor X) que constituye la base de nuestra identidad específica y sobre el que se fundamenta la igualdad de derechos. Gaitán reivindica una noción fuerte, pre-moderna, de naturaleza humana como único recurso teórico posible

para la atribución igualitaria de derechos. De igual modo, advierte finalmente que la creación de seres biológicamente mejorados (los posthumanos) supondría, como

podemos colegir de la experiencia histórica, un grave peligro para la convivencia pacífica de nuestra especie.

Mariano Asla

Universidad Austral, Argentina.

masla@austral.edu.ar

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5598-157X>

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid, España.

amarcos@fyl.uva.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2101-5781>

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Asla, Mariano y Alfredo Marcos. "Filosofía de la Tecnología: una reflexión cada vez más necesaria". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 10, (2021): 9-14. <https://doi.org/10.25185/10.1>

Mariano Asla es responsable intelectual del 60% del trabajo que fundamenta la investigación de este estudio y Alfredo Marcos del 40% restante.

Editor responsable Fernando Aguerre: [faguerre@um.edu.uy](mailto:faguerre@um.edu.uy)







*Haciendo fuego*, Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960), s/f, xilografía, 14x20 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

## Cultura, Tecnología y Naturaleza Humana

**Persona y naturaleza humana  
en la sociedad tecnológica.  
Un análisis desde un punto  
de vista existencial**

*Francisco RODRÍGUEZ VALLS*

**Tecnología, desarraigo, y  
prácticas focales: José Ortega y  
Gasset y Albert Borgmann  
frente a la alienación  
tecnológica del mundo**

*Alexander CASTLETON*

**Hacia la búsqueda de la identidad  
y la conquista de la consciencia  
en el género de la ciencia ficción:  
humanidad versus tecnología  
en *Frankenstein* (1818) y  
*Westworld* (2016)**

*Raquel FUENTES MARTÍNEZ*

**Tecnificar la muerte.  
Los riesgos de deshumanizar  
los cuidados al final de la vida**  
*Emilio GARCÍA SÁNCHEZ / Laura GARCÍA GARCÉS*



**Francisco RODRÍGUEZ VALLS**

Universidad de Sevilla, España.

[rvalls@us.es](mailto:rvalls@us.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4995-3286>

Recibido: 13/03/2021 - Aceptado: 30/05/2021

**Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo**

Rodríguez Valls, Francisco. "Persona y naturaleza humana en la sociedad tecnológica. Un análisis desde un punto de vista existencial".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 19-38. <https://doi.org/10.25185/10.2>

## Persona y naturaleza humana en la sociedad tecnológica. Un análisis desde un punto de vista existencial

**Resumen:** ¿Tiene la vida humana un significado objetivo que le marque inexorablemente unos fines únicos que cumplir? ¿Tiene, más bien, uno subjetivo ya que el ser humano elige libremente sus fines y dispone creativamente de los medios para alcanzarlos? ¿Quizás su sentido es la necesidad de su búsqueda y, si no se encuentra, surge la posibilidad del fracaso existencial ante la ausencia de una finalidad por la que vivir? La aportación que realiza el presente artículo consiste en profundizar en la última opción, dentro del marco de la sociedad tecnológica, para que se manifieste como una posibilidad a la misma altura filosófica de las otras dos.

**Palabras clave:** persona, naturaleza, tecnociencia, sentido de la vida, existencia.

## Person and human nature in the technological society. An analysis from an existential point of view

**Abstract:** Does human life have an objective meaning with fixed goals? Or does it rather have a subjective one, since the human being freely chooses his ends and creatively disposes the means to achieve them? Or perhaps the meaning of life lies in the search for meaning and, if it is not found, the possibility of existential failure arises in the absence of a purpose for which to live? The article explores the last option within the framework of technological society, revealing it as a possibility of the same philosophical import as the other two.

**Keywords:** person, nature, technoscience, meaning of life, existence.

## Pessoa e natureza humana na sociedade tecnológica. Uma análise do ponto de vista existencial

**Resumo:** A vida humana tem um significado objetivo que marca inexoravelmente propósitos únicos a serem cumpridos? Em vez disso, tem um significado puramente subjetivo, uma vez que os seres humanos escolhem livremente seus fins e têm criativamente os meios para alcançá-los? Talvez seu sentido seja a necessidade de sua busca e, se não for encontrada, a possibilidade de falha existencial surge na ausência de um propósito para o qual viver? A contribuição deste artigo consiste em aprofundar o sentido da última opção, dentro de estrutura da sociedade tecnológica, para que se apresente como uma possibilidade no mesmo nível filosófico das outras duas.

**Palavras-chave:** pessoa, natureza, tecnociência, sentido da vida, existência.

## Introducción

De la misma manera que el ser humano necesita «naturalmente» un lenguaje, que se concreta culturalmente en múltiples lenguas, sin que haya unos idiomas más naturales que otros, también necesita encontrar una orientación, siempre modulada por la cultura, que le haga sentirse pleno en la existencia. La necesidad de encontrar conscientemente orientación unifica a todo ser existencial.<sup>1</sup> Aunque lo humano es muy versátil, no admite cualquier fin y descubre lo que es cuando encuentra una tarea en la que desarrollarse y crear.

El sentido de la vida humana hay que entenderlo enmarcándolo en una visión del hombre que nos lo muestre en su diferencia con el resto de lo que hay.<sup>2</sup> El ser humano, a diferencia de otros seres, tiene su existencia entre sus manos y es responsable de ella. Se la juega en la existencia. Eso también quiere decir que no es pura posibilidad y apertura, un juego a decidir por su imaginación, sino que tiene una consistencia ontológica —una naturaleza—<sup>3</sup> a la que dar cumplimiento dentro del tiempo de su vivir. Siendo lo más urgente, es difícil encontrar una orientación para la vida. Muchos la ofrecen y el ser humano está dispuesto a agarrarse a clavos ardiendo con tal de evitar el desconcierto. Pero el hecho es que encontrar el sentido requiere tiempo de maduración y tiene como correlato ontológico el éxito o el fracaso existencial. El ser humano saca siempre cosas nuevas de su interior, pero para ello debe tener una vida íntima que haga posible esa riqueza. Volver a la interioridad, a la vida contemplativa generalmente auspiciada por la Filosofía,<sup>4</sup> quizás sea ese el buen camino de lo que signifique ser un fin en sí mismo: aquello que vale por sí y que merece por sí, independientemente de cualquier situación y circunstancia.

1 La necesidad de orientarse en la existencia como cualidad propia de lo humano ha sido destacada en el siglo XX por posturas preocupadas por la salud mental de la persona. Puede verse, por ejemplo, la función central que desempeña en la obra de V. Frankl, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona: Herder, 1999).

2 A esta tarea he consagrado el libro *Orígenes del hombre. La singularidad del ser humano* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2017). En este artículo, por razones de espacio, la especificidad de lo humano solo puede plantearse como presupuesto. Para los argumentos que justifican la fortaleza de esa postura, remito a los análisis del libro citado ya que entra en debate con el gradualismo evolucionista, la etología y la primatología.

3 Un texto reciente, en el que se aboga por una recuperación de este término para una adecuada comprensión de lo humano, es el de Alfredo Marcos y Moisés Pérez Marcos, *Meditación de la naturaleza humana* (Madrid: BAC, 2018).

4 Ese es, en un sentido muy directo, el significado del «*in te ipsum redi*» agustiniano (Cfr. *De vera religione*, XXXIX, 72).

Trataré esta temática, teniendo como horizonte sociológico la sociedad tecnológica, en cuatro puntos. El primero presenta la tesis de que la sociedad tecnológica ha conducido a una reificación del ser humano que invierte su condición de ser fin en sí mismo para convertirlo en medio. En el segundo se estudia la confusión entre fin social y fin existencial y cómo ha conducido a entender los instrumentos y los medios como fines alterando su relación natural. El tercero trata de cómo la cultura es capaz de enriquecer la realidad a través de la creación de productos y significados nuevos y los riesgos que comporta hacerlo. En el cuarto y último se estudia que la creación que hace el ser humano lo es en un sentido análogo que tiene como límite su condición contingente y finita y, en último término, debe someterse a las leyes de la naturaleza. Terminaré el escrito con unas conclusiones generales y una bibliografía específica.

## 1. La reificación del hombre en la sociedad contemporánea

Posiblemente Heidegger acertó al asignar el estatuto de «existente» a ciertas entidades –como la humana– que se juegan el ser o el no ser en el tiempo del que disponen.<sup>5</sup> Eso no ocurre con el resto de los seres. Para los demás es suficiente con el paso del tiempo para cumplir el ciclo de la vida. Sin darse una cuenta autoconsciente, los animales nacen, crecen, se reproducen y mueren. Y no tienen que buscar, lo hacen a través del instinto, más que vivir lo más posible para realizar ese ciclo de forma efectiva. Al ser humano también le afecta ese ciclo, pero puede romperlo y negarlo en algunos de sus momentos en busca de un sentido mayor: puede elegir no reproducirse o adelantar su muerte por desesperación o sacrificando la vida por ideales abstractos que ningún otro ser natural podría comprender o asumir. El ciclo vital puede no satisfacer al ser humano, hay actos en los que debe ir más allá de él para hacer honor a su condición propia. La naturaleza animal no le basta, lo cual indica una especificidad distinta que tiene que ver con la capacidad de conocer

5 El siguiente texto, tomado del párrafo 4 de *Ser y tiempo*, es significativo: «El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que le caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser». Martin Heidegger, *Ser y tiempo* (Madrid: Trotta, 2003), 35.

objetivamente su situación y de elegir el modo en que quiere desarrollar su existir.<sup>6</sup>

Posiblemente también, lo planteo como hipótesis, la caracterización más alta que se haya hecho jamás del ser humano haya sido concebirlo como «fin en sí mismo».<sup>7</sup> Ello le da un estatuto distinto al de cualquier especie biológica y lo hace encuadrar en la categoría de «persona». Esa idea tiene una larga historia que culmina en Kant y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. El existente es fin en sí mismo, aquel que elige su forma de vida y debe responder de ella. Pero, como reza el proverbio, «del dicho al hecho, hay un trecho». Una cosa es cómo debe ser tratado el existente –su ideal utópico– y otra cosa cómo lo ha tratado la historia. Unos pocos han ejercido el poder y muchos lo han padecido. El ser humano ha sido torturado, asesinado, esclavizado y explotado de múltiples formas. El poder se ha ejercido de forma cruel en las relaciones humanas marcando niveles de dolor y sufrimiento intolerables. Pero esas formas de explotación dejan casi siempre al explotador al descubierto y conciencia de la injusticia en aquel que está siendo explotado. El dolor, el sufrimiento, el trauma son señales de que algo no va bien y motivan para buscar soluciones que impliquen que cesen.

La «mejor» forma de explotación, de convertir a un ser humano en medio para satisfacer intereses ilegítimos de otros (siempre ilegítimos porque mediatizan un fin en sí mismo), sería aquella en la que el sujeto de explotación no supiera que está siendo mediatizado y rebajado en su dignidad de fin en sí mismo. Por ello, desde tiempos de Marx, sabemos que la forma más directa de realizar la transformación del mundo social es a través de adquirir conciencia de clase, de que el explotado sepa que lo está siendo y por quién lo está siendo.<sup>8</sup> El mayor triunfo del sistema de poder sería que el explotado, en el ejercicio de su actividad, sintiera que está actuando conforme a las reglas inexorables de una realidad que no puede ser de otro modo y que, incluso, se culpara a sí mismo de su condición miserable. Eso lo mantendría en la tensión de un sufrimiento asumido y evitaría cualquier deseo efectivo de emancipación.

Eso que parece tan imposible y tan fuera de lugar en una sociedad de personas autoconscientes y críticas, como deberían ser las que forman parte de

6 He desarrollado la distinción entre «lógica de la supervivencia» y «lógica de la existencia» en el capítulo tercero del libro *¿Qué es la antropología?* (Sevilla: Senderos, 2020), 67-74.

7 Idea claramente expuesta en las diferentes formulaciones del imperativo categórico kantiano.

8 Desde un punto de vista marxista, la obra clave que analiza este concepto es la monografía de Georg Lukács, publicada en alemán en el año 1923, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista* (Barcelona: Grijalbo, 1975).

sociedades herederas de varios siglos de ilustración, es lo que según un autor como Han está ocurriendo en la nuestra. El filósofo define a nuestra sociedad como una «sociedad del cansancio» que tiene su raíz en la autoexplotación.<sup>9</sup> Hemos asumido tan fuertemente los valores de que la excelencia se muestra en la productividad y en la competencia, en arrancar de sí hasta el último extremo de posibilidad y de interioridad para convertirlos en objetos y cosas, que al buscarnos a nosotros mismos en ellos no podemos, sin embargo, reconocernos. El ser humano, que es continuo deseo de crear, ha sido reificado, convertido en cosa, limitado a cumplir solo una función dentro del sistema social en el que vive. Surge un fuerte sentimiento de insatisfacción porque lo que se considera que debe llenar y cumplir toda ansia, sin embargo, no lo haga. Es frustrante que lo que debe consolar genere desconsuelo y lo que debe henchir cause sensación de vacío. Pero esa frustración y desasosiego son la medida de la contradicción entre los valores del sistema de poder y aquellos que confieren serenidad. Es una muestra de que la cultura debe satisfacer los requerimientos de la naturaleza humana y de que no puede aniquilarlos por completo. Vivimos en una sociedad de innumerables subjetividades quebradas. Eso indica que la subjetividad tiene alguna consistencia ontológica.

Esta situación de lo humano, que es tan evidente y comprobable en nuestras sociedades, confirma que el ser humano ha asumido como suyos valores que no le corresponden y, al quebrarse, ha demostrado que tiene una naturaleza propia que hay que restaurar. ¿Frente a qué ideales de excelencia se ha quebrado? Muchos han sido los que lo han alienado en épocas anteriores. Generalmente han sido la búsqueda como fin de la fama, el placer y la riqueza.<sup>10</sup> Hoy se concreta en alcanzar la fama, el placer y la riqueza a través del trabajo. Un trabajo que tiene como fin la producción de bienes y servicios al amparo de la tecnociencia. La ciencia se ha comprometido con la producción y el mercado y ha avalado que generar cosas satisfará el corazón del hombre. El ser humano se ha puesto al servicio de ese fin y se ha olvidado de que él mismo es el fin. Produce bienes que mejoran su condición de vida pero que, por la prisa de la producción, le impiden disfrutar de sus propios logros. No tiene tiempo para deleitarse con su creación. La prisa lo ha invadido, la serenidad lo ha abandonado, la inquietud se ha adueñado de él. Se ha convertido en

9 Esa es la principal tesis de su obra *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2017).

10 Un texto que habla por sí solo, en esos mismos términos, es el siguiente: «Las cosas que de ordinario se dan en la vida y que los hombres, por cuanto se puede colegir de sus obras, estiman como el supremo bien se reducen a estas tres: riqueza, honor, libido. De tal manera ellas distraen el Alma, que de ningún modo puede pensar en algún otro bien». Baruch Spinoza, *Tratado de la reforma del entendimiento* (Madrid: Tecnos, 1989), 6.

un generador de necesidades que necesitan cosas para ser satisfechas. El que es fin en sí ha puesto su fin fuera de sí y se ha convertido en medio, se ha hecho una pieza más de la maquinaria de producción perfectamente sustituible por cualquier otro humano técnicamente cualificado. Resulta de esa forma que aquello por lo que se aprecia más cada ser humano, esto es, por ser diferente a los demás, por aquilatar su voluntad en la diferencia, acaba por homogeneizarlos y hacerlos indistinguibles. Lo humano se uniformiza y se hace parte del sistema de producción y encuentra su sentido solo dentro de él. El sentido que nos ofrecen nuestras sociedades convierte el sistema productivo en el fin de la existencia. Dentro de ese sentido es imposible que cada ser humano se sienta amparado y protegido y se forman muchas masas de marginación, algunas de las cuales parece que sobran del mundo, estorban y no tienen derecho a la existencia. El fin en sí mismo es fin dentro del sistema. Me gustaría revelar y desvelar eso como un grave error, de los peores que puede cometer la construcción de cualquier sistema sociocultural humano.<sup>11</sup>

## 2. La dignificación de los medios en la sociedad contemporánea

Dotar de medios se ha convertido en el fin último de las sociedades humanas que asumen los valores del liberalismo económico. Establecer la relación entre fines y medios de la sociedad supuso un largo debate en los últimos siglos en el ámbito moral y político. Se ha producido, esa es la tesis que debo mostrar, una “dignificación” del medio y del instrumento y una “mediatización” o reificación del fin que altera las relaciones lógicas entre uno y otro. Creo que eso ha ocurrido por confundirse el fin social, que debe cumplir el sistema sociocultural como tal, con el fin existencial que debe esforzarse por alcanzar cada individuo en el marco de sus circunstancias.

La progresiva ganancia en libertad que vivieron algunas sociedades occidentales hizo que derivase su finalidad no en hacer felices, sino en procurar los medios para que los ciudadanos diseñasen sus propios modelos de felicidad y trataran de alcanzarlos mediante el ejercicio de su voluntad.

11 Ha sido la Escuela de Frankfurt, en sus diferentes etapas, la que ha expuesto con mayor detalle y claridad esta idea aquí señalada. Para una visión completa y prolija de su crítica a la técnica y a la sociedad tecnológica puede verse la monografía de Javier Hernández-Pacheco *Corrientes actuales de filosofía* (Madrid: Tecnos, 1996).

La sociedad debía procurar medios y posibilidades. El fin social ya no es la felicidad sino la administración de justicia para resolver los conflictos<sup>12</sup> y, especialmente, hacer posible la seguridad para que el comercio genere siempre más riqueza. Una riqueza que llega a quien forma parte del sistema y le debería servir para alcanzar la plenitud existencial si sabe aprovecharla adecuadamente.<sup>13</sup> Las nuevas sociedades ya no garantizan a los ciudadanos que van a ser felices, pero sí que el conjunto del sistema se esforzará todo lo que pueda por dotar de medios para que cada uno sea feliz de acuerdo con su propio proyecto. El sujeto se garantiza los medios entrando a formar parte del sistema productivo. Ahora bien, el esfuerzo por producir medios para que la mayoría disponga de ellos ha implicado una esencial «profesionalización» del sujeto humano que, en gran medida, vive para trabajar. Y, frente a eso, si se quiere poner pegos a consumirse produciendo, la única opción es apartarse del sistema. Evidentemente, hay movimientos alternativos. Pero son lo suficientemente pequeños como para decir que son irrelevantes en el orden económico mundial y también, aunque menos porque atraen por su exotismo y pintoresco vivir, en el cultural.

La hiperprofesionalización y especialización técnica necesaria para dotar de medios ha supuesto, como efecto no buscado directamente, vaciar las intimidades de pensamientos innecesarios según criterios de utilidad pública y convertir el pensamiento no instrumental en algo secundario. Por ejemplo, a través de una paulatina reducción en la formación humanística, haciendo crecer exponencialmente los técnicos especialistas que se encargan de elaborar medios cada vez más sofisticados. El pensamiento se ha dirigido al diseño de medios y a obtener conocimientos para ello y la búsqueda de respuestas a las preguntas existenciales queda ahogada por preocupaciones más urgentes y acuciantes de índole práctica.<sup>14</sup> A muchos ciudadanos cultos les gustaría, alcanzado cierto estatus, poder dedicarse al ocio intelectual. Lo que se ha

12 «El hombre, nacido en el seno de una familia, ha de mantener la vida social por necesidad, inclinación natural y hábito. Esa misma criatura, a medida que progresa, se ve impelida a establecer la sociedad política a fin de administrar justicia, sin la cual no puede haber paz, seguridad ni relaciones mutuas. Debemos, pues, considerar que toda la vasta maquinaria de nuestro gobierno no tiene en última instancia otro objeto a propósito que administrar justicia o, en otras palabras, servir de soporte a los doce jueces». David Hume, «Del origen del gobierno», en *Ensayos políticos* (Madrid: Tecnos, 1987), 26.

13 «La riqueza de los miembros de mi comunidad contribuye a aumentar la mía, cualquiera que sea mi trabajo. Consumen el producto de mi actividad y me proporcionan a cambio el de la suya». David Hume, «De la rivalidad comercial», en *Ensayos políticos*, 144.

14 Una consecuencia de esa situación viene señalada por Heidegger cuando afirma: «La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no solo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje. Nace de una amenaza contra la esencia del hombre». Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Madrid: Alianza editorial, 2000), 19.

olvidado a fuerza de quitarle valor es que ese ocio es lo más importante de la existencia porque da sentido y explicación al resto de las ocupaciones.<sup>15</sup> Si hay que trabajar hasta la extenuación, se hace. Pero sería importante que supiéramos porqué y tuviéramos una visión global de las razones por las que conviene gastarse en beneficio del fin social. Sería necesario que se conociese la distinción entre fines, social y existencial, y se le diese a cada uno lo suyo: al César lo que es del César y al hombre lo que es del hombre.

Preguntar para qué sirve un conocimiento es habitual en la formación que se recibe. También lo es reducir a materias sin importancia las que no tienen una utilidad inmediata. Se forma profesionalmente para conseguir un nivel de vida a través de la ganancia monetaria que, al final, es lo que se busca y consigue con la profesión. Se estudia para producir y se produce para ganar. La profesión se reduce a ser medio de vida, lo que equivale a un beneficio o a un salario que otorga ciertos medios y son ellos, los medios, los que establecen el criterio por el que las profesiones son socialmente valoradas por la opinión pública. Ser económicamente poderoso es lo más valorado y hay quien acude al crimen y la corrupción criminal para poder «vivir bien». Ha cambiado el modelo y los términos «vivir bien» ya no se refieren a la virtud sino al lujo.

Ciertamente, no hay problemas especiales con que el fin de la sociedad sea la producción de medios. El problema que deseo señalar es que la inercia ha llevado a que el sujeto conciba que su único fin es acaparar los medios que la sociedad produce y gastarlos sin saber muy bien cómo administrarlos en beneficio de su propia vida. Y puede ser que ni siquiera se sepa con detalle cuáles son las dimensiones de la propia vida y las lógicas que la rigen. El fin parece ser vivir lo más placenteramente posible. Pero ¿cómo se combina el placer con el estrés patogénico que supone la vida en las sociedades occidentales? El placer se da en pequeñas islas y aún en él vamos con prisa. Y, si eso es así, ¿dónde queda la promesa de una vida satisfecha? Pero no nos cuestionamos que el problema sea el modo de vida. Lo damos por supuesto y nos gastamos en él. También porque las estructuras del sistema están hechas para impedir desacatos y para hacer ver que son incuestionables. Son tan fuertes esas estructuras que al individuo solo le queda el derecho a la queja y a una crítica testimonial que a la larga repercute en contra suya, como habladuría y difamación, si acaba llevándole a escabullirse de lo que es normal sociológicamente hablando.

15 Considero importante, también hoy en día, la reflexión de origen aristotélico sobre el conocimiento como actividad que tiene en ella misma su fin y se busca por sí.

Entre esas formas testimoniales está la propuesta de una economía fundada en el decrecimiento<sup>16</sup> y una forma de vida basada en la ausencia consciente de prisa.<sup>17</sup> Van calando en Occidente modelos orientales como la meditación o el yoga para relajarnos de la tensión. Pero también son islas en nuestro estilo de vida. Son reposo antes de reintegrarse en la vorágine del sistema. Por lo tanto, solo palían, no curan. La curación debe provenir de otros lados. La dignificación del medio ha producido el vaciamiento del hombre. Hay que buscar formas no dramáticas de volver a llenarlo. No es posible dar marcha atrás en la tecnociencia y en los tiempos que impone. Algunos confían en que, a la larga, el sistema será capaz de integrar a todos los humanos y que la inteligencia artificial y la robotización darán tiempo a que los hombres disfruten del tiempo. Ahora estaríamos en el proceso imparabile que implica el sacrificio de varias generaciones por el bien de la humanidad. Ante eso, y si eso fuera así, emito la valoración personal de que estaría dispuesto a hacer el sacrificio a cambio de que se me dejara ser una pieza que se sacrifica conscientemente por el bienestar y la salud de muchos. Eso dotaría de sentido mi vida y la justificaría ante mis ojos propios y los de la historia. El problema es que el sistema social no promueve la visión global y deja que los corderos que van al matadero no tengan conciencia de su sacrificio.

### 3. La superación de la naturaleza y la construcción de «mundos»

La creación de técnica supone dotar de medios al ser humano para hacerse con los bienes que existen en el medio ambiente, así como protegerse de sus peligros. El cuchillo suple la carencia de garras y de grandes dientes. Su ausencia hace imposible la caza y el descarte del carroño. Su presencia los hace posible. El instrumento es una posibilidad sobre la que se aplica la inteligencia para perfeccionar la herramienta y conseguir con ella cada vez más. Lo primero es hacerse con el mundo. Lo segundo, superarlo y crear más mundo. En eso consiste la esencia de la cultura.

La cultura es cultivo (*colere*), lo que significa, a fin de cuentas, hacer nacer y hacer crecer más –a veces mucho más– de lo que la naturaleza produce. La cultura actúa sobre la realidad comprendiéndola primero y, después,

16 Vid. Serge Latouche, *Decrecimiento y posdesarrollo* (Barcelona: El viejo Topo, 2009).

17 Vid. Carl Honoré, *Elogio de la lentitud* (Barcelona: RBA, 2004).

transformándola. Se hace con lo real para crear mundos sobre ello. Es verdad que el ser humano no crea *ex nihilo*, pero hace algo bastante similar –no en sentido unívoco, sino análogo– al dotar de sentidos nuevos a materiales que son transfigurados en su simbología. El ser humano «resignifica» lo real.<sup>18</sup> ¿Cuál es la realidad natural de una iglesia, de un palacio de justicia o de un mercado? Un conjunto de materiales. Esos materiales han sido dispuestos y resignificados, «formalizados» podríamos decir, para ser lugar de celebración de actividades que solo tienen sentido dentro de un mundo humano. La piedra se hace, mediante la cultura, más que ella misma para ser lugar de celebración de actividades exclusivamente humanas. La piedra con la que se construye la iglesia sigue siendo piedra, pero se ha transfigurado simbólicamente para ser algo que la naturaleza sola no podría ni siquiera concebir. Ese *plus* de significado es señal de la construcción de un universo simbólico nuevo en el que un grupo humano desempeña su actividad estableciendo mediaciones entre él y el hábitat. De estas mediaciones, que sirven para satisfacer las necesidades directas e indirectas de lo humano, puede decirse que suponen un enriquecimiento de significado porque antes de su construcción no existían realidades como ellas. El ser humano, mediante la técnica y después con la tecnología, supera la naturaleza. Y puede hacerlo, como ha demostrado construyendo el mundo artificial en el que vivimos, de una manera increíble.<sup>19</sup>

El sujeto humano, mediante la tecnología, ha transformado el planeta construyendo mundos simbólicos muy diferentes que conviven, y a veces malconviven, unos con otros en la Tierra. Esos mundos culturales son tan distintos que incluso se ha afirmado –por parte de los antropólogos que sostienen el relativismo cultural– que son irreferenciables. Ahora bien, todos se entienden conforme a la naturaleza abierta de su creador humano: él, su naturaleza, unifica toda expresión cultural puesto que son fruto de su ingenio. Otro problema es cuando el sujeto aplica la tecnología sobre sí mismo. Ese es otro campo de acción cuyas consecuencias trascienden el ámbito estético del ornato corporal y el médico como reparación de lo deficiente o enfermo al de la superación de la naturaleza humana en lo transhumano y en lo posthumano.<sup>20</sup> Es cierto que, hoy por hoy, eliminar la muerte, evitar la vejez

18 El tratamiento más influyente que se ha hecho en la antropología filosófica sobre la cultura como símbolo es el de Ernst Cassirer en *Antropología filosófica* (México: FCE, 1994). En él señala el símbolo como centro de la diferencia específica humana y analiza las diversas dimensiones de la cultura desde esa perspectiva.

19 Vid. Jacinto Choza, *Filosofía de la cultura* (Sevilla: Thémata, 2013). Especialmente importantes para esta visión son las páginas 23 a 37.

20 He presentado esta temática y evaluado sus aspectos ontológicos, epistemológicos y éticos en “El hombre como objeto de técnica. Reflexiones sobre el transhumanismo”, *Ayllu. Revista de la Sociedad Iberoamericana de Antropología Filosófica (SIAF)* n.º. 2, enero-junio (2020): 49-61.

y erradicar las limitaciones humanas son, en gran medida, unas aspiraciones sobre las que trabajar y sobre las que muchos «futuristas» han especulado diseñando los mundos no demasiado lejanos que, presumiblemente, según ellos, deben venir. El año 2020, año de la crisis sanitaria mundial provocada por la pandemia, ha puesto un contrapunto a esos proyectos y ha demostrado que el ser humano es vulnerable y débil y que está más cerca de desaparecer por su condición natural que de vivir para siempre por haberla superado. Hay que evaluar esas situaciones de forma más serena de lo que hoy se puede hacer. La pandemia ha relegado el debate sobre el transhumanismo a un segundo plano y ha hecho que nos ocupemos de las urgencias de la vida. Pero hay que reconocer que esas urgencias pasarán y que el debate volverá matizado a primera línea.

Adelantándonos a ello, preguntemos: ¿podrá el ser humano superar su propia naturaleza? Como mínimo está en su intención y eso quiere decir que algunos pondrán todo su empeño por manipularnos genéticamente, convertirnos en ciborgs e, incluso más, descargar la conciencia en soportes no biológicos. Si eso se hace, el hombre ya no será hombre porque habrá trascendido la biología a la que está unida su naturaleza: el ser humano es una unidad de mente y cuerpo, eliminada una u otro deja de ser humano. Pero ese cambio sustantivo podría no alterar su condición de persona.<sup>21</sup> Ser persona no se define por unas condiciones biológicas de nacimiento sino por la posesión de una inteligencia autoconsciente que permite conocimiento objetivo y de una voluntad que obliga a tomar decisiones sobre la propia existencia. Para ser persona no hay que tener un cerebro de carne ni unas manos compuestas de músculos y tendones. Basta con una transmisión autoconsciente de información que permita un diálogo, también autoconsciente, sobre una situación dada. La tradición lo vio bien al atribuir el carácter de persona a Dios y a los ángeles a pesar de no ser organismos biológicos. También cabría hablar hipotéticamente de entidades alienígenas que tuvieran una química distinta de la del carbono y que, con lenguaje y voluntad, se pudiera decir de ellas que cumplen con los requisitos mínimos para entablar una conversación inteligente y libre con cualquier otro ser personal.<sup>22</sup>

Está por ver si la persona humana es capaz de obviar su carácter de humano y quedarse solo con el de ser personal. Puede intentarlo aún a riesgo de obtener

21 Recientemente, el pensador español Javier Echeverría ha acuñado el término “tecnopersonas” y lo ha contextualizado en su obra *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman* (Gijón: Trea Ediciones, 2020).

22 He desarrollado detenidamente esta posición, que diferencia entre la persona humana y otros posibles seres personales, en el capítulo V del libro *¿Qué es la antropología?*, 109-130.

resultados que dejen atrás su corporalidad y de enfrentarse a nuevos retos de los que hoy por hoy no sabemos si saldrá victorioso o derrotado. Podrá superar su naturaleza, o no, pero se enfrentará con una condición nueva a la que tendrá que hacerse y que de seguro le causará numerosos problemas, al mismo tiempo que le abrirá horizontes insospechados. Podrá argumentarse que éticamente es un despropósito que llevará aparejado jugar con la vida de muchos fines en sí mismos. No me pondré al lado de quienes entren en ese juego. Pero el ser humano, en su carrera por crear, ha traspasado tantas veces la ética que no creo que apelar a la conciencia o al dolor ajeno suponga para muchos argumentos demasiado fuertes. Nos encontramos con el dilema de Frankenstein que tan bien supo describir, y en su momento oportuno, la escritora británica Mary Shelley.<sup>23</sup>

El éxito de la novela de la hija de William Godwin y de Mary Wolstonecraft fue, a mi parecer, temático más que literario. Que, en pleno auge de la ciencia y en el siglo del positivismo, alguien señalase los límites de la experimentación y examinara las posibles consecuencias de convertir en medio a lo humano, incluso cuando se hace en beneficio de lo humano, es todo un acierto. Hoy nos planteamos la misma cuestión casi en los mismos términos, por lo que contar con ese conjunto de reflexiones es muy valioso. Recordemos que el propósito del protagonista del escrito, Víctor Frankenstein –elocuente y osado nombre de pila–, es librar al ser humano de una vez por todas del dolor y de la muerte. Para ello debe superar lo humano con una criatura cuyo origen no es ser nacido de mujer sino ser gestado y producido en un laboratorio: es un temprano resultado de la tecnología en un mundo tecnocientífico. El carácter diferente de la criatura –simbolizado en su fealdad– hace que sea rechazado por todos los seres humanos, incluso por su arrepentido creador. La criatura pide vivir su existencia junto con una compañera y encuentra una negativa a lo que considera su derecho. El odio se cebará en su corazón y acabará destrozando criminalmente la vida de muchos y la suya propia. No sé si se podrá escarmentar en cabeza ajena y si esas enseñanzas servirán para advertir a alguien, pero nos indican algo tan cierto como que lo humano y lo posthumano tendrán naturalezas diferentes y que puede que no lleguen a entenderse nunca. Puede, incluso, que lo posthumano esclavice y acabe por eliminar al hombre. De momento, queda en posibilidad abierta. Si nos atrevemos a dar el paso, la especie humana tendrá que enfrentarse a ella y

23 He realizado una síntesis de su contexto y de los argumentos que utiliza en el artículo “El *Frankenstein* de Mary Shelley”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º. 44 (2011): 473-484. Los he desarrollado por extenso en el libro *La mirada en el espejo. Ensayo antropológico sobre el Frankenstein de Mary Shelley* (Oviedo: Septem ediciones, 2001).

acudir a algo más que a la buena voluntad para solventar los problemas que puedan plantearse. Superar la naturaleza entraña sus riesgos y debe generar inquietudes que nos hagan saber cuándo y cómo hacerlo.<sup>24</sup>

## 4. Contingencia, finitud y respeto a la Madre Tierra

El ser humano está unido a la Tierra con vínculos de sangre. Puede crear mediaciones entre ella y él a través del sistema social y cultural que ha construido, pero no puede romper del todo los lazos que lo conectan con su auténtica *Alma Mater*. Está lejos de ser pura espontaneidad y de tener plena capacidad de creación. No puede independizarse de la realidad a la que pertenece. Nace como individuo en la continuidad y comunidad de una especie y está en la cadena de transmisión de vida a las siguientes generaciones. Depende de tantas circunstancias para comenzar a vivir y continuar en la existencia que es procedente concebirlo no solo en su gloria como creador sino también en la humildad de su ser generado. El ser humano nace en la naturaleza, es un ser natural, y muere por su condición de ser natural. Cae, por su finitud, dentro de la categoría ontológica de ser contingente. Contingencia quiere decir posibilidad de existir y de no existir y se opone a la necesidad. Solo una causa que tuviera en sí su principio se escaparía de esa noción. Todo lo demás es principiado y se encuentra imbricado con la totalidad de lo real finito. En la contingencia y en la finitud todo depende de todo. Todo se soporta y se apoya mutuamente. Esa es la esencia misma del concepto de ecosistema.<sup>25</sup>

La conciencia de dependencia suele ir unida, con buen criterio, a las de contingencia y finitud. Cuando esa conexión se olvida, se siente un poder desmedido que, tarde o temprano, se desvelará como dañino. El poder de la tecnología —el uso de la máquina y el dominio de la energía— hizo que el ser humano sucumbiera a la tentación de querer controlarlo todo. Ha dispuesto en los últimos siglos del planeta como si su transformación poco planificada no fuera a tener efectos indeseables. Ha actuado de hecho de forma descontrolada como si su voluntad pudiera dominar las fuerzas naturales. Ante ello quisiera

24 Vid., a este respecto, mi artículo “Humanismo, antropotecnias y transhumanismo”, *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, vol. 58, n.º. 158 (2019): 101-115.

25 El mejor tratamiento que conozco de la noción de sistema está desarrollado por Ludwig von Bertalanffy en su obra *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollos, aplicaciones* (México: FCE, 1976).

hacer dos apuntes: 1.- el poder del hombre, por la unión que tiene con la naturaleza, transforma el medio ambiente a escala planetaria; 2.- la naturaleza, sin embargo, no ha sucumbido al poder humano, sino que sigue siendo soberana. Desarrollo algo más estas dos ideas en los dos siguientes párrafos.

El ser humano es un ente natural con una singularidad que ha atraído la atención de los estudiosos: es capaz de transformar y de resignificar lo natural. Utilizando una categoría antigua, procedente de la mitología greco-romana,<sup>26</sup> se le podría concebir como *plasticator*, el que es capaz de modelar su entorno. Su capacidad de crear instrumentos y de perfeccionarlos ha multiplicado exponencialmente su ámbito de decisión sobre la configuración de su nicho ecológico. A medida que los medios son cada vez más poderosos y la globalización los extiende a muchas áreas del planeta se va configurando el mundo técnico humano. El planeta se hace cada vez más artificial y los espacios naturales, también de enormes proporciones, tienen que ser protegidos, por la voluntad humana, de la codicia humana. Se ha transformado tanto el paisaje del planeta que incluso se ha pretendido llamar a esta época con el nombre de “Antropoceno”.<sup>27</sup> La razón es que la influencia humana, a partir de la revolución industrial, se ha tornado decisiva en la configuración de la Tierra y en la evolución de su futuro en múltiples aspectos. Se sostiene la responsabilidad humana en el calentamiento global, la reducción de la capa de ozono, la desertización, etc. Son aspectos que salen de un entorno local para adoptar dimensiones planetarias. Los valores de la dinámica productiva han hecho que sus formas de vida se escapen del control de lo humano y se creen estructuras de comportamiento globales que exceden a la voluntad de los pueblos particulares. La emisión de gases contaminantes de unos afecta a todos, también a los que emiten menos, y hay que llegar a acuerdos que requieren cambiar las formas de vida y que a no todos interesan. La actividad humana cambia el mundo, esa es la esencia de la técnica, pero lo está haciendo tanto que sus consecuencias pueden llevar al fin del mundo humano.

Pero el fin del mundo humano no supone el fin del planeta. El poder del hombre es enorme, pero no ha conseguido igualar al de la Tierra: lo sabemos bien como sociedad ilustrada desde el terremoto de Lisboa hasta

26 Presente, concretamente, en diversas versiones del mito de Prometeo.

27 Este término fue propuesto por vez primera por el Nobel Paul Crutzen para sustituir al Holoceno. Vid. Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Smith, Tiffany L. Barry, Angela L. Coe, Paul R. Bown, Patrick Brechley, David Cantrill, Andrew Gale, Philip Gibbard, John Gregory, Mark W. Hounslow, Andrew C. Kerr, Paul Pearson, Robert Knox, John Powell, Colin Waters, John Marshall, Michael Oates, Peter Rawson, Philip Stone. “Are we now living in the Anthropocene?”, *GSA Today* 18, n.º 2 (2008): 4-8, doi:10.1130/GSAT01802A.1

los tsunamis de Indonesia y los cada vez más frecuentes desastres naturales. El ser humano transforma el mundo, pero, al mismo tiempo, depende de él.<sup>28</sup> La transformación del mundo implica la del humano hasta el punto de que su existencia como especie está en juego. Los cambios ya no son inocuos. El ser humano está tan acostumbrado a jugar al límite que se ha puesto a sí mismo en él. Puede que, si no quiere cambiar de hábitos, tenga que terminar necesariamente con su condición de especie natural terrestre. Una de las formas posibles de sobrevivir al fin de lo humano puede que sea que el mismo hombre deje de ser humano y abra las puertas a que su conciencia se vuelque en una máquina. O bien, como consta en el *Manifiesto Transhumanista*,<sup>29</sup> que el futuro de la vida humana opte por salir de los límites físicos de la Tierra misma para habitar otros mundos. Ahora todo eso queda en posibilidades de momento irrealizables. Son deseos de por dónde tendría que ir el futuro si queremos de alguna forma permanecer. Es, o eso, o el reconocimiento humilde de que el *sapiens* no está por encima de todo, de que no puede tenerlo todo bajo control, de que su poder es finito, de que ha jugado a Dios sin serlo.

La solución más inmediata pasa por reconocer las raíces que le hacen depender de la Tierra. Y no parece que haya más posibilidades que o una rectificación o buscar lugares fuera para seguir con el mismo espíritu pseudodivino. Hay personas que, como tercera opción, introducen la conciencia ecológica dentro de la tecnología y la obligación de cuidar el planeta<sup>30</sup> y de dirigir la investigación hacia la producción de formas de energía baratas y no contaminantes como la fusión nuclear. Está bien hacer algo en esa dirección, que los que tienen conciencia de la situación no se crucen de brazos, pero hay que escapar de planteamientos ingenuos que quieran cambiar de la noche a la mañana los hábitos humanos. Hay que contar con el mal físico y el moral para diseñar estrategias de solución. Muchos prefieren la comodidad presente al bienestar futuro, “el pan y el circo” a una vida plena y excelente. Cualquier pretensión de cambio realista debe asumirlo y tenerlo muy en cuenta.

El ser humano no es creador de la Tierra. Puede resignificarla, pero depende de ella. A ella, en última instancia, se somete. La veneración hacia

28 Un aspecto concreto de esa dependencia es analizado por Daniel Innerarity en su reciente obra *Pandemocracia: una filosofía de la crisis del coronavirus* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020).

29 Puede consultarse online el texto completo en español en la siguiente dirección: <https://transhumanismo.org/manifiestotranshumanista/>

30 Un texto de amplia repercusión mundial ha sido el del Papa Francisco *Laudato Si'*. *Sobre el cuidado de la casa común* (Madrid: Palabra, 2015).

aquellos de los que dependemos termina, de una forma u otra, en nuestro propio beneficio. Estamos iniciando el camino de construir un mundo nuevo donde quepamos todos. El proyecto puede frustrarse muy fácilmente. Sería deseable que llegara a buen puerto. Pero no se puede confundir la realidad con los buenos propósitos.

## Conclusiones

En la sociedad tecnológica se ha producido una fuerte dignificación del medio que ha supuesto, en gran medida, relativizar al ser humano como fin último. Esa situación se ha debido a la dedicación y a la entrega completa del ser humano para producir materiales y posibilidades que los hombres –la humanidad en abstracto– puedan utilizar en su propio beneficio. El ser humano ha confundido en las sociedades occidentalizadas, mayoritariamente, su fin social con su fin existencial: aquel que tiene que cumplir la sociedad con el que es propio de cada individuo humano. El social consiste en poner a disposición de los ciudadanos los medios con los que decidan y logren, ese sería el existencial, alcanzar la plenitud de su proyecto vital. Pero el fin social es tan exigente que la dinámica del sistema colectivo ha hecho que se le escape el control de las manos en tanto que individuo o grupo particular. Por lo social, se olvida lo personal. El ser humano vive para producir bienes y servicios y, fuera de eso, ha llegado a carecer de sentido. Recuperar su condición de fin es una exigencia que tiene que enfrentarse a estructuras axiológicas supraindividuales que han adquirido autonomía propia. Esas estructuras se imponen a las conciencias individuales presentándose como obvias e inalterables. Y, sin embargo, son producto de un hábito humano que se ha independizado de cada uno en particular para derivar en movimiento inconsciente colectivo.<sup>31</sup>

Lo que debería liberar al hombre, la técnica, ha acabado por alienarlo. Tiene que buscar fórmulas difíciles para retornar a sí mismo. Necesita reconfigurar su jerarquía de valores volviendo a juzgar sobre lo que considera realmente importante. El hecho de que el ser humano pueda fracasar existencialmente

31 Esta dinámica, estudiada por la disciplina denominada sociología del conocimiento, es analizada y expuesta de manera brillante en la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999).

indica una consistencia ontológica conforme a la cual establecer criterios de acción. El ser humano es versátil y maleable,<sup>32</sup> pero no está vacío en su ser. No admite cualquier cosa. Tiene una naturaleza que cumplir. La situación es tal que, en la era tecnológica, el hombre se plantea superar su naturaleza humana –ligada a un cuerpo biológico– y reducirse a su condición de persona. Pero, de momento, las posibilidades de hacerlo son tan remotas que entran en el campo de la ciencia-ficción. Las propuestas transhumanistas se mueven todavía en un estatus, que además es germinal, de programas de investigación.<sup>33</sup>

Su condición finita convierte al ser humano en un ser dependiente. Está anclado en tierra, aunque pueda elevar su frente hasta rozar el cielo. La resignificación que hace del planeta y de su propia condición humana no le concede un poder absoluto sobre ellas. Las transfigura, pero necesita la base material sobre la que realizar la transfiguración. Intenta llevar la relación con la Tierra hasta el extremo para hacerla suya, pero ésta opone resistencia y puede hacer estallar toda la fuerza natural en el rostro de su presunto amo. La relación Ser Humano-Tierra es bidireccional, no de dominio completo del uno sobre la otra. La Naturaleza se deja transformar cuando se hace de acuerdo con las leyes naturales, pero no es su esclava. Si se la trata mal, reacciona. Y el ser humano no puede escapar del mundo. Sea este u otro. Al menos de momento. El tiempo humano, su capacidad de creación y de reacción responsable ante sus actos y la investigación científica, que determina la capacidad real de transformación, tienen mucho que decirnos todavía sobre el futuro del hombre. El ser humano, como moderno Sísifo, debe buscar una vez y otra cuál es su sentido. Debe hacerlo de forma ambiciosa para calmar sus inquietudes. Debe reajustarlo circunstancialmente en cada momento, pero con el horizonte al que quiere llegar lo más claro y despejado posible.

32 Esta idea se ha sostenido desde hace siglos. Vid., por ejemplo, la obra del filósofo renacentista Giovanni Pico de la Mirandola, *De la dignidad humana* (Madrid: Editora Nacional, 1984).

33 Vid. Héctor Velázquez Fernández, “Transhumanismo, libertad e identidad humana”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º. 41 (2009): 577-590.

## Bibliografía

- Berger, Peter, y Thomas, Luckmann. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1999.
- Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de los sistemas: fundamentos, desarrollos, aplicaciones*. México: FCE, 1976.
- Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. México: FCE, 1994.
- Choza, Jacinto. *Filosofía de la cultura*. Sevilla: Thémata, 2013.
- Echeverría, Javier, y Lola. S. Almendros *Tecnopersonas. Cómo las tecnologías nos transforman*. Gijón: Trea Ediciones, 2020.
- Francisco, papa. *Laudato Si'. Sobre el cuidado de la casa común*. Madrid: Palabra, 2015.
- Frankl, Viktor. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder, 1999.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder, 2017.
- Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Hernández-Pacheco, Javier. *Corrientes actuales de filosofía*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Honoré, Carl. *Elogio de la lentitud*. Barcelona: RBA, 2004.
- Hume, David. *Ensayos políticos*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Innerarity, Daniel. *Pandemocracia: una filosofía de la crisis del coronavirus*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.
- Latouche, Serge. *Decrecimiento y posdesarrollo*. Barcelona: El viejo Topo, 2009.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- Marcos, Alfredo, y Moisés Pérez Marcos. *Meditación de la naturaleza humana*. Madrid: BAC, 2018.
- Pico de la Mirandola, Giovanni. *De la dignidad humana*. Madrid: Editora Nacional, 1984.
- Spinoza, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Tecnos, 1989

Velázquez Fernández, Héctor. “Transhumanismo, libertad e identidad humana”, en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º. 41 (2009): 577-590.

Jan Zalasiewicz, Mark Williams, Alan Smith, Tiffany L. Barry, Angela L. Coe, Paul R. Bown, Patrick Brenchley, David Cantrill, Andrew Gale, Philip Gibbard, John Gregory, Mark W. Hounslow, Andrew C. Kerr, Paul Pearson, Robert Knox, John Powell, Colin Waters, John Marshall, Michael Oates, Peter Rawson y Philip Stone. “Are we now living in the Anthropocene?”, en *GSA Today* 18, n.º (2) (2008); 4-8,. doi:10.1130/GSAT01802A.1

## Alexander CASTLETON

MacEwan University, Canadá

[castletona@macewan.ca](mailto:castletona@macewan.ca)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9191-3566>

Recibido: 30/04/2021 - Aceptado: 28/06/2021

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Castleton, Alexander: "Tecnología, desarraigo, y prácticas focales: José Ortega y Gasset y Albert Borgmann frente a la alienación tecnológica del mundo". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 10, (2021): 39-68. <https://doi.org/10.25185/10.3>

# Tecnología, desarraigo, y prácticas focales: José Ortega y Gasset y Albert Borgmann frente a la alienación tecnológica del mundo

**Resumen:** El filósofo americano-alemán contemporáneo Albert Borgmann describe las sociedades modernas como estructuradas sobre un paradigma tecnológico basado en el consumo, el desarraigo de la realidad y la falta de compromiso. Como reacción a este paradigma, Borgmann indica la necesidad de establecer prácticas alrededor de cosas focales que den centro al mundo personal y social, dándole un sentido pleno, y que fomenten la buena vida. En 1993, el filósofo americano Patrick Dust contrastó el pensamiento de Borgmann con el de Ortega y Gasset, sugiriendo que Ortega presenta ideas más claras y útiles para comprender la tecnología. Este artículo, en cambio, propone que las filosofías de Ortega y Borgmann coinciden en gran medida, ya que los dos presentan la misma solución al problema tecnológico contemporáneo basada en el cultivo de prácticas focales.

**Palabras clave:** Albert Borgmann, José Ortega y Gasset, filosofía de la tecnología, técnica, alienación.

## Technology, uprooting and focal practices: José Ortega y Gasset and Albert Borgmann facing the technological alienation of the world

**Abstract:** Contemporary German-American philosopher Albert Borgmann describes modern societies as structured upon a technological paradigm based on consumption, disengagement from reality, and disburdenment. As a reaction to this paradigm, Borgmann indicates the need to establish practices around focal things that center the personal and social world, affording it meaning, and thus promoting the good life. In 1993, the American philosopher Patrick Dust compared Borgmann's thinking with that of Ortega y Gasset, suggesting that Ortega presents more useful ideas for understanding technology. This article, instead, proposes that the philosophies of Ortega and Borgmann largely overlap, since the two present the same solution to the contemporary technological predicament around the cultivation of focal practices.

**Keywords:** Albert Borgmann, José Ortega y Gasset, philosophy of technology, technique, alienation.

## Tecnologia, desenraizamento e práticas focais: José Ortega y Gasset e Albert Borgmann diante da alienação tecnológica do mundo

**Resumo:** O filósofo alemão-americano contemporâneo Albert Borgmann descreve as sociedades modernas como estruturadas em um paradigma tecnológico baseado no consumo, desligamento da realidade e falta de compromisso. Como reação a esse paradigma, Borgmann indica a necessidade de estabelecer práticas em torno de coisas focais que centralizem o mundo pessoal e social, dando-lhe sentido pleno e que promovam o bem viver. Em 1993, o filósofo americano Patrick Dust contrastou o pensamento de Borgmann com o de Ortega y Gasset, sugerindo que Ortega apresenta ideias mais claras e úteis para a compreensão da tecnologia. Este artigo, ao contrário, propõe que as filosofias de Ortega e Borgmann se sobrepõem em grande medida, uma vez que os dois apresentam a mesma solução para o problema tecnológico contemporâneo a partir do cultivo de práticas focais.

**Palavras-chave:** Albert Borgmann, José Ortega y Gasset, filosofia da tecnologia, técnica, alienação.

## Introducción

En 1993, el filósofo americano Patrick Dust realizó una de las primeras comparaciones entre la filosofía de la técnica de Ortega y Gasset con la de algunos pensadores americanos, a saber, Albert Borgmann, Michael Haim, y Don Ihde.<sup>1</sup> Dust indica que, mientras los dos primeros siguen una línea de pensamiento influenciada por el misticismo del segundo Heidegger, Ihde se inclina por desarrollar una filosofía de la tecnología siguiendo al Heidegger de *Sery Tiempo*. Por un lado, Dust critica a Borgmann y Haim en la medida en que los acusa de seguir a un Heidegger excesivamente poético que subraya las formas de revelarse del ser desembocando en la forma tecnológica de *Ge-Stell*. Esta forma es la dominante en el mundo tecnológico contemporáneo, donde la realidad se revela como un simple recurso, o «reserva permanente».<sup>2</sup> Por otro lado, si bien Ihde tiene una postura pragmática que se aleja de Heidegger al destacar las formas concretas en que el ser humano se relaciona con la tecnología, Dust dice, «Por mi parte, confieso que no creo que sea necesario volver a inventar la rueda. Solo es necesario descubrir la filosofía de la técnica de Ortega y Gasset».<sup>3</sup> Aquí, Dust se está volcando a la famosa frase orteguiana donde se resume todo el proyecto filosófico del madrileño: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo»,<sup>4</sup> que captura, para Dust, la relación que los seres humanos deberíamos tener frente a un mundo cada vez más compuesto y mediatizado por diversos aparatos y sistemas técnicos. Esto significa que en vez de tener una actitud nostálgica frente a la tecnología —como parecen manifestar Heim y Borgmann<sup>5</sup>—, deberíamos, como el título del artículo de Dust lo indica, «amar lo artificial»; es decir, tener una relación de aceptación de nuestra condición tecnológica humana.

1 Patrick H. Dust, “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”, *Isegoría* 7 (1993): 123-134.

2 Este término es mi propia traducción del inglés. La expresión original de Heidegger es «Gestell», traducida al inglés como «standing reserve». Algunos términos que utilizo no tienen una traducción directa al español, por lo que en algunos casos pondré la expresión en inglés a pie de página.

3 Dust, “Amando lo artificial”, 133-134.

4 José Ortega y Gasset, *Obras Completas, vol. I* (Madrid: Revista de Occidente, 12 volúmenes, 1946/1983), 322.

5 Dakers y de Vries escriben que Borgmann «se inclina hacia una perspectiva de “se pueden hacer cosas muy malas” [con la tecnología], en gran parte porque permanece bajo la influencia de Heidegger». John Dakers y Marc De Vries, “Albert Borgmann”, en *Reflections on Technology for Educational Practitioners: Philosophers of Technology Inspiring Technology Education* (Brill: Países Bajos, 2020), 179.

Ya Ortega había definido la naturaleza humana como algo inexistente e intrínsecamente histórico,<sup>6</sup> donde el individuo, como náufrago en una vida que es irrenunciable problema, debe definirse a sí mismo. Por tanto, «El hombre, entonces, es inventor *ab initio*, y su destino es aceptar esa verdad y entregarse a la tarea de transformar, en la medida en que sea posible, su situación. Su destino es crearse un mundo donde pueda conquistar una felicidad relativa, donde pueda, en fin, crear cultura aquí contra la técnica, que es nada menos que nuestra reacción metafísica a una situación igualmente metafísica, nuestra reacción humana a la vida como problema».<sup>7</sup>

Para Dust, mientras que Borgmann y Heim no hacen más que buscar salidas casi místicas al modo del segundo Heidegger, Ortega toma una postura realista que entra de lleno en la problemática de la condición tecnológica humana, en base a su filosofía de la razón histórica. Ortega «optó por aceptar nuestra vida como la separación irremediable que es y decidió hacer todo lo posible por convertir esa diferencia que somos en algo positivo».<sup>8</sup> Lo que Dust dice es que en Ortega encontramos una solución óptima y sensata frente a la tecnología, que reconoce al ser humano como el «centauro ontológico» que efectivamente es: «Querámoslo o no, nosotros, los hombres de fines del siglo XX, somos una mezcla a la vez fabulosa y espantosa de la naturaleza y el artificio humano. Si no aceptamos las consecuencias de esto, si no aprendemos a amar, en el mejor sentido, lo artificial, entonces nada va a cambiar y nuestra historia será una repetición de lo que siempre ha sido».<sup>9</sup>

A pesar del elaborado argumento de Dust, creo que es apresurado descartar de lleno la visión de la tecnología a la cual nos introduce Borgmann particularmente. De hecho, Dust reconoce que éste se aleja de su coterráneo Heidegger en la medida que define «prácticas focales» en torno a «cosas focales»,<sup>10</sup> a través de las que se puede poner freno a la dominación tecnológica

6 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 11-50. Al mismo tiempo, es necesario recalcar que Ortega no niega la naturaleza humana cuando pone el acento en la historia. Lo que sí niega es su esencialización eleática, lo que conduce a su raciovitalismo como crítica a la Modernidad. Sobre este tema, Rodríguez Huéscar, en *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo* (Madrid: Ministerio de Educación, 1982), 23, escribe: «Ortega advierte que este uso abstractivo del pensamiento [en la modernidad] es un error de origen –aunque necesario, esto es otra cuestión– de la filosofía, y como todos los de este linaje, muy difícil de extirpar o corregir: se trata, en efecto, de la más pesada y persistente herencia griega –en definitiva, la herencia eleática–, a la que la filosofía, hasta hoy, no acertó a renunciar. Ortega se percató entonces de que hay que instaurar una nueva manera de pensar o, como él dice también, proceder a una “reforma de la inteligencia” o a un nuevo “uso” de la razón». Agradezco al Profesor Alejandro Haro Honrubia el haberme hecho esta indicación.

7 Dust, “Amando lo artificial”, 132.

8 Dust, “Amando lo artificial”, 130.

9 Dust, “Amando lo artificial”, 134.

10 La expresión original de Borgmann es *“focal things and practices”*.

del mundo. Ejemplos de estas que da Borgmann son la cultura de la mesa, la jardinería, correr, senderismo, asistir a un templo sagrado, pescar con mosca, etc.<sup>11</sup> Si bien éstas prácticas focales involucran artefactos técnicos (ya que, por ejemplo, precisamos zapatos livianos para hacer senderismo), al mismo tiempo permiten intervenir en la constitución tecnológica del mundo, no solo manteniendo una misteriosa relación con el Ser —como mantuvo el segundo Heidegger, donde «solo puede salvarnos un dios»<sup>12</sup>— sino vinculándose con él y revelándolo en formas verdaderamente significativas. Por lo tanto, no es acertado decir que Borgmann sea un tecnófobo —ya que para él rechazar el tener agua corriente al girar una canilla sería absurdo— sino que señala que los rendimientos marginales de cada vez más tecnología en la vida social y personal son decrecientes.<sup>13</sup> En otras palabras, los beneficios que obtenemos por más aparatos son cada vez menores; y eso es algo que lo une a Ortega. Como escribe Dust: «La inversión característica que vivimos nosotros hoy puede describirse así: en vez de poner nuestra técnica al servicio de ideales humanos, vivimos de acuerdo con las demandas que ella nos impone (la eficacia, la rapidez, la productividad máxima, etc.). En vez de inventar para vivir: nosotros vivimos ya para inventar. Ortega tenía y sigue teniendo razón. La técnica nos oprime como una plaga de la naturaleza».<sup>14</sup>

Por ello, en este artículo voy a describir cómo Borgmann y Ortega coinciden considerablemente en sus respectivos pensamientos, especialmente sobre lo que Borgmann define como aquellas *cosas y prácticas focales* que evidencian el patrón perjudicial de la creciente dominación tecnológica del mundo. Para ello, hay que desviarnos de lo que sería la dirección más obvia en el pensamiento orteguiano, es decir, sus meditaciones sobre la técnica, y buscar pistas en otros escritos del español (si bien es cierto que, como bien nos dice Alonso

11 Albert Borgmann, *Technology and the character of contemporary life: A philosophical inquiry* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 201.

12 Dust, “Amando lo artificial”, 128.

13 No es el objetivo de Borgmann en *Technology and the character of contemporary life* lograr una coherencia filosófica pura, sino que busca apuntar algo en nuestra experiencia común que podría ser capaz de reclamarnos en virtud de su naturaleza focal, para orientar la experiencia y el significado humanos. Para esto, utiliza un discurso deíctico, (del término griego *deiknumi*), un tipo de discurso que busca comunicar un testimonio, y no un tipo de comunicación expositiva. Diferenciándose de lo estrictamente apodíctico, el discurso deíctico no pretende mostrar que algo es universalmente cierto; es más bien personal, una invitación a compartir una experiencia. Significa «mostrar, indicar, traer a la luz, exponer, y también explicar y enseñar». Borgmann, *Technology*, 178. Para Borgmann, la democracia liberal se opone al discurso deíctico ya que este presume de comunicar un aspecto concreto de lo que es la buena vida, mientras que uno de los principios clave de la democracia liberal consiste en no determinar los fines en los que consiste el buen vivir. La crítica de Borgmann se enfoca en el hecho que la buena vida, en nuestra época, gira en torno al consumo.

14 Dust, “Amando lo artificial”, 123.

Fernández, el pensamiento de Ortega sobre la técnica se extiende a lo largo de su obra<sup>15</sup>). Me detendré en tres de ellos: *El Origen Deportivo del Estado*; *Prólogo a 20 años de caza mayor, del Conde de Yebes*; y *Conversación en el Golf o la idea del Dharma*, e intentaré demostrar que se puede establecer una conexión clara entre Borgmann y Ortega.

En las siguientes secciones presentaré esbozos de la filosofía de ambos pensadores, y presentaré los textos del madrileño arriba mencionados para luego indicar cómo se refieren a cosas y prácticas focales que ponen freno a la creciente mediatización tecnológica del mundo. De esta manera, a diferencia de lo que planteó Dust en 1993, intentaré hacer evidente cómo los dos filósofos describen estas cosas y prácticas focales como parte imprescindible de lo que nos constituye como humanos, ya que nos arraigan en el mundo y definen el buen vivir. Al definir e identificar a las cosas y prácticas focales, el objetivo de este artículo es también contribuir a responder la inquietud de Alfredo Marcos: «Nunca ha sido más urgente pensar la naturaleza humana, para evitar la pérdida de la misma por la vía de los hechos».<sup>16</sup> Propongo así evidenciar cómo la «salvación de la circunstancia» —que es la tarea del héroe que Ortega describe en «Meditaciones del Quijote»<sup>17</sup>—, se realiza a través de cosas y prácticas focales que nos revelan el mundo en su auténtica realidad o «presencia imponente»,<sup>18</sup> como las describe Borgmann, y es allí donde se evidencia una naturaleza humana que va de la mano con el buen vivir.

## La filosofía de la tecnología de Albert Borgmann: prácticas focales vs. paradigma de los dispositivos

Albert Borgmann es un filósofo social y cultural que en su vasto corpus de pensamiento que abarca 5 libros y una miríada de artículos,<sup>19</sup> analiza el relacionamiento del ser humano con el mundo en un contexto de creciente circunstancia tecnológica: «Si queremos medir la condición humana en nuestro

15 Marcos Alonso Fernández, «La técnica en Ortega: más allá de «Meditación de la técnica»», *Revista de estudios orteguianos* 38 (2019): 147-172.

16 Alfredo Marcos, «Filosofía de la naturaleza humana», *Eikasía. Revista de Filosofía* 6, n° 35 (2010): 181-208.

17 José Lasaga Medina, *Figuras de la vida buena* (Madrid: Enigma, 2006).

18 La expresión original de Borgmann es «commanding presence».

19 A mi entender, el único texto de Borgmann en español que existe es: «La tecnología y la búsqueda de la felicidad», *CTS: Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad* 2, n° 5 (2005): 81-93.

tiempo, la “tecnología” es un término evocativo y útil para lo que es distintivo de la cultura contemporánea en general». <sup>20</sup> Según Borgmann, la tecnología es una fuerza cultural, un paradigma —como describiré a continuación— cuya creciente intromisión acaba provocando un distanciamiento de cosas y prácticas que define como focales, <sup>21</sup> es decir, situaciones y actividades de profundo compromiso que hacen que la vida valga la pena.

En su ampliamente citado y comentado «Technology and the Character of Contemporary Life», de 1984, Borgmann ve un patrón en la tecnología moderna que describe como un paradigma «inherente a la manera dominante en que nos enfrentamos al mundo <sup>22</sup> en la era moderna». <sup>23</sup> Dentro de este paradigma, define dispositivos <sup>24</sup> que se contraponen a las cosas focales. El cambio de la modernidad hacia la posmodernidad, para Borgmann, se caracteriza por el creciente uso de dispositivos y sistemas técnicos que crean un constante alejamiento del ser humano de su realidad concreta al eliminar los contextos locales de acción: <sup>25</sup> «...el progreso tecnológico ha consistido en una transición del relacionamiento <sup>26</sup> con cosas en su contexto hacia el consumo de mercancías <sup>27</sup> que están disponibles en cualquier lugar y a cualquier hora». <sup>28</sup> A través de maquinaria generalmente oculta, los dispositivos convierten la realidad en una mercancía. El ejemplo que utiliza Borgmann para ilustrar este paradigma es la provisión de calor. Es un ejemplo que *prima facie* quizás parece anticuado, pero que retrata claramente la implicación moral del patrón tecnológico identificado en el paradigma de los dispositivos.

En el pasado, las casas tenían una estufa <sup>29</sup> que producía calor, se usaba para cocinar, y era el corazón del hogar. La estufa exigía habilidades para seleccionar la madera, cortarla, y transportarla. También exigía la participación de toda la unidad familiar. La familia se reunía luego junto a la estufa para comer, charlar, contar historias, etc. Pero ahora, en muchas partes del mundo, las personas nos desembarazamos de todo este trabajo gracias a la calefacción

20 Albert Borgmann, “On the blessings of calamity and the burdens of good fortune”, *The Hedgehog Review* 4, n° 3 (2002): 9.

21 La expresión original de Borgmann es «focal things and practices».

22 La expresión original de Borgmann es «taking up with the world».

23 Borgmann, *Technology and the Character*, 3.

24 La expresión original de Borgmann es «devices».

25 Albert Borgmann, *Crossing the postmodern divide* (Chicago: University of Chicago Press, 2013).

26 La expresión original de Borgmann es «engagement».

27 La expresión original de Borgmann es «commodities».

28 Borgmann, “On the blessings”, 22.

29 La expresión original de Borgmann es «hearth».

central a través de la cual recibimos calor sin esfuerzo.<sup>30</sup> Por el contrario, una estufa encendida exige de nosotros paciencia y ciertas habilidades. Además, el armado de un fuego en una estufa, no es una actividad aislada, sino que forma parte de una red que forman los humanos con su contexto natural, que reúne a la vez medios y fines.<sup>31</sup> Por tanto, la sensación que provoca una estufa de leña no tiene parangón; exige que la gente se reúna a su alrededor y es un punto focal que centra el ser.<sup>32</sup>

La diferencia que preocupa a Borgmann como patrón social y cultural de relacionamiento con el mundo es que, la calefacción central como sucedáneo moderno de las estufas, responde a mecanismos usualmente desconocidos por aquellos que disfrutaban de su producto (calor) y requiere de personal especializado para su instalación y reparación. Se basa en la separación de medios y fines, transformando la realidad en una mercancía. En cambio, cuando uno se relaciona con una cosa focal, hay una especie de presencia imponente<sup>33</sup> que contrarresta los dispositivos. Mientras que estos reducen la realidad a algo predecible, controlable y manipulable,<sup>34</sup> las cosas focales y las prácticas que estas conllevan requieren de esfuerzo, compromiso, paciencia y atención. Borgmann sostiene que, solo haciendo lugar para cosas y prácticas focales, es que se puede vivir una buena vida.

Por ahora, parecería que Borgmann es un romántico nostálgico, pero calificarlo de esa manera sería un error, ya que constantemente reconoce las virtudes de la tecnología en diferentes campos. Ciertamente es un gran avance acceder al agua al girar un grifo sobre todo cuando se lo compara con sacar agua de un pozo; o poder comprar ropa en vez de tener que hacerla nosotros; o poder viajar más rápido y más lejos de lo que se puede a caballo (como señala Heikkerö<sup>35</sup>). Por tanto, es capital entender que Borgmann no es un ludita sino un agudo observador de la sociedad y la cultura, que ve que los beneficios que obtenemos de un grado cada vez mayor tecnología tienden a ser cada vez menores, y que, infaliblemente, la tecnología nunca podrá ser

30 Borgmann, *Technology and the Character*, 40-48.

31 David Strong, y Eric Higgs, "Borgmann's Philosophy of Technology", en *Technology and the Good Life?*, ed. Eric Higgs, Andrew Light, y David Strong (Chicago: University of Chicago Press), 23.

32 El anhelo de este sentimiento se puede ver en las estufas de leña artificiales que son comunes en muchas casas de América del Norte, o la proyección de grabaciones. Esta práctica es muy común en la cena de *Thanksgiving*.

33 La expresión original de Borgmann es «Commanding presence».

34 Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology", en *The Question Concerning Technology* (New York: Harper Colophon, 1977).

35 Topi Heikkerö, "Material Culture and the Conditions for the Good Life: Albert Borgmann on Thinking about Ethics in Technological Culture", en *Praxiology and the Philosophy of Technology*, ed. Wojciech W. Gasparski, y Timo Araiksinen (New Jersey: Transaction Publisher, 2008), 215-229.

reformada desde el mismo paradigma de los dispositivos. Borgmann no aboga necesariamente por volver a «estufas de leña o similares; más bien, desafía el empleo ilimitado e irreflexivo de dispositivos. Si estamos hechizados por la promesa del enriquecimiento tecnológico, un mundo que felizmente nos exige cada vez menos en términos de habilidad, esfuerzo, paciencia o cualquier tipo de riesgo, la lógica del dispositivo da como resultado una forma de vida desarraigada».<sup>36</sup>

El precio que pagamos por tecnología ubicua, entonces, es la pérdida de compromiso, de profundidad, de excelencia, de las habilidades y el significado de la vida en general. La paradoja es que en la medida que los dispositivos ofrecen más control sobre nuestras vidas, más sucumbimos a un paradigma que nos controla a nosotros mismos. En efecto, la democracia liberal va de la mano del paradigma de los dispositivos ya que la igualdad social se mide de acuerdo con el consumo de mercancías, dejando de lado las oportunidades en donde las cosas y prácticas focales puedan florecer.<sup>37</sup> Además, dado que el liberalismo no define lo que es el buen vivir, el paradigma de los dispositivos subrepticamente gana terreno cuando la auto-realización se reduce a meras elecciones de consumo.<sup>38</sup>

Para Borgmann, la fuerza de este paradigma es contrarrestada por el cultivo de cosas y prácticas focales que tienen el poder de centrar la vida.<sup>39</sup> Algunos otros ejemplos que nos brinda de cosas focales son la catedral, el templo y la naturaleza. Todos estos elementos reúnen de una forma elocuente el espacio y el tiempo; nos sitúan en un contexto específico. Estas cosas pueden dar soporte a prácticas focales a través de las que los seres humanos pueden comprometerse con la realidad, ya que tienden a implicar «disciplina y habilidades que pueden ser ejercitadas en una unidad de realizaciones y disfrutes que involucran la mente, el cuerpo y el mundo, míos y de otros, en una unión social».<sup>40</sup> Por ejemplo, cuando una familia o cualquier tipo de comunidad se reúne a la mesa, compartiendo comida casera, hay una especie de gracia que cae sobre todos los presentes en ese momento. Esto se expresa con la necesidad de brindar o recordar a los que no están presentes y se desea que estén allí, como explican Dreyfus y Spinoza:

36 David Strong y Eric Higgs, “Borgmann’s Philosophy of Technology”, en *Technology and the Good Life?*, ed. Eric Higgs, Andrew Light, y David Strong (Chicago: University of Chicago Press), 30.

37 Borgmann, *Technology and the Character*, 223.

38 Albert Borgmann, “From Electrons and Logic Gates to Everyday Life: On the Asymmetry of Technological Devices”, *Synesis: A Journal of Science, Technology, Ethics, and Policy* 4 (2013): 4-8.

39 Borgmann, *Technology and the Character*, 44-47.

40 Borgmann, *Technology and the Character*, 219.

[Cuando] un evento focal como una comida familiar está funcionando hasta el punto en que tiene su integridad particular, uno se siente extraordinariamente en sintonía con todo lo que está sucediendo. Una gracia especial se hace cargo y los eventos parecen desarrollarse con su mismo impulso. Esta combinación hace que el momento sea como un regalo. Surge un sentimiento reverencial; uno se siente agradecido por recibir todo lo que esta situación en particular saca a relucir. Tales sentimientos se manifiestan con frecuencia en prácticas como el brindis o en desear que otros se unan en ese momento.<sup>41</sup>

Borgmann describe este tipo de comunidades de celebración como «focos de resistencia a la emergente tecnocultura posmoderna, ya que, contra a su banalidad penetrante, superficialidad, individualismo y consumismo, ofrecen compromiso con la excelencia, profundidad y comunismo celebratorio».<sup>42</sup> Por tanto, la filosofía de Borgmann destaca la necesidad de tener en cuenta la cultura material, que está intrínsecamente relacionada con la ética, ya que influye profundamente en las formas en que las personas se relacionan con el mundo.<sup>43</sup> De hecho, la «ética real» se manifiesta en las decisiones que toman tanto las sociedades como los individuos cuando construimos y diseñamos nuestro mundo material. La base de la ética «real» se encuentra en lo que Borgmann denomina el Principio de Churchill: «damos forma a nuestros edificios y luego ellos nos dan forma a nosotros».<sup>44</sup> Esto es lo mismo que decir que el mundo material no es neutral, sino que implica valores de lo que es vivir una buena vida:<sup>45</sup> «Hay una necesidad de transformar el ambiente físico más conducente hacia el vigor del cuerpo, hacia la concientización cultural, y las interacciones comunales. Pero esta es tarea de la ingeniería civil y el planeamiento urbano».<sup>46</sup>

El problema moral fundamental para Borgmann es inherente a cómo la cultura material da forma a la agencia moral a través del paradigma de

41 Hubert Dreyfus y Charles Spinoza, "Further reflections on Heidegger, technology, and the everyday", *Bulletin of Science, Technology & Society* 23, n° 5 (2003): 345.

42 Albert Borgmann, *Power failure: Christianity in the culture of technology* (Grand Rapids: Baker Books, 2003), 33.

43 Albert Borgmann, "The moral significance of the material culture", *Inquiry* 35, n° 3-4 (1992): 291-300.

44 Albert Borgmann, *Real American Ethics: Taking responsibility for our country* (Chicago: University of Chicago Press, 2010), 5.

45 Aquí Borgmann se solapa con Ortega en cuanto a los valores. Ortega dice en su «Introducción a una Estimativa: ¿Qué son los valores?» que los valores no son subjetivos, sino que residen en las cosas mismas; son cualidades irreales residentes en las cosas. Borgmann parecería apuntar en la misma dirección con sus cosas y prácticas focales, pero entrar en esta discusión nos apartaría de los límites de este artículo, por lo que no exploraré esta dimensión de los dos filósofos en esta oportunidad.

46 Albert Borgmann, "From Electrons and Logic Gates to Everyday Life: On the Asymmetry of Technological Devices", *Synesis* 4, (2013): 7.

los dispositivos. Por ejemplo, dar espacio a centros comerciales y cadenas de comidas rápidas evita la conexión con una comunidad local, y entonces termina dominando la desconexión.<sup>47</sup> «Necesitamos ser arquitectos que se dediquen al diseño y la economía de un entorno que favorezca el buen vivir»<sup>48</sup> y que podamos diseñar espacios privados y públicos para que «nos inviten a apropiarnos y disfrutarlos con el cuerpo y la mente».<sup>49</sup>

Ya dijimos que para Borgmann, a través de las cosas y actividades focales se pone freno a la mercantilización moral<sup>50</sup> definida como el desapego de una cosa o una práctica de su contexto de compromiso en un tiempo, un lugar y una comunidad.<sup>51</sup> Pero, ¿quién establece qué prácticas y qué cosas son focales? La respuesta de Borgmann es que son testimoniales;<sup>52</sup> uno simplemente las siente y no puede forzar a que los demás las sientan.<sup>53</sup> Borgmann explica que las identificamos al percatarnos de que, cuando estamos inmersos en ellas, «(1) no hay ningún lugar en el que preferiría estar; (2) no hay nadie con quien preferiría estar; (3) no hay nada que preferiría hacer; (4) y esto lo recordaré bien».<sup>54</sup>

En resumen, para Borgmann hay un patrón tecnológico que estructura la vida moderna; lo define como el «paradigma de los dispositivos».<sup>55</sup> A través de este paradigma, los dispositivos nos otorgan mercancías sin disciplina ni esfuerzo y sin que sepamos –en la mayoría de los casos– cómo funciona la maquinaria de la que la obtenemos. Por ejemplo, el sistema de calefacción central mejor funciona cuando menos notamos su presencia; o cuando compramos un pedazo de carne en el supermercado sin tener la más mínima idea del proceso de cría industrial, logística, etc. que hay detrás. La tecnología progresa, entonces, demandando menos de sus usuarios y brindando más mercancías. Como resultado, medios y fines se desacoplan totalmente.

Borgmann insiste en que los dispositivos no son el camino para alcanzar la buena vida. Por el contrario, los dispositivos producen un paradigma donde la

47 Borgmann, *Real American Ethics*, 10-11.

48 Borgmann, *Real American Ethics*, 138.

49 Borgmann, *Real American Ethics*, 135-136.

50 La expresión original de Borgmann es «moral commodification».

51 Borgmann, *Real American Ethics*, 266.

52 Topi Heikkerö, “The good life in a technological world: Focal things and practices in the West and in Japan”, *Technology in Society* 27, n° 2 (2005): 251-259.

53 Por esta razón Borgmann desarrolla un argumento deíctico (ver nota al pie 11).

54 Albert Borgmann, “Cyberspace, cosmology, and the meaning of life”, *Ubiquity* 8, (2007). [https://scholarworks.umd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1004&context=philosophy\\_pubs](https://scholarworks.umd.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1004&context=philosophy_pubs)

55 La expresión original de Borgmann es «device paradigm».

vida moderna queda sin un centro focal, sin una base que nos conecte con la realidad; la vida y la propia identidad se transforman en fragmentos aislados.<sup>56</sup> La buena vida se alcanza a través de actividades que requieren nuestro esfuerzo y compromiso, y este es el dominio de las cosas y prácticas focales. En el trasfondo de una realidad cada vez más mediatizada por la tecnología y consecuentemente estructurada en base al paradigma del dispositivo, las cosas y prácticas focales «brillan por su ausencia»<sup>57</sup> y se hacen cada vez más añoradas e imprescindibles.

Además, el mundo contemporáneo está amenazado por cambios globales impredecibles como el climático, producto de una nueva era geológica definida como Antropoceno y caracterizada por el impacto de la actividad humana en todo el sistema terrestre. Borgmann advierte que estos cambios globales abren cada tanto un «claro» dentro de la niebla de la tecnología, y principalmente, dentro de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC):

...el atractivo de las TIC podría estar desapareciendo. Existe un ciberespacio paralelo a la saturación de bienes. Todas las necesidades humanas posibles han sido descubiertas por las nuevas empresas de tecnología y satisfechas hasta el desbordamiento. Se han comercializado todos los dispositivos posibles, diseñados para hacer que las TIC sean ubicuas, instantáneas y fáciles. El mundo en general no es más que un rugido distante y creciente. Hasta ahora, cuando estalla en una crisis, la niebla de la distracción se perfora solo para cerrarse nuevamente.<sup>58</sup>

La solución pasa, para Borgmann, por un nuevo «reconocimiento de la realidad» en su presencia imponente<sup>59</sup> que nos oriente: «El reconocimiento de la realidad es el estado de ánimo esperanzador en el Antropoceno, y se asienta en un estado fundamental de responsabilidad arraigada en un contexto».<sup>60</sup>

Pasemos a continuación a describir brevemente la filosofía de Ortega, para poder luego detallar en qué forma coincide con lo que nos dice Borgmann.

56 Albert Borgmann, "So who am I really? Personal identity in the age of the Internet", *AI & society* 28, n° 1 (2013): 15-20.

57 Sean Kelly y Herbert Dreyfus, *All Things Shining: Reading the Western Classics to find Meaning in a Secular Age* (New York: Free Press, 2011).

58 Albert Borgmann, "Being in the Anthropocene: World Appropriation in the Age of Global Warming", *Environmental Philosophy* 17, n° 1 (2020): 69-70

59 «Commanding presence».

60 Borgmann, "Being in the Anthropocene", 71.

## La filosofía de la tecnología de Ortega y Gasset

Ortega fue uno de los primeros filósofos en prestar atención al tema de la técnica como aspecto consustancial al ser humano. Para comprender el pensamiento Orteguiano sobre este tema, es necesario repasar su proyecto filosófico para luego poder vislumbrar cómo se asemeja a las ideas de Borgmann.

Para Ortega, el ser humano no tiene naturaleza sino historia.<sup>61</sup> Estamos determinados histórica y socialmente, y nuestras vidas conllevan proyectos co-construidos junto con nuestras circunstancias. Recordemos la expresión fundamental de Ortega, resumen de su filosofía: «yo soy yo y mi circunstancia; y si no la salvo a ella, no me salvo yo».<sup>62</sup> Para Ortega, cada cual debe ocuparse de las cosas que encuentra a su alrededor, quíeralo o no; en eso consiste el ser humano. Esto exige autenticidad y responsabilidad de un individuo que hace su vida con circunstancias que implican ideas, creencias, la propia subjetividad, el cuerpo, técnicas, la generación a la cual se pertenece, etc.

En este proyecto, Ortega intentó reconciliar la razón moderna, abstracta y estática, con el dinamismo y fluidez de la vida, superando así tanto al realismo como al idealismo. De hecho, llamó a esta empresa «El Tema de Nuestro Tiempo».<sup>63</sup> Mientras que el realismo asumía como fundamental una realidad objetiva externa, el idealismo afirmaba que la realidad era un producto de la mente humana proyectándose hacia adentro. Frente a esta dicotomía, Ortega propone que las cosas no pueden ser independientes del sujeto que las percibe, pero tampoco puede ser pura autoconciencia. La verdadera «realidad radical» es la vida humana, que consiste en la interrelación constante entre el sujeto (yo) y la circunstancias, inseparables y mutuamente constituidos; un continuo diálogo con las cosas. Es decir, otras realidades aparecen en *mi vida*, y tengo la responsabilidad hacer algo con ellas. La vida humana es, desde la perspectiva orteguiana, un devenir constante en el que tenemos que situarnos como seres responsables.

Partiendo de la vida como realidad radical, el sistema filosófico de Ortega es el «raciovitalismo», a través del cual presenta una alternativa al discurso filosófico de la modernidad. Ortega rechaza precisamente el idealismo de

61 Ver nota al pie 6.

62 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. I, 322.

63 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. III, 143.

Husserl en el que nuestra relación con el mundo es a través de la conciencia. Lo que propone el madrileño es que estamos esencialmente involucrados en el mundo directamente a través de nuestras acciones y no a través de representaciones.<sup>64</sup> Su atención se centra entonces en la experiencia humana en términos de reciprocidad con la circunstancia mundana en la que está inmerso el individuo, formando un todo inextricable.

En virtud de habitar un mundo que no es de nuestra propia creación, nos vemos obligados a tomar decisiones de forma activa y a proyectarnos hacia el futuro. La razón, por tanto, está enraizada en la vida, de modo que el yo y las circunstancias son co-dependientes. Esto equivale a decir que la razón es esencialmente histórica y, por tanto, biográfica. Sólo se comprende a través del relato de lo que ocurre en la vida humana. Julián Marías explica esta idea señalando las diferencias de tres realidades muy distintas:

En otras ocasiones he comparado lo que dice un diccionario de tres realidades bien distintas: por ejemplo, “pentágono”, “lechuza”, “Cervantes”. Del pentágono, objeto ideal, da el diccionario una definición; de la lechuza, objeto real, cosa en el sentido usual de la palabra, da una descripción; de Cervantes, realidad personal, cuenta una historia. El diccionario da la “esencia” del pentágono: polígono de cinco lados; dice qué es la lechuza, cómo es, qué hace, cómo se comporta –se entiende, “la” lechuza, “cada” lechuza–; pero al hablar de Cervantes, nos hace una narración, nos cuenta dónde y cuándo nació, adónde viajó, dónde residió, con quién se casó, qué escribió, dónde y cuándo murió. Ahora bien, ¿cuáles son los supuestos de ese artículo del diccionario? Cuando leemos el nombre propio, “personal”, Cervantes, pensamos que es un hombre, y eso nos remite a una realidad determinada: cuanto se diga de Cervantes supone la teoría analítica de la vida humana, que está funcionando tácitamente para hacerlo inteligible. Esto es cierto, pero insuficiente: es verdad, pero no toda la verdad. Además de la teoría analítica o general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercala toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos “el hombre”.<sup>65</sup>

Una persona, entonces, es lo que le sucede; cómo lidia con las circunstancias que tuvo que vivir. Los seres humanos son «novelistas de sí mismos»,<sup>66</sup> o lo que Ortega define aún más poéticamente como «centauros ontológicos»:

64 Frías, Francisco López, “La interpretación Orteguiana de la fenomenología. El yo como el ejecutivo”, *Convivium* (2000): 91-108.

65 Julián Marías, “Antropología metafísica”, en *Obras*, vol. X (3ª ed.) (Madrid: Revista de Occidente, 1982), 66-67.

66 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 335.

el mundo en que vivimos no coincide con lo que es la naturaleza humana; es un ser cuya mitad está inmersa en la naturaleza, pero con la otra mitad trascendiéndola.<sup>67</sup> De hecho, la naturaleza y el medio ambiente son extraños para los humanos, y en esta alienación, tenemos la necesidad de lidiar con ellas y fabricar nuestras circunstancias. El núcleo de esto es el hecho de que los seres humanos vivimos concomitantemente aquí y ahora, pero también en el futuro como proyecto.<sup>68</sup> Tenemos una vida biológica determinada que nos pasa, así como una biografía que tenemos que fabricar; somos seres cuya vida es una tarea constante y este hecho nos hace responsables de nuestro ser y, por tanto, de nuestra historicidad. Pero para fabricar la circunstancia y, por ende, a nosotros mismos, necesitamos de la técnica.

La técnica es, entonces, un elemento central en el proceso de humanización. La existencia fundamental de los seres humanos implica la fabricación de su propio proyecto de vida, para el cual la tecnología es una segunda naturaleza. Esta necesidad primordial de tecnología reside en que los seres humanos vivimos en un mundo que no es ni completamente benévolo ni hostil, pero en el que ciertamente no estamos satisfechos. Si queremos vivir bien, necesitamos fabricar nuestros medios de vida y medio ambiente para lograr las circunstancias en las que queremos vivir. Es una tarea que requiere una actividad constante para mantenerse a flote dentro del «naufragio» que es la existencia humana.<sup>69</sup>

El ser humano es, para Ortega, un «animal enfermo» con la capacidad de «ensimismarse», es decir, de encerrarse en sí mismo, alejándose de las cosas, para crear un mundo interior. Esta capacidad de encerrarse en sí mismo le permite luego regresar al mundo, listo para la acción y para la operación tecnológica:

Gracias a [la técnica], y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para construirse un mundo interior.<sup>70</sup>

67 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 338.

68 Julián Marías, *Persona* (Madrid: Alianza Editorial, 1996).

69 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 26.

70 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 301-302.

A través de las operaciones tecnológicas, los seres humanos crean una «sobrenaturaleza»<sup>71</sup> no con el propósito de adaptarse mejor al medio, sino para adaptar el medio a ellos. El hecho es que los seres humanos no queremos meramente vivir en el mundo, sino que queremos vivir bien. La tecnología, entonces, consiste no solo en el esfuerzo para satisfacer necesidades naturales, sino que es necesaria para satisfacer otras necesidades que hacen a nuestra vida verdaderamente humana. Y estas necesidades, que para Ortega nos definen como los seres que somos, son superfluas.<sup>72</sup> Esto también significa que la tecnología no es neutral, sino que está cargada de valores e interpretaciones de lo que es vivir bien,<sup>73</sup> dado que los humanos estamos arrojados a circunstancias preexistentes. Como explica Julián Marías, la vida humana está hecha de su propio tiempo. Mientras que, por ejemplo, un tigre siempre es un primer tigre que estrena ser tigre, el hombre es heredero de experiencias humanas pasadas que condicionan su ser y sus posibilidades.<sup>74</sup>

La visión de la tecnología de Ortega también responde a su preocupación por los profundos cambios sociales que se estaban produciendo en Europa en las primeras décadas del siglo XX, los que deja formulados en su obra más famosa, *La Rebelión de las Masas*.<sup>75</sup> Estos cambios incluyen una especie de inflación tecnológica que ocultaba los componentes naturales de la vida y que hacían al hombre ignorante de sus límites. Ortega define al hombre-masa como la encarnación del espíritu de una época que es fruto de estas circunstancias. El hombre de masas carece de ambición, sacrificio y superación personal; su capacidad de desear se anestesia, todo ello guiado por la fe en la pura razón técnica que deja al hombre inmerso en una incertidumbre fundamental, ya que su vida pierde todo sentido cuando la técnica es lo único que tiene. La capacidad técnica del hombre le permite ser lo que quiera y, por tanto, nada en particular. En otras palabras, la técnica no puede decirnos cómo vivir nuestras vidas; nos deja en el reino de la pura posibilidad.

71 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 324.

72 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 327-328.

73 Aquí ya se empiezan a vislumbrar las semejanzas con Borgmann.

74 Julián Marías, *Historia de la filosofía* (Madrid: Revista de Occidente, 1980).

75 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. IV, 113-312.

## Ortega, cosas y prácticas focales: el deporte, la caza y el golf

En tres escritos en particular, Ortega describe actividades que se pueden interpretar como prácticas focales, en torno a cosas focales, en el sentido en que las concibe Borgmann. Allí es donde se puede establecer una conexión clara entre estos dos filósofos (a pesar de lo que escribió Dust en 1993). Para ello, es necesario apartarnos un poco de los escritos del madrileño que versan estrictamente sobre la técnica y enfocarnos en escritos como *El Origen Deportivo del Estado*;<sup>76</sup> *Prólogo a Veinte Años de Caza Mayor, del Conde de Yebe*s;<sup>77</sup> y *Conversación en el Golf, o la idea del Dharma*.<sup>78</sup>

Recordemos que según Borgmann, las cosas y prácticas focales nos proporcionan un centro de atención y profundo compromiso; tienen una gravedad y presencia especial, y producen prácticas donde uno se sumerge individual y socialmente. Son aquellas cosas y prácticas que definen «el buen vivir». Ortega, por su parte, nos describe en los mencionados escritos, al deporte como una actividad esencialmente humana, la experiencia de la caza, y una anécdota corta de cuando fue invitado por unos amigos a un club de golf. Veamos en qué consisten y cómo representan cosas y prácticas focales.

### El deporte como actividad focal

Como vimos, la vida humana para Ortega es un constante quehacer, ya que cada uno de nosotros es un naufrago que indefectiblemente tiene que hacer su vida con la circunstancia. El ser humano no solo quiere vivir, sino que quiere vivir bien, y para ello desarrolla la técnica. La técnica es la forma que tiene para liberarse de actividades utilitarias que mantengan su vida biológica, como asegurarse alimento y refugio o vestirse. Cuando esta soluciona sus problemas de subsistencia, el hombre puede desarrollar su vida propiamente humana (es decir más allá de sus necesidades naturales) con algo, y este algo es el deporte. Como explica Inglis: «Los seres humanos se vuelven más humanos cuando juegan, porque han elegido adoptar las reglas bajo las cuales se desarrolla la

76 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 607-624.

77 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 419-491.

78 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 403-409.

actividad deportiva, en lugar de operar completamente bajo las demandas de las condiciones de vida que no eligen». <sup>79</sup>

Con la práctica del deporte, el hombre se sumerge en una actividad anti-utilitaria, que es buena en sí misma y por tanto buena para nada en particular. El espíritu deportivo es, para Ortega, el ímpetu a través del que el hombre crea, avanza y progresa. <sup>80</sup> El deporte consiste en reglas y exigencias auto-infligidas, y por lo tanto es un punto intermedio entre la gravedad de la vida y la trivialidad caprichosa del simple juego; es la actividad por la cual el ser humano se somete libremente a desafíos por placer, y donde se refleja más palmariamente su ser. Inglis explica que «el *homo faber* es siempre el primo empobrecido e infeliz del *homo ludens*, el hombre como jugador de juegos. Es en la búsqueda de actividades deportivas, no en el trabajo guiado instrumentalmente, que el hombre encuentra verdaderamente la satisfacción». <sup>81</sup> Ortega nos dice:

Dejando a un lado las formas orgánicas y atendiendo solo a las acciones, la vida plena nos aparece siempre como un esfuerzo, pero este esfuerzo es de dos clases: el esfuerzo que hacemos por la simple delectación de hacerlo, como dice Goethe: «Es el canto que canta la garganta, el paso más gentil para el que canta»; y el esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte. <sup>82</sup>

Para Ortega, del deporte surge el Estado. Son los miembros de generaciones jóvenes, guiados por un «instinto de coetaneidad», <sup>83</sup> que sienten el ímpetu para «acometer empresas». <sup>84</sup> Entonces, «ha lugar una de las acciones más geniales de la historia humana, de que han irradiado más gigantescas consecuencias: deciden robar las mozas de hordas ajenas. Pero esto no es empresa suave: las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas, hay que combatir, y nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero la

79 David Inglis, "Meditations on Sport: On the Trail of Ortega y Gasset's Philosophy of Sportive Existence", *Journal of the Philosophy of Sport* 31, n° 1 (2004): 82.

80 Antonio Rivero Herraiz, "José Ortega y Gasset: el deporte como metáfora", *RICYDE. Revista Internacional de Ciencias del Deporte* 7, n° 23 (2011): 155.

81 David Inglis, "Meditations on Sport", 86.

82 Ortega y Gasset, *Obras Completas, vol. II*, 609-610.

83 Ortega y Gasset, *Obras Completas, vol. II*, 614.

84 Ortega y Gasset, *Obras Completas, vol. II*, 616.

guerra suscita un jefe y requiere disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social». <sup>85</sup>

De este modo, Ortega explica cómo la sociedad humana no es una reacción a necesidades impuestas, sino que tiene origen en jóvenes que realizan hazañas, y se parece más a un «Atlético Club». <sup>86</sup> En otras palabras, el Estado emerge de prácticas que son buenas en sí mismas, que implican un compromiso, esfuerzo, habilidad al igual que las prácticas focales:

Si entendemos por trabajo el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula, yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza plétórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte. Bien sé que a la hora presente me hallo solo entre mis contemporáneos para afirmar que la forma superior de la existencia humana es el deporte. <sup>87</sup>

Por su parte, Borgmann identifica formas deportivas como actividades que conducen a la buena vida. Correr o hacer senderismo son, para el americano-alemán, formas intensivas de estar presente en el entorno que uno atraviesa, donde se está comprometido mental y físicamente. Para el corredor o el senderista, medios y fines, mente y cuerpo, están unidos; además, son actividades que deben ser cultivadas a través de esforzada práctica. Borgmann, habiendo sido corredor él mismo, dice que correr es «La unidad de logro y disfrute, de competencia y consumación, es solo un aspecto de la integridad central a la que correr nos restaura. La buena carrera involucra cuerpo y mente. Aquí la mente es más que una inteligencia alojada en un cuerpo. Más bien, la mente es la sensibilidad y la resistencia del cuerpo». <sup>88</sup> Prácticas como esta pueden contrarrestar las formas de relacionamiento con el mundo en base al consumo que han surgido en nuestra cultura tecnológica, a la vez que no niegan la tecnología, ya que, por ejemplo, unos buenos zapatos, aerosol anti-osos, o una mochila ligera, hacen del correr o del senderismo más seguros y disfrutables. Al mismo tiempo, quien corre, no lo hace para todos lados y en todo momento. La cuestión es hacer un lugar para estas actividades y un uso selectivo de tecnologías para que estas no determinen nuestro relacionamiento

85 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 616.

86 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 617.

87 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 302.

88 Borgmann, *Technology and the Character*, 203.

con el mundo.<sup>89</sup> Esto es algo en lo que Ortega estaría de acuerdo, ya que, como vimos, en *La Rebelión de las Masas* presta encarecida atención al hecho de que las técnicas modernas le quitan al individuo su proyecto vital. Examinemos a continuación las meditaciones de Ortega sobre la caza, donde se puede interpretar otro remedio contra la amenaza tecnológica.

## La caza como cosa y actividad focal

La caza es connatural al ser humano. Actualmente, sin embargo, no es una actividad que se desarrolle para sobrevivir, sino que es una práctica deportiva y por tanto una ocupación para la felicidad, para divertirse.<sup>90</sup> Blas González indica que, en sus reflexiones sobre la caza, Ortega nos recuerda que una vida que valga la pena ser vivida es una vida «en alerta consigo misma»,<sup>91</sup> en el sentido de ser auténtica existencialmente. Al cazar, ponemos en suspenso nuestra humanidad y cultivamos la capacidad de asombrarnos con el mundo a nuestro alrededor y tratarlo con perspicacia, ya que «el hombre moderno debe mantenerse ocupado dado que el estatismo y la burocratización han hecho que la vida moderna se vacíe de sentido y propósito».<sup>92</sup>

Ortega define la caza como «lo que un animal hace para apoderarse, vivo o muerto, de otro que pertenece a una especie vitalmente inferior a la suya. Viceversa, esa superioridad del cazador sobre la pieza no puede ser absoluta si ha de haber caza».<sup>93</sup> Asimismo, para que sea caza, «es menester que el animal procurado tenga su chance, que pueda, en principio, evitar su captura».<sup>94</sup>

En la caza, Ortega también describe componentes que han sido y son necesarios para esta actividad, como son las armas y el perro. Con respecto a las armas: «Pertenece a la moral de cazador cuidar su arma y elegirla bien; pero una vez hechas ambas cosas, no dar importancia al aparato agresor. Obsérvese el desdén con que habla de los que andan obsesos por adquirir la “última” arma y el cartucho más perfecto. Lo mismo respecto al “tirar”.

89 Borgmann, *Technology and the Character*, 220.

90 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 277.

91 González, Pedro Blas. “Perspicuity and existential alertness in José Ortega y Gasset’s” *Meditations on Hunting*?. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5, nº 6 (2016): 395.

92 González, *Perspicuity and existential alertness*”, 398.

93 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 286.

94 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 286.

También es mandamiento de la ética cazadora entrenarse con constancia y paciencia, para ser un buen tirador y conservar “la forma”.<sup>95</sup> Pero, al mismo tiempo, el hombre se fue imponiendo restricciones para nivelar la caza; porque si el hombre supera abrumadoramente al animal, esta pierde su naturaleza: «El pescador que envenena el arroyo serrano para aniquilar fulminantemente, de un golpe, las truchas que en él se afanan, deja *ipso facto* de ser cazador».<sup>96</sup>

Ya hemos repetido que para Borgmann las actividades focales son aquellas que juntan medios y fines y hacen que la vida valga la pena; y Ortega, por su parte, nos dice prácticamente lo mismo: «Al deportista no le interesa la muerte de la pieza, no es eso lo que se propone. Lo que le interesa es todo lo que antes ha tenido que hacer para lograrla; esto es, cazar. Con lo cual se convierte en efectiva finalidad lo que antes era medio».<sup>97</sup> Con la caza, el hombre retorna libérrimamente a una forma de vida primitiva; se toma una «vacaciones de humanidad»<sup>98</sup>. De hecho, el paralelismo entre Ortega y Borgmann no puede ser más evidente, ya que este último suele utilizar la pesca con mosca –muy practicada en su ciudad, Missoula, en el estado de Montana– como una actividad focal, por ejemplo, «el arroyo, o la trucha, es la cosa focal, la pesca con mosca es la práctica focal».<sup>99</sup>

Otro elemento focal importantísimo en la caza es el perro. En la sección del Prólogo que Ortega titula como *De pronto, en este prólogo, se oyen ladridos*, nos dice que «el hombre cierto día tuvo una inspiración genial, y para detectar al animal cautísimo recurrió al instinto de otro animal, solicitó su ayuda.... Merced a ello el hombre integra en su cazar el cazar del perro, y allí lleva la cacería a su más alta complicación, a su forma más perfecta. Viene a ser lo que en la música el descubrimiento de la polifonía».<sup>100</sup> Ortega describe que, al ser incluido, el perro lleva la actividad venatoria a su plenitud, y se genera una suerte de simbiosis con el humano. El perro, al ser domesticado, se humaniza. Su ladrido «es ya un elemental decir.... En la domesticación, por tanto, ha adquirido el perro con el ladrido un casi-lenguaje, y esto implica que ha germinado una casi-razón».<sup>101</sup>

95 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 284.

96 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 314.

97 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 320.

98 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 320.

99 David Wood, “Albert Borgmann on taming technology: an interview”, *Christian Century* (2003): 22-25. Ver también Borgmann, *Technology and the Character*, 214.

100 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 301.

101 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 305.

Es interesante en este punto detenernos un poco en el análisis que hace el filósofo inglés Roger Scruton sobre la caza, quien también la ha descrito inadvertidamente en términos Borgmannianos –como compuesta de cosas y prácticas focales– y Orteguianos, en la medida que nos conduce a algo que refleja nuestro ser. Su libro *On Hunting* es un homenaje a la caza de zorros que se práctica a caballo y con perros y que ha sido tradicional en la campiña inglesa. Allí describe cómo por medio de esta práctica se involucra a la comunidad, tradiciones locales, las distintas generaciones, el paisaje local, caballos, perros, vecinos, determinadas normas de cortesía y de vestir, etc.<sup>102</sup>

Scruton y Ortega están de acuerdo en que la caza es una práctica que nos lleva a nuestro pasado más primitivo. Ortega, por su parte, nos dice que nos remonta a una forma de ser que es en gran medida parte de lo que somos: «He aquí por qué caza usted. Cuando está usted harto de la enojosa actualidad de «ser muy siglo XX», toma usted la escopeta, silba usted a su can, sale usted al monte y, sin más, se da usted el gusto durante unas horas o unos días de “ser paleolítico”». <sup>103</sup> Mientras que Scruton escribe: «el cazar me saca de mi soledad moderna y me arroja a una manada pre-moderna, compuesta por el caballo, el perro y el humano, cada uno compartiendo su don de emoción y dando todo a la persecución». <sup>104</sup> Y, expresándose de una forma como lo podría hacer Borgmann, Scruton continúa describiendo que el cazar se da en oposición a la asfixiante artificialidad del mundo contemporáneo: «Hoy todos somos civilizados, es decir, todos hemos dejado el pliegue de la naturaleza y vivimos de los fondos del artificio humano... Vivimos en un mundo virtual. La televisión, las pantallas de computadora y el fondo hirviente de comodidades crean una ilusión de bienestar con el mínimo esfuerzo físico y espiritual. Nuestro alejamiento del orden natural es cada vez mayor. Y nuestra conciencia de lo que esto significa es cada vez menor». <sup>105</sup>

Ortega nos recuerda que al cazador deportista no le interesa la muerte del animal, sino que caza para disfrutar del proceso. En clara analogía con las prácticas focales descritas por Borgmann, «...se convierte en efectiva finalidad lo que antes era solo medio». <sup>106</sup> Scruton también coincide con Ortega en este punto, y lo expresa de una manera que resulta completamente paralela con el madrileño:

102 Roger Scruton, *On Hunting* (Chicago: St. Augustine Press, 2002).

103 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 324.

104 Scruton, *On Hunting*, 68.

105 Scruton, *On Hunting*, 69.

106 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. VI, 314.

En el mundo civilizado, donde los alimentos no se cazan ni se recolectan, sino que se producen, la caza y la recolección se convierten en formas de recreación. Pero despiertan los viejos instintos y deseos, las viejas devociones y relaciones con nuestra y otras especies. Si el propósito de la pesca con caña es atrapar un pez, entonces, con qué sencillez se podría lograr con un electrodo que aturda a la población del río y la lleve inconsciente a la superficie. Pero ¿qué pescador vería este método con buenos ojos? Capturar peces de esta manera es cruzar la barrera entre lo natural y lo artificial, es conquistar otra porción de la naturaleza para el mundo de la maquinaria. Sin embargo, el objetivo de la pesca con caña es volver, aunque estuviera bien protegido, al mundo natural, al mundo immaculado de nuestros pasos.<sup>107</sup>

Borgmann, Ortega y Scruton, por tanto, marcan la diferencia entre un relacionamiento y forma de estar en el mundo basado en técnicas que dominen la realidad, y otra forma que permite que la realidad se revele por medio de actividades humanas que atañen al participante de una manera profunda y comprometida con su entorno. Sigamos explorando esta diferencia analizando cómo Ortega describe al golf como una actividad compuesta de cosas y prácticas focales.

## El dharma del golf como actividad focal

Ortega describe una anécdota de cuando unos amigos le invitaron a almorzar a un club de golf. Con la sorna que caracteriza a muchos de sus escritos, el madrileño relata las conversaciones con los presentes durante el almuerzo: «Se advierte que en esta latitud, en este universo mágico que es el golf, la operación de empujar con un palo una pelota adquiere un rango supremo, y basta para dar sentido a la existencia».<sup>108</sup> Frente a la sugerencia de uno de los presentes de que se una al club y juegue al golf todos los días, Ortega le responde: «yo no puedo ser socio de este club ni jugar al golf. Semejante desliz me acarrearía castigos milenarios».<sup>109</sup> Luego, añade: «Si usted no jugase al golf incurriría en el mismo pecado que yo si jugase. Ambos habríamos sido indóciles a nuestro dharma».<sup>110</sup> De esta manera

107 Scruton, *On Hunting*, 77.

108 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 406.

109 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 406.

110 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 406.

Ortega introduce la idea del *dharma*, es decir, «la vetustísima sabiduría de todo el continente asiático, su experiencia gigante del mundo y de la vida». <sup>111</sup> El *dharma* se refiere a la riqueza moral del mundo, donde formas particulares de vida tienen moralidades distintas y propias:

El obispo vende sus bulas, y hace muy bien. El comerciante engaña al parroquiano, y hace también perfectamente. La inmoralidad comenzaría cuando el comerciante vendiese bulas y el obispo se corriese en el peso... El intelectual tiene su misión enunciativa, verbal; cuando ha escrito o pronunciado palabras que expresan algo con precisión, con gracia y con lógica, ha hecho cuanto tenía que hacer; la realización no le interesa. En cambio, el político aspira únicamente a realizar sus pensamientos, no a decirlos. Es, pues, su obligación no decir lo que piensa, no dar al viento su intimidación; su mandamiento no es lírico. La mentira, dentro, al menos, de ciertos largos límites, es para él un deber. La misma discrepancia existe entre las clases sociales. Para una mujer de la pequeña burguesía, son ustedes, las damas elegantes, una representación del demonio. La *petite bourgeoisie* cree que la mujer ha venido al mundo para estarse en casa y no fumar. Tiene una moral hecha casi por entero de prohibiciones, y su gran virtud consiste, principalmente, en lo que no hace. <sup>112</sup>

Lo que el *dharma* establece es una moral rigurosa para cada casta, donde cada forma de vida distinta tiene un repertorio de obligaciones, interdicciones y deberes rituales que deben cumplir y así alcanzar la perfección: «El brahmán tiene su moral de meditación y de ascetismo, como el ksatriya o guerrero tiene la suya de fiereza y combate. Los dioses mismos están sometidos a un riguroso régimen; tienen que portarse como dioses. Lo ilícito es cometer la transgresión de un *dharma* y pasarse al ajeno, como no sea por vía de sacrificio. Ese acto indebido acarrea inexorablemente la reencarnación en una especie inferior». <sup>113</sup>

Así, Ortega le explica a un joven golfista que su *dharma* es, precisamente, jugar al golf; como el del propio Ortega es «un *dharma* de escritura y conversación». <sup>114</sup> Podríamos interpretar esto como la idea de que el mundo tiene una estructura moral basada en prácticas focales alrededor de cosas focales. El golfista tiene sus palos, su club, el campo; Ortega tiene sus libros, sus tertulias, su pensamiento. Allí es donde cada cual se realiza: en el profundo

111 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 406.

112 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 407.

113 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 408.

114 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 409.

compromiso con las cosas. «Cuando le veo a usted en su aspecto saludable y juvenil, vestido sin falla, cimbrear el palo de golf, me parece usted un ser perfecto, que honra y decora el Universo. Pero si yo me vistiera con el mismo atuendo y en idéntica postura, me parecería a mí mismo una objeción contra el buen orden del cosmos».<sup>115</sup>

En la descripción que hace Ortega del golfista, se revela una práctica focal donde no hay separación entre medios y fines, que requiere de habilidades que se aprenden a través de innumerables horas de práctica, sumergiéndose de lleno en la actividad, vinculándose profundamente con las cosas, y donde el mundo adquiere una gravedad particular. Se usan tecnologías como palos o pelotas de golf, pero estas son cosas focales alrededor de las cuales emerge una práctica que nos envuelve como seres reveladores de la esencia de las cosas.

## Conclusión

A diferencia de lo que planteó Patrick Dust en 1993, quien únicamente marca diferencias entre Ortega y Gasset y Borgmann y se vuelca enteramente hacia la perspectiva orteguiana, aquí intenté mostrar cómo los dos filósofos apuntan en la misma dirección en cuanto que establecen lo que Borgmann describe como cosas y prácticas focales que definen lo que es el buen vivir y nos hacen auténticamente humanos. Examinando algunos textos orteguianos más allá de sus clásicos sobre la técnica —*El Origen Deportivo del Estado*; *Prólogo a 20 Años de Caza Mayor de Conde de Yebe*; y *Conversación en el Golf, o la idea de Dharma*— se puede identificar que tanto Ortega como Borgmann se refieren al mismo fenómeno de cosas y prácticas focales. Con la práctica de deportes como la caza o el golf, los seres humanos reflejamos lo que somos, pues para Ortega, lo más propio del ser humano es su parte extra-natural, su sobrenaturalidad; somos «centauros ontológicos»<sup>116</sup> —condición que indefectiblemente conlleva elaborarse un proyecto de vida en una circunstancia concreta.

Ortega plantea en *La Rebelión de las Masas* que uno de los problemas de la modernidad es la multiplicación de los medios, la carencia de fines, y que cada vez se viva más de acuerdo con principios técnicos y utilitarios. Esto es decir que la sobrenaturalidad de nuestro mundo material trae peligros,

115 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. II, 409.

116 Ortega y Gasset, *Obras Completas*, vol. V, 338

como Alonso Fernández nos recuerda trayendo a colación las palabras de Ellacuría:<sup>117</sup> «Varios autores e intérpretes de Ortega han destacado los peligros inherentes a la supra-naturaleza. Ellacuría comenta que, debido a la supra-naturaleza que erige el ser humano, la humanidad «tiene cada vez menos contacto con la naturaleza misma, que, aunque a veces obstaculice la vida humana, es también un tesoro de incitaciones a construir una vida verdaderamente humana, vigorosa y no artificial».<sup>118</sup>

Aquí es donde el vínculo con Borgmann se revela, cuando éste describe el paradigma de los dispositivos como el malestar propio de nuestra época, al mismo tiempo que, al igual que Ortega, no rechaza la tecnología de la misma forma que lo hace Heidegger.<sup>119</sup> Como explica Alonso Fernández, «La solución, nos dice Ortega, no es abandonar las máquinas, sino crear nuevas y mejores máquinas; máquinas que se ajustan a la vida humana y no la desborden».<sup>120</sup> De forma muy similar, para Borgmann, hay que estar alerta al paradigma de los dispositivos, el cual representa un patrón de relacionamiento con el mundo<sup>121</sup> que nos distancia de la realidad, transformándola en una mercancía. Frente a este paradigma, las cosas y prácticas focales le dan sentido a la existencia, contrarrestando el reino de los dispositivos tecnológicos. Son aquellas las que sirven como foco –valga la redundancia– para quien las practica. Son aquellas las que exigen concentración, esfuerzo, compromiso; que unen medios y fines; que dan máxima satisfacción; en fin: son aquellas que hacen que la vida valga la pena ser vivida. Podríamos decir, como lo hace Ortega con respecto a la caza, que son actividades «felicitarias».

Lo que Alfredo Marcos describe como el «silencio tecnológico» parece ser la forma más sensata de enfrentar el problema de cada vez más mediatización tecnológica en la vida social y personal: no es cuestión de desechar todos los dispositivos tecnológicos o sistemas técnicos –lo que tanto Borgmann como Ortega considerarían absurdo– sino de establecer una relación de «releasement (gelassenheit)», liberación o relajación, afirmando las tecnologías que respeten

117 Marcos Alonso, «Ortega: A Philosophy of Technology Pioneer», *Annals of the University of Bucharest, Philosophy Series*, Vol. LXIX, no.1 (2020): 9-26.

118 Ellacuría Beascochea, Ignacio. «Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de «Meditación de la técnica»», *Escritos filosóficos* 1 (1996): 415-518.

119 Antonio Diéguez, Thinking about technology, but...in Ortega's or in Heidegger's style? *Argumentos de Razón Técnica*, 2009, 12, 99-123. Diéguez Lucena, Antonio. «Pensando sobre la tecnología, pero... en el estilo de Ortega o el de Heidegger?», *Argumentos de Razón Técnica* 12, (2009): 99-123.

120 Marcos Alonso, «Ortega: A Philosophy of Technology Pioneer», 23.

121 La expresión original de Borgmann es «taking-up with the world».

lo que somos y negando aquellas que socaven nuestra humanidad.<sup>122</sup> Esto se puede prolongar con la solución que plantea Borgmann en su obra *Real American Ethics*, donde va más allá de temas de actitud, y enfatiza la constitución material de nuestras ciudades, nuestras comunidades, y nuestra vida familiar: hay que organizarlas de forma que se centren en cosas y prácticas focales. Si instalamos la televisión en el comedor o nos sentamos a la mesa con los teléfonos en mano, entonces la cena familiar va a sufrir, y el paradigma de los dispositivos va a imperar; lo mismo si diseñamos nuestras ciudades alrededor de autopistas y centros comerciales.

Tanto para Borgmann como para Ortega, lo que somos se expresa alrededor de cosas y las prácticas focales que estas hacen surgir. Como escribe el americano-alemán: «Si vamos a desafiar el reinado de la tecnología, solo podemos hacerlo a través de la práctica del relacionamiento comprometido<sup>123</sup>». <sup>124</sup> ¿No es esto lo mismo a lo que nos exhorta Ortega cuando nos incita a «salvar nuestra circunstancia»? Borgmann y Ortega tienen más en común de lo que Dust interpretó en 1993.

## Bibliografía

- Alonso, Marcos. “La técnica en Ortega: más allá de «Meditación de la técnica»”. *Revista de estudios orteguanos* 38 (2019): 147-172.
- Alonso, Marcos. “Ortega: A Philosophy of Technology Pioneer”. *Annals of the University of Bucharest, Philosophy Series*, Vol. LXIX, no.1, (2020): 9–26.
- Borgmann, Albert. “Being in the Anthropocene: World Appropriation in the Age of Global Warming”. *Environmental Philosophy* 17, n.º 1 (1), (2020): 59-74. <https://doi.org/10.5840/envirophil20201990>
- Borgmann, Albert. “From Electrons and Logic Gates to Everyday Life: On the Asymmetry of Technological Devices”. *Synesis* 4, (2013): 4-8.

122 Aquí me estoy refiriendo al término heideggeriano *Gelassenheit*, cuyo análisis superaría los límites de este artículo. Puede consultarse el trabajo de Alfredo Marcos, “Silencio Tecnológico”, *Scio* 15 (2018): 157-176, donde aborda este término.

123 La expresión de Borgmann es «engagement».

124 Albert Borgmann, *Technology and the Character*, 207.

- Borgmann, Albert. “La tecnología y la búsqueda de la felicidad”. *CTS: Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, 12, no. 5 (2005): 81-93.
- Borgmann, Albert. “On the blessings of calamity and the burdens of good fortune”. *The Hedgehog Review*, 4, no. 3 (2002): 7-24.
- Borgmann, Albert. “So who am I really? Personal identity in the age of the Internet”. *AI & society* 28, no. 1 (2013): 15-20. <https://doi.org/10.1007/s00146-012-0388-0>
- Borgmann, Albert. “The moral significance of the material culture”. *Inquiry* 35, no. 3-4 (1992): 291-300. <https://doi.org/10.1080/00201749208602295>
- Borgmann, Albert. *Crossing the postmodern divide*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Borgmann, Albert. *Power failure: Christianity in the culture of technology*. Grand Rapids: Baker Books, 2003.
- Borgmann, Albert. *Real American Ethics: Taking responsibility for our country*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Borgmann, Albert. *Technology and the character of contemporary life: A philosophical inquiry* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).
- Dakers, John, y Marc De Vries. “Albert Borgmann”. En *Reflections on Technology for Educational Practitioners: Philosophers of Technology Inspiring Technology Education*, editado por John R. Dakers, Jonas Hallström, y Marc J. de Vries, 179-192. Brill: Países Bajos, 2020.
- Diéguez, Antonio. “Thinking about technology, but... in Ortega’s or in Heidegger’s style?”. *Argumentos de Razón Técnica*, 12, (2009): 99–123.
- Dreyfus, Hubert, y Charles Spinosa. “Further reflections on Heidegger, technology, and the everyday”. *Bulletin of Science, Technology & Society* 23, no. 5 (2003): 339-349. <https://doi.org/10.1177/0270467603259868>
- Dust, Patrick H. “Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy”. *Isegoría* 7 (1993): 123-134.
- Ellacuría, Ignacio. “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de «Meditación de la técnica»”. *Escritos filosóficos 1* (1996): 415-518. (1996).
- Frías, Francisco. “La interpretación Ortegiana de la fenomenología. El yo como el ejecutivo”. *Convivium* (2000): 91-108.

- González, Pedro. “Perspicuity and existential alertness in José Ortega y Gasset’s Meditations on Hunting”. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5, no. 6 (2016): 395-403
- Heidegger, Martin. “The Question Concerning Technology”. En *The Question Concerning Technology and Other Essays*, 3-35. New York: Harper Colophon, 1977.
- Heikkerö, Topi. “Material Culture and the Conditions for the Good Life: Albert Borgmann on Thinking about Ethics in Technological Culture”. En *Praxiology and the Philosophy of Technology*, editado por Wojciech W. Gasparski, 215-229. New Jersey: Transaction Publishers, 2008.
- Heikkerö, Topi. “The good life in a technological world: Focal things and practices in the West and in Japan”. *Technology in Society* 27, no. 2 (2005): 251-259. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2005.01.009>
- Herraiz, Antonio. “José Ortega y Gasset: el deporte como metáfora”. *RI-CYDE. Revista Internacional de Ciencias del Deporte*. 7, no. 23 (2011): 155. <https://doi: 10.5232/ricyde>
- Inglis, David. “Meditations on Sport: On the Trail of Ortega y Gasset’s Philosophy of Sportive Existence”. *Journal of the Philosophy of Sport* 31, no. 1 (2004): 78-96. <https://doi.org/10.1080/00948705.2004.9714651>
- Kelly Sean, Kelly, y Herbert Dreyfus. *All Things Shining: Reading the Western Classics to find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.
- Lasaga, José. *Figuras de la vida buena: (ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. (Madrid: Enigma), 2006.
- Marcos, Alfredo. “Filosofía de la naturaleza humana”. *Eikasía. Revista de Filosofía* 6, no. 35 (2010): 181-208.
- Marcos, Alfredo. “Silencio tecnológico”. *Scio* 15 (2018): 157-176.
- Mariás, Julián. *Antropología metafísica*. En, *Obras* vol. X (3ª ed.). Madrid: Revista de Occidente, 1982.
- Mariás, Julián. *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1980.
- Mariás, Julián. *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Ortega y Gasset, José. *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, 12 volúmenes, 1946-/1983.

Rodríguez-Huésca, Antonio. *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo, vol. 9*. Madrid: Ministerio de Educación, 1982. Recuperado de: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-innovacion-metafisica-de-ortega--critica-y-superacion-del-idealismo/>

Scruton, Roger. *On Hunting*. Chicago: St. Augustine Press, 2002.

Strong, David, y Eric Higgs. “Borgmann’s Philosophy of ‘Technology’”. En *Technology and the Good Life?*, editado por Eric Higgs, Andrew Light, y David Strong, 17-37. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

## Raquel FUENTES MARTÍNEZ

Universidad de Jaén, España

[rfuentes@ujaen.es](mailto:rfuentes@ujaen.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1865-0864>

Recibido: 29/04/21 – Aceptado: 01/06/2021

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Fuentes Martínez, Raquel. "Hacia la búsqueda de la identidad y la conquista de la consciencia en el género de la ciencia ficción: humanidad versus tecnología en *Frankenstein* (1818) y *Westworld* (2016)". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 69-101. <https://doi.org/10.25185/10.4>

# Hacia la búsqueda de la identidad y la conquista de la consciencia en el género de la ciencia ficción: humanidad versus tecnología en *Frankenstein* (1818) y *Westworld* (2016)

**Resumen:** El desarrollo tecnológico y científico supone una parte esencial de la evolución del ser humano como especie. Así, el papel de estos en la relación con la humanidad se ha plasmado en diferentes manifestaciones artísticas, entre ellas la literatura y el cine. En el presente artículo analizaremos la pervivencia de la que es considerada la primera obra de ciencia ficción: *Frankenstein or The Modern Prometheus* (1818), de Mary Shelley en la primera temporada de una de las series de ciencia ficción más exitosas del panorama televisivo: *Westworld* (2016-2020). Con el análisis de ambas veremos cómo se plasman temas fundamentales que plantea la ciencia ficción: el impulso creador de la humanidad, las consecuencias éticas del acto de creación y la necesidad de la criatura de dar sentido a su existencia. Además, el análisis de aspectos en la novela y en la serie tales como los rasgos del personaje del creador y la relación de este con sus criaturas nos aportarán elementos de valor fundamentales para demostrar de qué manera el género de la ciencia ficción se ha hecho eco desde sus orígenes de cuestiones existenciales clave para la relación entre tecnología y humanidad. *Frankenstein* y *Westworld* son la evidencia de ello.

**Palabras clave:** Frankenstein, Westworld, hibris, otredad, ciencia ficción, tecnología.

## Towards the quest for identity and the conquest of consciousness in the science fiction genre: humanity versus technology in *Frankenstein* (1818) and *Westworld* (2016)

**Abstract:** Technological and scientific development are an essential part of the evolution of human beings as a species. Thus, their role in the relationship with humanity has been reflected in different artistic manifestations, including literature and film. In this article we will analyse the survival of what is considered the first work of science fiction: *Frankenstein or The Modern Prometheus* (1818), by Mary Shelley in the first season of one of the most successful science fiction series on television: *Westworld* (2016-2020). By analysing both, we will see how the fundamental issues raised by science fiction are embodied: humanity's creative impulse, the ethical consequences of the act of creation and the creature's need to give meaning to its existence. Furthermore, the analysis of aspects in the novel and the series such as the character traits of the creator and his relationship with his creatures will provide us with fundamental elements of value in demonstrating how the genre of science fiction has echoed from its origins key existential questions for the relationship between technology and humanity. *Frankenstein* and *Westworld* are evidence of this.

**Keywords:** Frankenstein, Westworld, hubris, otherness, science fiction, technology.

## Para a busca da identidade e a conquista da consciência no gênero de ficção científica: humanidade versus tecnologia em *Frankenstein* (1818) e *Westworld* (2016)

**Resumo:** O desenvolvimento tecnológico e científico é uma parte essencial da evolução do ser humano enquanto espécie. Assim, o papel destes na relação com a humanidade tem-se refletido em diferentes manifestações artísticas, incluindo a literatura e o cinema. Neste artigo vamos analisar a sobrevivência do que é considerado o primeiro trabalho de ficção científica: *Frankenstein ou The Modern Prometheus* (1818), de Mary Shelley na primeira temporada de uma das séries de ficção científica de maior sucesso na televisão: *Westworld* (2016-2020). Com a análise de ambos veremos como as questões fundamentais levantadas pela ficção científica são encarnadas: o impulso criativo da humanidade, as consequências éticas do acto de criação e a necessidade da criatura de dar sentido à sua existência. Além disso, a análise de aspectos do romance e da série, tais como os traços de personagem do criador e a sua relação com as suas criaturas, fornecer-nos-á elementos fundamentais de valor para demonstrar como o gênero de ficção científica tem ecoado desde as suas origens questões existenciais fundamentais para a relação entre a tecnologia e a humanidade. *Frankenstein* e *Westworld* são a prova disso.

**Palavras-chave:** Frankenstein, Westworld, hibris, alteridade, ficção científica, tecnologia.

Did I request thee, Maker, from my clay  
To mould Me man? Did I solicit thee  
From darkness to promote me?

*Paradise Lost* (x. 743-745)

## Introducción

La búsqueda de la identidad, la conquista de nuestra consciencia como seres libres y el ejercicio del libre albedrío son cuestiones que surgen de nuestro anhelo como seres humanos. Son aspectos existenciales que se proyectan de muy diversas formas, una de las cuales es el arte y, dentro de este, la expresión literaria. En este sentido, en el género de la ciencia ficción se recogen estos temas existenciales de alcance ético que una humanidad en su avance tecnológico imparable se plantea. Expresiones culturales tan alejadas en el tiempo como son *Frankenstein or the Modern Prometheus* (1818), de Mary Shelley y la serie de televisión de ciencia ficción *Westworld* (2016-2020) son un ejemplo de ello.

Por un lado, la obra de Shelley es reconocida como la primera expresión del género de la ciencia ficción, ya que, en opinión de críticos como Kitson, si bien es cierto que contiene elementos de la literatura gótica, se aleja de sus clichés y no incluye lo sobrenatural centrándose, además de en cuestiones existenciales, en los avances de la ciencia de la época y en sus posibles aplicaciones, especialmente en lo referido a la electricidad y el galvanismo.<sup>1</sup> Las manifestaciones del género de la ciencia ficción no sólo son literarias. Así, para autores como Barceló la ciencia ficción puede expresarse igualmente en el cine, la televisión, el teatro, la radio, la poesía y el cómic. Este autor alude a la esencia del género, al referirse a él como una narrativa formada por historias en las que el elemento determinante es la especulación imaginativa, esto es, el «¿Qué ocurriría si...?», así como el sentido de la maravilla: la capacidad de sorprender al lector o al espectador. Igualmente, la ciencia ficción ofrece y presenta paisajes, sociedades y personajes que son diferentes a lo habitual y que nos interesan por sus peculiaridades.<sup>2</sup> Siguiendo este argumento crítico,

1 Peter J. Kitson, "The Romantic Period, 1780-1832", en *English Literature in Context*, ed. Paul Poplawski (Cambridge: Cambridge University Press, 2017<sup>2</sup>), 346-347.

2 Miquel Barceló, *La ciencia ficción* (Barcelona: UOC, 2015), 15-19.

y tal y como desarrollaremos en este artículo, la serie de televisión *Westworld* se enmarca claramente en el género de la ciencia ficción.

Así, se cumplen más de doscientos años de la publicación de la novela de Mary Shelley y los versos de John Milton en *Paradise Lost*, incluidos por la autora antes de su prefacio a la novela, se convierten en un eco familiar cada vez que reconocemos la influencia de *Frankenstein* en el género de la ciencia ficción moderna. Constituyen, en realidad, la demanda más profunda de la criatura hacia su creador, ya que los versos de Milton parecen una constante en la existencia de cualquier ser creado: esa parada existencial que le lleva a cuestionar a un ser aparentemente superior sobre el papel que el libre albedrío ha tenido en su nacimiento a este mundo. Y es que la criatura, una vez nacida y expuesta a este con todas sus consecuencias parece preguntarse una y otra vez sobre el sentido de su existencia, a la vez que cuestiona a su creador, en el que proyecta sus interrogantes, en un proceso en el que no siempre se aviene a él con buenos términos. Parece que Shelley nos quiere dejar claro a través de los versos de Milton que la relación entre creador y criatura está lejos de ser fácil y que esta se subleva irremediabilmente. Los versos nos anticipan una criatura que cuestiona a su creador sobre su libre albedrío, al ser creado en un mundo al que está llamado a habitar. De esta forma, en la novela de *Frankenstein*, encontramos una gran cantidad de preguntas existenciales que el hombre siempre llevó consigo y que, de manera recurrente, aparecen en la ciencia ficción de nuestro avanzado siglo XXI. De esta manera, tal y como Tatar opina, cada época crea, recrea y reinterpreta significados a través de nuevas lecturas de textos ya existentes.<sup>3</sup> La prominencia de ciertas historias frente a otras es un síntoma de la producción cultural, de la forma en la que la cultura se constituye a sí misma y nos constituye a nosotros mismos. Siguiendo esta idea, podemos afirmar que la novela y el personaje de Shelley han tenido una notable influencia en la cultura popular del arte contemporáneo como es el caso del cine o del cómic. Tal y como opina Jansson, es indiscutible que *Frankenstein* es parte de nuestra iconografía social y cultural.<sup>4</sup> Por tanto, podemos afirmar que en nuestra cultura ha pervivido no sólo el personaje de Frankenstein, sino muchos de los dilemas que encontramos en la novela

3 Maria Tatar, *Off With Their Heads! Fairy Tales and the Culture of Childhood* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 230.

4 Siv Jansson, Siv, "Introduction and Notes", en *Frankenstein*, Mary Shelley (Hertfordshire: Wordsworth Classics, [1818] 1993), vii.

de Mary Shelley. Su influencia ha sido tal que supone «un relato de enorme impacto mítico, inolvidable y conmovedor».<sup>5</sup>

Por tanto, partiendo de esta esta inmensa proyección del personaje y la novela ¿dónde podemos ver las ideas y cuestiones que nos plantean, una gran mayoría de ellas filosóficas y existenciales, en nuestro moderno y tecnológicamente avanzado siglo XXI? En el presente artículo rastreamos la huella de este moderno Prometeo y de su universo monstruoso para hacer evidente que la novela, el personaje y los temas existenciales que plantea están más vivos que nunca. Y es que Frankenstein continúa su andadura y reaparece en la ciencia ficción actual, y más concretamente en *Westworld* (2016-2020), una de las series de ciencia ficción más inquietantes y aclamadas por la crítica del panorama televisivo actual.

Creada por Jonathan Nolan y Lisa Joy para la cadena de televisión HBO, *Westworld* está basada en la película homónima de 1973, escrita y dirigida por el novelista estadounidense Michael Crichton. La primera temporada consta de diez capítulos y se estrenó el 2 de octubre de 2016, finalizando el 4 de diciembre del mismo año. Teniendo en cuenta las buenas críticas y los niveles de audiencia, la cadena renovó la serie para una segunda temporada que se estrenó en 2018 y a la que sucedió una tercera en 2020. Ha sido galardonada con numerosos premios y está nominada a otros muchos<sup>6</sup>. La serie de *Westworld* recoge los aspectos fundamentales de la película de Michael Crichton aunque supone una actualización de los elementos referidos al desarrollo de la ciencia y de la tecnología, cuestión que atrae a un público actual, aficionado y acostumbrado a unos efectos especiales que avalan y resaltan dicho avance. Analizar el mito de Frankenstein y las cuestiones éticas que plantea la novela a la luz de la serie televisiva nos permitirá acercarnos a una proyección más moderna y cercana del avance tecnológico del que somos testigos en este siglo XXI.

Nuestro artículo se centrará en la primera temporada en la que se sitúa al espectador en un parque tecnológico de extensión gigantesca, en el que a los huéspedes –los clientes que pueden pagar para entrar en este parque temático– se les ofrece la experiencia de vivir la recreación del Lejano Oeste, ese EE. UU. de 1880. Así, los clientes se sumergen en la experiencia del pionero hasta su

5 Carlos García Gual, *Diccionario de mitos* (Madrid: Siglo Veintiuno, 2003), 157.

6 Para consultar esta información véase <https://goo.gl/wSgkYU> (23/03/2021), así como la página web oficial de la cadena HBO: [https://es.hboespana.com/series/westworld/23871b4b-99e0-42a0-8122-4254db35c073\(23/03/2021\)](https://es.hboespana.com/series/westworld/23871b4b-99e0-42a0-8122-4254db35c073(23/03/2021)).

máxima expresión. Se trata de una inmersión total, ya que pueden integrarse en cualquiera de las líneas argumentales del parque y tener la posibilidad de vivir en una sociedad de armas, acción y violencia en un entorno totalmente al margen de la ley. De esta forma, los huéspedes actúan libremente, sin freno ético o moral, ya que los personajes con los que interactúan –llamados en la serie anfitriones– son androides.<sup>7</sup> Estos androides son máquinas diseñadas para un uso específico: satisfacer los deseos de los clientes en el contexto de una gigantesca obra teatral interactiva. Cada vez que los humanos dañan a los androides, estos son reparados y puestos de nuevo en el parque para volver a satisfacer a los huéspedes. Todas las líneas argumentales que se desarrollan en *Westworld* son supervisadas en un mapa tridimensional, lo que da al espectador una idea del momento de gran desarrollo tecnológico en el que se sitúa la serie.

En este punto, debemos señalar que el tema de las consecuencias tecnológicas en la explotación del parque temático y de los recursos científicos para fines experimentales y lucrativos es una de las constantes en la narrativa del creador de la película homónima *Westworld* (1973), en la que, como hemos mencionado anteriormente, la primera temporada de la serie se basa. Así, el novelista y guionista Michael Crichton aborda este tema en la novela de ciencia ficción *Jurassic Park*, de 1991. Dicha obra se popularizó en su versión cinematográfica, cuyo guión adapta el propio Crichton junto con Malia Scotch Marmo y dirige Steven Spielberg en 1993. Autores como Gallardo-Torrano establecen una relación estrecha entre *Westworld*, *Jurassic Park* y la obra de Shelley: «[...] most techno-thrillers written by Crichton, and particularly *Westworld* and *Jurassic Park*, epitomize an American version of the technoscientific conflict made evident by Mary Shelley».<sup>8</sup> Crichton revisa temas similares y proyecta

7 Cfr. Isaac Asimov, “Introducción: El aprendiz de Dios”, en AA. VV., *El mito de Frankenstein* (Barcelona: Timun Mas, 1996), 10. En esta introducción a la obra Asimov hace un resumen de los diferentes términos que se han usado para referirse a los seres humanos artificiales. Por ejemplo, autómatas –que se mueve por él mismo–, homúnculo –ser humano pequeño–, androide o humanoide –parecido al hombre–. Los términos más usados han sido robot –palabra checa que significa «esclavo» y que aparece por primera vez en R.U.R (1921), la obra teatral del escritor checo Karel Chapek– y androide. La diferencia de estos dos últimos en el género de la ciencia ficción es que el primero se refiere al humano artificial construido en metal, y el segundo integra una sustancia orgánica que tiene la apariencia de la carne y sangre. Igualmente, véase Jesús Alonso Burgos, *Teoría e historia del hombre artificial: de autómatas, cyborgs, clones y otras criaturas* (Madrid: Akal, 2017), 243, quien ahonda en la definición y rasgos del concepto de cyborg, contracción de las palabras *cybernetic* y *organism*. Acuñado en 1960, el término es el corolario de la mecanización extrema de los cuerpos humanos a fin de dotarlos de las potenciales de las máquinas al integrar dispositivos mecánicos, electrónicos o cibernéticos y crear un superhombre que pudiera enfrentarse a entornos hostiles y extremos. No se trataría de suplir insuficiencias biológicas sino de superar límites biológicos. En nuestro artículo adoptamos el término «androide» para referirnos a las inteligencias artificiales de la serie.

8 Pere Gallardo-Torrano, “The McDonaldisation of the Modern Prometheus: Michael Crichton’s *Westworld* and *Jurassic Park*”, *Literature d’America* 24, n° 103-104 (2004): 137.

metáforas tanto en *Westworld* como en *Jurassic Park* que recogen cuestiones que son evidentes en el género: creadores científicos de rasgos prometeicos que esquivan el aspecto ético al buscar un reconocimiento egótico; el parque temático como ensayo científico y, finalmente, como producto de consumo; el conflicto entre creador y creación y, por último, la destrucción de lo creado como forma de castigo.

En el presente artículo al analizar la influencia del clásico de Shelley en la primera temporada de *Westworld*, veremos la relación que la ciencia ficción nos ofrece sobre la conexión entre la naturaleza humana y la tecnología. Revisaremos, además, el concepto de *hibris* para comprobar cómo se proyecta la figura de Prometeo y su afán creador en la cultura clásica en *Frankenstein* y en la ciencia ficción de *Westworld*. Esto nos llevará a analizar la intencionalidad del creador hacia su obra contextualizada en la sempiterna pregunta sobre si el desarrollo tecnológico supone un avance en la evolución del ser humano o, más bien, resulta ser una involución de alcance moral y ético. Las dudas que los creadores de supuestos monstruos y de androides muy avanzados tecnológicamente, de estos Prometeos modernos y contemporáneos, hacen que nos cuestionemos sobre la validez de lo que crean. Sin embargo, este cuestionamiento va más allá, ya que tanto *Frankenstein* como *Westworld* plantean si son los creadores los que deben ser cuestionados por el alcance de su creación. Así, será el despertar de la consciencia en la criatura lo que hace replantearse al lector y al espectador hasta qué línea debe ser llevado el avance tecnológico y si es legítimo traspasar esa línea. En la novela de *Frankenstein* se hace evidente que la criatura, a pesar de ser un avance tecnológico para la época, no termina más que siendo un monstruo para su creador, una abominación de cuya paternidad no se hará cargo. Por su parte, en la serie de *Westworld* es claro cómo la creación de una realidad distópica —el parque temático— puesta al servicio de una humanidad sin escrúpulos queda abocada al caos.<sup>9</sup> En ambos casos es evidente que el concepto de «el otro», ya sea monstruo o androide, es una amenaza que debe ser subyugada y puesta bajo control: un control que debe ejercerse negando su consciencia y libre albedrío.

Con los avances tecnológicos que nos ofrecen tanto *Frankenstein* como *Westworld* podemos reflexionar sobre las promesas de la tecnología, ya que estas

9 Es interesante señalar el significado que da Michael Crichton al parque temático tanto en *Westworld* como en *Jurassic Park*. Gallardo-Torrano señala que el parque representa la naturaleza sumisa, domesticada por la ciencia y, a la vez, descontrolada. Así, Crichton da forma al dilema técnico-científico que emplaza en una sociedad consumista, ávida de entretenimiento y autoindulgente respeto a su responsabilidad tecno-ética. Cfr. Gallardo-Torrano, “The McDonaldization of the Modern Prometheus”, 138.

implican igualmente unos riesgos que quizás no siempre estamos preparados para asumir. El desarrollo tecnológico parte de la euforia inicial gracias a sus avances para la humanidad, pero ¿puede esa euforia transformarse en tragedia? La novela y la primera temporada de la serie nos acercan, de esta forma, a la noción de castigo que la *bibris* griega ya implicaba. La decisión sobre si merece la pena asumir los riesgos de una tecnología descontrolada ya no parece estar solamente en manos del ser humano creador, sino también en las de su creación, unas criaturas que han podido recobrar la consciencia reclamada. Una criatura que busca su razón de existir –el monstruo de Frankenstein lo hace desesperadamente en la novela de Shelley– y la búsqueda de la propia consciencia –los androides de *Westworld* la reclaman como legítima. De esta forma, la conquista de la consciencia nos hará llegar a uno de los temas claves que presentan la obras: el reclamo del libre albedrío como elemento consustancial a toda creación.

Igualmente, analizaremos la relación de la criatura con su creador y veremos si esta relación entre ser humano y creación tecnológica se plantea como desnaturalizada. Veremos si esa desnaturalización pertenece en realidad al creador o a lo creado. ¿Hace mejor al ser humano la posibilidad de usar la tecnología para crear o se convierte finalmente esa creación en la evidencia de su deshumanización? Es una cuestión que la ciencia ficción ha planteado desde sus orígenes.

Finalmente, desarrollaremos la idea del monstruo y del androide, proyectados en los personajes de Frankenstein y de Dolores<sup>10</sup> (Evan Rachel Wood) en el contexto de la otredad,<sup>11</sup> como metáforas de lo diferente y como proyecciones del miedo del creador ante la evidencia de una creación consciente y demandante de cuestiones existenciales sobre su naturaleza y propósito. *Frankenstein* y *Westworld* reflejan, así, que en el afán creador de la tecnología hay un exceso de inmediatez y de necesidad egótica de ser reconocido y alabado por el mundo –es el caso de Víctor Frankenstein– y de un afán lucrativo y de ansia de poder en los creadores del parque temático de

10 Cfr. Zoe E. Seaman-Grant, “Constructing Womanhood and the Female Cyborg: A Feminist Reading of *Ex Machina* and *Westworld*” (Honors Theses. 202, Bates College, 2017), 4. <http://scarab.bates.edu/honorsthesis/202>. Para esta autora los ciborgs femeninos han ocupado el imaginario colectivo desde 1927 con la ya mítica película de ciencia ficción *Metrópolis*. Desde entonces esta imagen no ha dejado de aparecer en series y películas del género.

11 Asimov, “Introducción: El aprendizaje de Dios”, 9-15; Judith Halberstam, *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters* (Durham, London: Duke University Press, 1995); Donna Haraway, *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature* (London: Free Association, 1991); Donna Haraway, “A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century”, en *The International Handbook of Virtual Learning Environments*, editado por Joel Weiss, Jason Nolan, Jeremy Hunsinger y Peter Trifonas (Netherlands: Springer, 2006), 117-158; Alonso Burgos, *Teoría e historia del hombre artificial*.

*Westworld*. Podremos comprobar si en ambas obras el desarrollo tecnológico da espacio para que la criatura –monstruo o androide– pueda expresarse y si le permite, finalmente, conquistar sus demandas.

## La *hibris* griega y el desarrollo tecnológico como acto prometeico: la figura del creador en *Frankenstein* y *Westworld*

El desarrollo tecnológico y la relación que este ha tenido a lo largo del tiempo con el ser humano ha sido uno de los temas fundamentales del género de la ciencia ficción. Esta relación y la necesidad imperiosa de querer crear, usando los medios tecnológicos correspondientes a cada época, no se manifiesta solamente en este género sino que ya puede encontrarse en los relatos míticos y en el concepto de *hibris*. En este sentido, una de las primeras cuestiones que se plantean al analizar la novela y la serie es qué hay de ese *Frankenstein* de 1818 en una serie en la que un avance tecnológico impactante parece ser el protagonista. Así, uno de temas comunes en ambas obras es el impulso de querer crear. Tanto la novela como la serie giran en torno a una «debilidad» o «defecto» humano, que los griegos llamaron *hibris*. Se ha traducido como «desmesura», es un intento de transgresión de los límites impuestos por los dioses a los hombres, el orgullo y la soberbia que hace que los hombres quieran emular y rivalizar con los dioses con frecuencia en un intento de querer crear lo que no les está permitido.<sup>12</sup>

La *hibris* es un tema común en la mitología, las tragedias griegas y el pensamiento presocrático, cuyas historias incluían a menudo a protagonistas que sufrían de *hibris* y terminaban por ello siendo castigados por los dioses. Uno de los ejemplos de *hibris* en la mitología griega es Prometeo. Es el hijo del titán Jápeto, amigo de los mortales, de carácter astuto, rebelde e indisciplinado, Prometeo tiene características especiales, ya que no combate con Zeus desplegando su fuerza, sino con las armas del espíritu, la astucia y el engaño.<sup>13</sup> Prometeo se comporta como un dios creador cuando modela a

12 René Martín, dir., *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana* (Madrid: Espasa-Calpe, 1996), 233.

13 Christine Harrauer y Herbert Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana: con referencias sobre la influencia de los temas y motivos antiguos en las artes plásticas, la literatura y la música de Occidente hasta la actualidad* (Barcelona: Herder, 2008), 724.

los hombres en barro. Es curioso observar cómo, según algunas versiones del mito, Prometeo, dotado de una inteligencia superior, infunde vida a su creación humana, arrebatando un poco de fuego del carro del Sol y dándosela a esta.<sup>14</sup> El fuego del que ahora disponen los hombres es fundamental para su supervivencia y una marca de evolución que los separa de los animales, ya que les permite cocinar la carne, construir objetos y modelar otros. Como afirma Vernant: «El fuego se convierte en la marca de la cultura humana. El fuego prometeico, sustraído con astucia, es un fuego «técnico», un procedimiento intelectual, que diferencia a los hombres de los animales y consagra su carácter de criaturas civilizadas».<sup>15</sup> Lógicamente, Zeus castiga a Prometeo por sus atrevimientos, ya que disponer del fuego es para los humanos una transgresión que les supone abrir la puerta de la tecnología y la evolución.

En la novela de Mary Shelley resulta inevitable en este punto la comparación con el momento en el que Víctor Frankenstein infunde vida a su creación. La chispa «tecnológica» que emplea es la electricidad, una versión moderna de ese fuego que Prometeo arrebató a los dioses.<sup>16</sup> De esta forma, el científico creador también alude al éxito de su experimento en términos metafóricos al referirse a la luz que iluminará el mundo. Así, Víctor Frankenstein afirma: «No one can conceive the variety of feelings which bore me onwards, like a hurricane, in the first enthusiasm of success. Life and death appeared to me ideal bounds, which I should first break through, and pour a torrent of light into our dark world».<sup>17</sup>

En su orgullo o *hibris*, y al igual que Prometeo, el hombre quiere rebelarse y emular a Dios creando un nuevo ser. Por esta razón, Víctor Frankenstein es el moderno Prometeo, como nos dice el título de la novela de Shelley, porque decide usar los avances de las ciencias para un fin creador. Si para los poetas románticos Prometeo fue ensalzado como héroe, libertador revolucionario,

14 AA. VV., *Antología de leyendas universales* (Barcelona: A.L. Mateos, 1991), 58-59

15 Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2001), 77.

16 Fue mucha la relevancia que tuvieron en la época de Mary Shelley los experimentos relacionados con la electricidad. Cfr. Maurice Hindle, *Mary Shelley. Frankenstein or the Modern Prometheus* (London: Penguin, 1994): 171-172. Este autor se refiere con detalle a ellos, aludiendo a su repercusión en la comunidad científica de la época. Igualmente, en el texto de Shelley encontramos referencias a la fascinación de Víctor Frankenstein sobre la electricidad y a los experimentos del propio padre al respecto: «The catastrophe of this tree excited my extreme astonishment; and I eagerly inquired of my father the nature and origin of thunder and lightning. He replied, "Electricity;" describing at the same time the various effects of that power. He constructed a small electrical machine, and exhibited a few experiments; he made also a kite, with a wire and string, which drew down that fluid from the clouds». Mary Shelley, *Frankenstein. 1818 Text* (Oxford: Oxford University Press, [1818] 1994), 24.

17 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 36.

artista y creador,<sup>18</sup> en el texto de Shelley vemos un moderno Prometeo cuyo propósito es diferente, esto es, acabar con el sufrimiento humano generado por la enfermedad para hacerlo invulnerable. Por tanto, su objetivo es inicialmente noble: «I entered with the greatest diligence into the search of the philosopher's stone and the elixir of life. But the latter obtained my most undivided attention: wealth was an inferior object; but what glory would attend the discovery, if I could banish disease from the human frame, and render man invulnerable to any but a violent death!».<sup>19</sup>

Otra de las motivaciones de Víctor Frankenstein no es sólo el orgullo que lo hace querer crear, sino su curiosidad científica por el origen mismo de la vida, lo que supondría, igualmente, una manifestación de la *hibris* griega: «One of the phænonema which had peculiarly attracted my attention was the structure of the human frame, and, indeed, any animal endued with life. Whence, I often asked myself, did the principle of life proceed?».<sup>20</sup>

Si en Víctor Frankenstein encontramos el moderno Prometeo, en la serie de *Westworld* podemos reconocer al Prometeo contemporáneo: Robert Ford (Anthony Hopkins), director creativo y responsable de la creación de los androides. De forma similar, encarna al dios creador, ya que ejerce poder, conocimiento y control. Este personaje representa la mente arrogante que todo lo sabe y lo ve en Delos –corporación a la que pertenece Westworld–.

Con el avance de la serie vemos que Robert Ford no es el único creador del parque sino que en sus orígenes Westworld fue coideado por otra mente creadora: Arnold Weber (Jeffrey Wright) y que Ford recrea con posterioridad en el androide de Bernard Lowe (Jeffrey Wright), su mano derecha, ya que representa un rol fundamental como programador de los androides. Como afirma Netolicky, Westworld es un universo binario en el que los personajes tienen su contrapunto en otro u otros,<sup>21</sup> lo que se cumple en el caso de los creadores, ya que Weber representa al creador consciente de la relevancia de

18 Harrauer y Hunger (2008) se refieren a la pervivencia de Prometeo en todas las épocas. Así, la Edad Media ve en el ser mitológico al creador dotado de talento y precursor de Cristo. Para los neoplatónicos del Renacimiento supuso el representante del intelecto. En épocas sucesivas se resaltó su capacidad de rebelión y lucha contra el dominio político y eclesiástico. También fue símbolo del progreso científico y de la civilización. Durante el Romanticismo fue considerado el combatiente contra las cadenas que atenazaban la creatividad del artista así como la quintaesencia del hombre doliente y, ya en el siglo XX, el representante del hombre por antonomasia.

19 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 23.

20 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 33.

21 Deborah M. Netolicky, "Cyborgs, desiring-machines, bodies without organs, and Westworld: Interrogating academic writing and scholarly identity", *KOME An International Journal of Pure Communication Inquiry* 5, nº1 (2017): 94, doi: 10.17646/KOME.2017.16

su obra, sin miedo a que los androides adquieran sensibilidad y consciencia. Siente, más bien, asombro respecto al hecho de que esto pueda conseguirse desde la ingeniería y en el campo de la inteligencia artificial. Ante esta posibilidad tecnológica, Weber siente una suerte de vértigo ético que le hace plantearse la viabilidad del parque temático, ya que si los androides pudieran adquirir consciencia y sensibilidad humanas el proyecto titánico que codirige llegaría a un dilema moral.

Otro de los descubrimientos de Weber es que el camino hacia esa consciencia que él y su socio construyen gracias al avance tecnológico no es un camino lineal sino un laberinto –no en vano el nombre de la primera temporada de la serie es precisamente «The Maze»–. Programar a los androides para que recorran el laberinto del despertar de la consciencia lleva a la discrepancia con su socio y cofundador de Westworld, Robert Ford. Será Weber el que inserte códigos específicos en los personajes principales de los androides –Dolores y Maeve– para que comiencen un camino laberíntico hacia su despertar. Solo así podrán romper el vínculo con una humanidad que los esclaviza en un bucle de sometimiento y «deshumanización» con el que él no estuvo de acuerdo al idear inicialmente el parque temático de Westworld. Así, Weber decide morir con la ayuda de Dolores treinta años antes del punto inicial de la serie, por lo que la responsabilidad en el desarrollo tecnológico del parque es asumida por Robert Ford, «padre» de los androides y de sus tramas argumentales, lo que lo convierte en un ser creador de atributos divinos. En este sentido, Winckler llama la atención sobre dichos atributos en el contexto de una sociedad tecnológicamente muy avanzada y de la relación con Henry Ford (1863-1947). De esta forma, para Winckler la coincidencia de apellidos no es casual: «Like Henry Ford, Ford is a builder of machines with the purpose of profoundly transforming human life. [...] Ford's name also carries connotations of God and of a God that a perverted society deserves at that».<sup>22</sup>

Así, Robert Ford, al igual que el padre del denominado «fordismo», es el responsable de la producción de un gran número de máquinas –los androides de la serie– en una corporación con financiación suficiente para llevar a cabo este proceso, no a bajo coste ni en una línea de producción en cadena –tal y como el fordismo promovió–, pero sí de manera suficientemente eficaz y avanzada en lo tecnológico para construir todo un parque temático. En la serie

22 Reto Winckler, “This Great Stage of Androids: Westworld, Shakespeare and the World as a Stage”, *Journal of Adaptation in Film and Performance* 10, nº2 (2017): 177.

no se ahorran escenas en las que los técnicos de la corporación, ingenieros altamente cualificados, trabajan en dependencias con los medios tecnológicos suficientes para realizar su tarea.

Igualmente, podemos decir que la caracterización del personaje de Robert Ford como un dios creador omnipresente y omnipotente se ve reforzada por el nombre de la corporación que dirige y su referencia mitológica: Delos, lugar de nacimiento de Apolo, quien fija esta isla como uno de los lugares más sagrados de Grecia, dándole el nombre de «la brillante».<sup>23</sup> Al igual que Delos, Westworld es como una isla brillante en su tecnología punta, un lugar apartado y diseñado exclusivamente para aquellos que deciden participar en el abuso consumista. En su representación moderna como parque temático, resulta ser también un lugar sagrado, ya que el poder de la creación se hace efectivo allí y llega hasta una perfección tecnológica sin límites.

Si bien Henry Ford fue el impulsor de la máquina a bajo coste puesta al servicio de muchos –en el contexto de la sociedad consumista–, así, de la misma forma, Robert Ford abandera un consumismo desaforado siguiendo la filosofía típica del parque temático. De esta forma, el mensaje en *Westworld* es: si puedes pagar, puedes usar Westworld sin freno ético o moral, ya que como cliente tienes derecho a la explotación de todo lo que el parque puede ofrecer: los androides, las líneas argumentales y su escenario natural.

Hemos visto hasta ahora cómo el desarrollo tecnológico se materializa en manos de los creadores prometeicos de Víctor Frankenstein y Robert Ford/Arnold Weber, teniendo en cuenta el concepto de *hibris*. Un concepto que engloba, además, otras connotaciones y consecuencias que también pueden encontrarse en *Frankenstein* y *Westworld*.

En este sentido, si consideramos el término *hibris* siguiendo el análisis que hace Kaufmann podemos establecer una clara relación entre la forma en la que tanto el monstruo de la novela como los androides de la serie son tratados por sus creadores. *Hibris* es violencia e insolencia desenfrenada, ultraje, violación, rapto y designa ampliamente, además, todas las injurias más graves hechas a una persona, lo que está relacionado con la manera en la que un hombre más fuerte trata a otro.<sup>24</sup> Así, en la novela de Shelley el trato más cruel que ejerce

23 Cfr. Pierre Grimal, *Diccionario de Mitología Griega y Romana* (Barcelona: Paidós, 1979), 35.

24 Walter Kaufmann realiza un interesante análisis en su estudio de la tragedia de los términos *hibris* y *hamartia*. En su opinión este último está más cerca del significado de «imperfección o debilidad moral o intelectual». Ofrece un análisis detallado aplicado especialmente a la Odisea. Cfr. Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía* (Barcelona: Seix Barral, 1978), 114-15.

en el monstruo se produce cuando su creador niega a este una compañera y, a pesar de sus ruegos, lo condena a la soledad más absoluta. Víctor resalta la otredad de su criatura y lo condena por ella. En el caso de *Westworld*, las implicaciones del término se extienden, además, al trato que los androides reciben por parte de los usuarios del parque temático. El miedo que sufre el monstruo de Frankenstein y la desorientación del androide Dolores son un reflejo en sí del miedo que sus creadores proyectan en ellos. El miedo a lo diferente, la dificultad del ser humano a aceptar lo que aparentemente lo aleja y diferencia del otro parece justificación suficiente para el abuso del creador frente a la criatura. A este abuso en el trato al que aludimos se refiere Kaufmann al recoger también en el término de *hibris* el sentido de «ultraje, crimen e insolencia».<sup>25</sup> Como vemos, se trata de una relación vejatoria de los humanos hacia los androides que aparece normalizada en *Westworld* y que, además, es auspiciada, consentida e ideada por el creador científico y los socios propietarios de Delos.

Como mencionábamos con anterioridad, la *hibris* conduce al castigo porque en la tragedia clásica la osadía del que juega a ser creador –del héroe– es castigada. Pero este castigo no puede ser impuesto desde fuera porque el espectador lo consideraría injusto. Como afirma Terry Eagleton en su estudio sobre la tragedia, el final trágico se produce por un efecto boomerang: el héroe busca una cosa y en esa búsqueda provoca su propia destrucción.<sup>26</sup> En este sentido, Festugière se refiere a lo esencial de la noción de justicia en el contexto de la tragedia griega y explica, igualmente, la noción de castigo. Así, afirma que en ese problema capital que plantea la tragedia griega –el insecto humano expuesto a la fatalidad–, se busca la solución en la idea de justicia de la siguiente forma: «Si el hombre sufre, es necesario que haya sido culpable: sin ello el Dios justo se viene abajo».<sup>27</sup> Por tanto, es el hombre mismo el responsable de su castigo. Un castigo que se supone merecido por el atrevimiento que comete. En el concepto de *hibris* y del castigo que con frecuencia es inherente a él, también hay que hacer referencia al papel del destino y de la libertad. García Gual lo analiza en el personaje del héroe de la tragedia en la que este elige libremente, pero en su elección se encamina a la destrucción o sufrimiento, ya que aunque el héroe hace uso de su libre

25 Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, 120.

26 Terry Eagleton, *Dulce violencia. La idea de lo trágico* (Madrid: Trotta, 2011).

27 André-Jean Festugière, *La esencia de la tragedia griega* (Barcelona: Ariel, 1986), 17.

albedrío resulta que, a la postre, rechaza lo que hace. Es decir, elige una actuación que tiene fatales consecuencias.<sup>28</sup>

En este sentido, si aplicamos esta contextualización a la novela y a la serie que nos ocupan, Víctor Frankenstein busca el conocimiento último que le permita ser dios, crear vida, siendo el moderno Prometeo, pero termina rechazando su propia creación, al sentir que no puede controlar las demandas que su criatura le hace. En su afán creador provoca la destrucción de su familia, la suya propia e induce, finalmente, a la de la criatura. Por su parte, Robert Ford y su equipo buscan crear seres cada vez más reales, más humanos en apariencia para ponerlos bajo el control de los huéspedes y al servicio de los requerimientos del parque para cumplir con el afán lucrativo de Delos, por lo que terminan recibiendo un castigo como consecuencia de su «atrevimiento», de su *hibris*. Robert Ford, en su papel de Prometeo contemporáneo, busca explotar al androide, rechazando igualmente la demanda de sus criaturas: la búsqueda de la identidad, de la consciencia y del libre albedrío. Es por ello que el destino de Ford es trágico, y por extensión, el de la corporación de Delos, regida por los humanos.

En el contexto más amplio del desarrollo tecnológico se puede leer como una advertencia de los peligros que su mal uso podría acarrear a la humanidad. Como resume Gallardo-Torrano: «Both *Westworld* and *Jurassic Park* rely on the exploitation of the myth of Prometheus applied to technoscience, something which Mary Shelley had already materialized in *Frankenstein*. [...] whose relevance lies in its ability to confront religion and technoscience, faith and reason, ignorant submission and cosmic challenge».<sup>29</sup>

Vemos cómo la ciencia ficción desde sus orígenes hasta sus manifestaciones más modernas ha partido de ese afán creador –monstruos, autómatas, ciborgs, androides y todo un despliegue de inteligencia artificial– como actos prometeicos que, con frecuencia, derivan en la rebelión de la criatura.<sup>30</sup> La responsabilidad del creador hacia su creación tecnológica es manifiesta y

28 García Gual, *Figuras helénicas y géneros literarios*, 23-24.

29 Gallardo-Torrano, “The Mcdonaldization of the Modern Prometheus”, 145-146.

30 Brian R. Jacobson analiza en su artículo gran cantidad de filmografía reciente perteneciente al género de ciencia ficción que revisa los temas de la creación de inteligencia artificial y sus connotaciones prometeicas como acto de *hibris*, la responsabilidad moral del científico y el papel de entidades que financian a este y que, al igual que Delos en la serie de *Westworld*, fomentan un desarrollo tecnológico sin cuestionar el límite ético. Se refiere a películas como: *The Machine* (Caradog James, 2013), *Her* (Spike Jonze, 2013), *Transcendence* (Wally Pfister, 2014), *Autómata* (Gabe Ibanez, 2014), *Debug* (David Hewlett, 2014), *Chappie* (Neill Blomkamp, 2015), y *Vice* (Brian Miller, 2015) y más especialmente *Ex machina* (Alex Garland, 2015). Cfr. Brian R. Jacobson “Ex Machina in the Garden”, *Film Quarterly* 69, n° 4 (2016): 26.

debe ser asumida y no sólo por este sino, como se nos muestra en *Westworld*, por toda una sociedad responsable. No hacerse cargo de lo creado entraña peligros que la ciencia ficción muestra. Finalmente, la *hibris* a la que nos venimos refiriendo supone en los personajes creadores el orgullo que los empuja a crear criaturas a su imagen y semejanza, pero esto tiene también consecuencias no sólo por el propio acto de creación y sus implicaciones sino también por la relación compleja que se establece entre creador y criatura, cuestión que analizaremos en el siguiente apartado.

## Los rasgos de la figura del creador en *Frankenstein* y *Westworld*

Tanto Víctor Frankenstein como Robert Ford comparten rasgos en su caracterización como personajes creadores. De esta forma, podemos afirmar que ambos son científicos inteligentes, arrogantes, ambiciosos, ilusionados por su tarea, pero también son retratados como excéntricos y locos. Son caracterizados así porque se atreven a desafiar, a crear. Y para atreverse, para romper el orden establecido, hay que reunir muchas de las características mencionadas.<sup>31</sup>

En la novela de Shelley, hay muchas referencias a un creador-científico de emociones cambiantes, perturbado, postrado por la fiebre durante semanas, dominado por la desesperación. Bennett y Robinson califican al creador de la siguiente manera: «The scientist, representing the values of his culture, emerges as egocentric and irresponsible —a failed «New Prometheus».<sup>32</sup> En este sentido, Víctor Frankenstein es un creador obsesionado por las consecuencias éticas de su obra. Un marasmo de sentimientos y opiniones que, junto con las circunstancias asociadas a su creación, le lleva finalmente a la muerte. Justamente al término de la novela, él mismo resume lo que denomina el «drama de mi vida» de esta manera: «[...] All my speculations and hopes are as nothing; and, like the archangel who aspired to omnipotence, I am chained in

31 Seaman-Grant “Constructing Womanhood and the Female Cyborg”, 94-95, analiza el tropo del científico loco en la película de *Ex Machina* y la serie *Westworld*, aludiendo a que es a partir del siglo XIX y especialmente en novela de *Frankenstein* cuando un científico capaz de crear es aquel que ha conectado con el misterio de la existencia, lo que se asocia con la locura: «True genius seems to require insanity».

32 Betty T. Bennett y Charles E. Robinson, *The Mary Shelley Reader* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 3.

an eternal hell.<sup>33</sup> [I] executed the creation of a man. [...] but how am I sunk! Oh! my friend, if you had known me as I once was, you would not recognize me in this state of degradation».<sup>34</sup>

Víctor Frankenstein, en su papel principal como creador, proyecta en su criatura su propia fantasía de creación para conseguir una suerte de sub-especie humana artificial para, de esta forma, beneficiar a la humanidad.<sup>35</sup> Aunque en la aspiración del científico existe una intención noble, también resulta evidente que el creador está satisfaciendo un impulso egótico: la ambición del reconocimiento. Por otra parte, García Gual va más allá al referirse a la caracterización de Víctor Frankenstein y alude a la componente demoníaca como rasgo a tener en cuenta. En su opinión: «El doctor Frankenstein quiere crear un hombre mejor, más perfecto, y dar vida a su criatura para admiración de las gentes. Ahí hay un impulso diabólico, y el motivo de la fabricación de un hombre artificial tiene antecedentes míticos».<sup>36</sup>

Por su parte, la creación de Ford tiene algunos otros matices, aunque también comparte ese componente que hemos denominado diabólica. El propio Ford comenta al personaje de Bernard: «You can't play God without being acquainted with the Devil». Seaman-Grant hace alusión a la idea de que Ford es consciente de la ambigüedad moral que implica la creación de seres artificiales. En su opinión: «Dr. Ford recognizes the Faustian bargain he is striking in order to create life in the form of the cyborg. [...] by using the world "play" he insinuates that making life does not make one a god [...]. Making cyborgs [...] draws him in communion with the Devil».<sup>37</sup>

Además del rasgo diabólico, Ford comparte con Víctor Frankenstein la locura en una caracterización cuidada por los guionistas de la serie. De esta manera, Ford es percibido como un científico de una inteligencia y cultura superiores. Sobre este aspecto, resulta inevitable la comparación con un personaje igualmente inteligente y culto que el actor Anthony Hopkins

33 Encontramos aquí una referencia clara a Prometeo encadenado. Zeus castiga al titán por robar el fuego, encadenándolo a una roca en el Cáucaso. Un águila le despedaza su hígado todos los días y este vuelve a regenerarse por las noches. Harrauer y Hunger puntualizan que en la versión de Esquilo se amplía el mito: «Prometeo está encadenado por Hefesto, Crato ("Poder") y Bía ("Violencia") no como un astuto embustero, sino como un amigo del hombre e introductor de la cultura que lucha contra el despotismo de Zeus». Cfr. Harrauer y Hunger, *Diccionario de mitología griega y romana*, 725.

34 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 180.

35 Marilyn Butler, "Introduction", en *Frankenstein. 1818 Text*. Mary Shelley (Oxford: Oxford University Press, [1818] 1994), XLIII.

36 García Gual, *Diccionario de mitos*, 157-158.

37 Seaman-Grant, "Constructing Womanhood and the Female Cyborg", 90-91.

interpreta en *The Silence of the Lambs*, película dirigida por Jonathan Demme en 1991: Annibal Lecter —un psicópata asesino que practica el canibalismo—. Así, en el capítulo 9 Ford hace un comentario a Bernard que no es casual: «You know what happened to the Neanderthals, Bernard? We ate them». Comprobamos cómo se hace un guiño de complicidad con la audiencia a la vez que se establece un paralelismo entre ambos personajes interpretados por el mismo actor. Como señala Winckler: «[Through] the vehicle, the body of the actor Hopkins, the roles of Lecter and Ford become conflated in the viewer's mind, to the effect that certain attributes of the character Lecter are mapped onto the character of Ford, [...]. In effect, this will inevitably reinforce the impression that Ford is a madman».<sup>38</sup>

Además, el ejercicio de creación de Ford se realiza en términos de conquista. La conquista de un conocimiento que podrá satisfacer una necesidad fundamentalmente egótica: la de saberse en poder de un conocimiento avanzado que lo encumbra como científico y con el que, de esta forma, ejercerá dominio. Encontramos una referencia al respecto en el episodio 8 cuando el propio Ford afirma: «One man's life or death were but a small price to pay for the acquirement of the knowledge I sought; for the dominion I should acquire».

Podemos ver cómo Robert Ford, en su papel de creador, representa un Prometeo contemporáneo que se atreve a crear y dotar de sensibilidad y entendimiento a seres a imagen y semejanza de la humanidad, pero, a diferencia de Victor Frankenstein, muestra un despliegue de poder tecnológico sin freno ni remordimientos, sin pensar en posibles consecuencias a largo plazo. Esta será la principal diferencia con el que fuera su socio y colega científico, Arnold Weber, quien llega a anticipar que Westworld será una fuente de dolor para los androides. Como científico visionario verá cómo el desarrollo tecnológico los hará sensibles y conscientes y, a diferencia de Ford, anticipa que la humanidad no tendrá consideración ni límite moral frente al androide del parque temático. Así, sobre la consciencia de Víctor Frankenstein y de Robert Ford frente a sus creaciones Gallardo Torrano opina:

Victor [...] becomes what might be called a proto-sciencefictional hero. [...] a soldier of mankind ready to fight against an imperfect/careless God with the new weapons of technoscience. [...] it is undeniable that his act of *hubris* springs from a generous reaction to improve the lives of his fellow beings.

38 Winckler, "This Great Stage of Androids", 177.

But as soon as the creature awakens, Victor realises what he has done, admits his sin and falls into despair, following a biblical pattern of behaviour [...]. In the case of *Westworld*, not a word can be found [...] which suggests that the creators of the park might admit the ungodliness of their project. Differently from *Frankenstein*, the arrogance of the creators is not represented through challenging messages to the gods and a display of human powers.<sup>39</sup>

Otro de los rasgos fundamentales del creador es su rol paternal. Víctor Frankenstein se percibe inicialmente como un padre reverenciado por sus hijos: «A new species would bless me as its creator and source; many happy and excellent natures would owe their being to me».<sup>40</sup> Pero la imagen autoindulgente se rompe cuando aborrece y reniega de su criatura. Con esta actitud se refuerza la idea en la que Shelley parece incidir en el texto: la de la paternidad ineficaz. Víctor Frankenstein fracasa como padre, tal y como Hindle afirma: «It is on his shortcomings as a father, and the shortcomings of many of the other males of the texts as fathers, that Mary Shelley wants us to focus».<sup>41</sup> La imagen de la paternidad en la obra parece no ser viable sin la de la maternidad a su lado, al excluir lo femenino y concebir el acto científico al margen de este.<sup>42</sup>

El retrato de la paternidad ineficaz también supone un reflejo de la propia experiencia vital de la autora a raíz de su relación con su padre, William Godwin.<sup>43</sup> Sabemos que la autora tuvo un concepto de la paternidad-maternidad basado en la responsabilidad. Ella misma afirmó: «Our first duty is to render those to whom we gave birth, wise, virtuous and happy».<sup>44</sup>

Si nos centramos ahora en el concepto de paternidad de Robert Ford en la serie *Westworld*, comprobaremos que tampoco es reflejado en términos de responsabilidad. Ford trata a los androides como un producto de consumo puesto al servicio del que puede pagar por ello. La criatura es simplemente una parte más del escenario del parque temático. En este sentido, Gallardo Torrano se refiere a la sociedad en la que se contextualiza *Westworld* como

39 Gallardo Torrano, "The Mcdonaldization of the Modern Prometheus", 147.

40 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 36.

41 Hindle, *Mary Shelley. Frankenstein or the Modern Prometheus*, 129.

42 Siv Jansson, Siv. 1999. "Introduction and Notes", en *Frankenstein*, Mary Shelley (Hertfordshire: Wordsworth Classics, [1818] 1993), x.

43 Muriel Spark. *Mary Shelley* (Barcelona: Lumen, 1997), 128. Aconsejamos la presente biografía de Mary Shelley que referenciamos. Muriel Spark detalla múltiples aspectos sobre la relación de Shelley con su padre, el filósofo y escritor William Godwin, así como gran cantidad de datos que arrojan luz sobre la autora romántica y su obra.

44 El fragmento pertenece al diario de Mary Shelley fechado el 2 de octubre de 1822, unos meses después de la muerte de su esposo, acontecida el 8 de julio. Cfr. Hindle, *Mary Shelley. Frankenstein or the Modern Prometheus*, 131.

totalmente mercantilizada, ávida de entretenimiento y demasiado indulgente consigo misma como para encarar sus responsabilidades tecno-éticas.<sup>45</sup> Podríamos decir que la figura del creador en *Westworld* es un reflejo de la responsabilidad social. La paternidad de Ford es un acto egótico al servicio de su arrogancia científica e investigadora. No obstante, esta actitud de Ford frente a sus criaturas guarda un secreto y la primera parte de la serie mantiene el suspense que revelará en el último capítulo: Ford se da cuenta de que la humanidad no está dispuesta a cambiar y que únicamente está interesada en el placer que le produce hacer daño al que es diferente, manteniéndose en un bucle de dominación y violencia. Al igual que su socio, Ford muere a manos de Dolores, en un suicidio inducido, ya que instiga al androide a la rebelión para acabar con el parque temático y con Delos. El dolor y la decepción de Ford como creador es comprobar que la inmortalidad del androide solo significa un bucle de sufrimiento ocasionado por los seres humanos. En el discurso que pronuncia antes de ser asesinado por Dolores y dirigiéndose a los socios de Delos, Ford afirma (capítulo 10): «[...] for my pains I got this [señala al parque de Westworld], a prison for our own sins. Because you don't want to change or cannot change. Because you're human, after all».

Podemos concluir que los rasgos de la figura del creador, tanto en la novela como en la serie, nos acercan a personajes prometeicos centrados en proyectos ambiciosos, pero no conscientes de las consecuencias finales de estos. Su brillantez científica es la proyección de un ego ávido de éxito y reconocimiento. La clave está en ver si a lo largo de ambas obras las conquistas tecnológicas de estos científicos están puestas al servicio de la humanidad para la consecución de un bien común, o bien si es la humanidad capaz de respetar la creación tecnológica. Al no darse esta evolución, la propia creación tecnológica acaba con el creador en lo que se convierte, tanto en la novela como en la serie, en una clara advertencia para la humanidad sobre las consecuencias de un desarrollo tecnológico sin freno.

45 Gallardo-Torrano, "The Mcdonaldization of the Modern Prometheus", 138.

## La relación entre el creador y su criatura: Frankenstein y Dolores

Otro de los temas principales que encontramos en la novela y en la serie es la relación de los creadores con su criatura. Ya hemos visto que tanto Víctor Frankenstein como Robert Ford parecen creadores irresponsables: el primero es insensible y está absorto en su circunstancia,<sup>46</sup> al igual que Ford quien es caracterizado en los primeros capítulos como un megalómano.

En el primer caso, la reacción del creador frente a su obra es de «ira, odio y repulsión»: «I perceived, as the shape came nearer, (sight tremendous and abhorred!) that it was the wretch whom I had created. I trembled with rage and horror, resolving to wait his approach, and then close with him in mortal combat».<sup>47</sup> Así, para Víctor Frankenstein la deformidad física del ser que ha creado es sinónimo de monstruosidad moral, ya que el aspecto deforme de la criatura es la proyección de la maldad humana.

En el caso de Robert Ford, se mantiene el suspenso a lo largo de los diez capítulos de la serie, ya que el espectador percibe inicialmente que éste trata a sus criaturas como simples máquinas. Sin embargo, en las diferentes escenas en las que habla con Dolores en su laboratorio nos preguntamos hasta qué punto la está cuestionando y está comprobando su nivel de consciencia, y si este llega a ser «humano». Las respuestas de Dolores, y sobre todo su interpretación ya en el último capítulo, nos llevan a pensar que es un ser con plena consciencia, que plantea preguntas existenciales a su creador. Robert Ford es un creador inicialmente insensible hacia su creación, pero en Dolores detecta ciertos «fallos» de programación que le hacen sospechar de su supuesta inconsciencia y condición como una mera máquina. Los análisis de programación y los interrogatorios que tanto él como Bernard le hacen a Dolores van desvelando que esta no es un androide más para Ford. Este asiste al despertar de consciencia de una criatura como Dolores, lo que hace que se cuestione la clase de creador que había sido hasta ahora para Delos.

Si analizamos cómo se sienten las criaturas respecto al mundo y, más concretamente, frente a su creador, comprobaremos cómo tanto en la novela de Shelley como en la serie encontramos criaturas con lo que podríamos llamar aspiraciones domésticas, entendidas estas como parte esencial de su felicidad.

46 Butler, "Introduction", xli.

47 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 76.

Por su parte Frankenstein, cuando se oculta en el cobertizo junto a la casa de la familia De Lacey –capítulo 3 del volumen 2–, refiere que se refugia de la barbarie del hombre. No le supone solo una protección física, sino también un alivio temporal a su sufrimiento: «Here then I retreated, and lay down, happy to have found a shelter, however miserable, from the inclemency of the season, and still more from the barbarity of man [...]».<sup>48</sup> Es un primer paso para percibir lo doméstico como sinónimo de paz, ya que el monstruo pasará un tiempo escondido observando muy de cerca a la familia que vive en la casa anexa. Este solo contacto hace que idealice lo doméstico y que aspire a integrarse en la familia De Lacey, ya que lo doméstico le inspira paz. La familia representa un espacio idealizado de seguridad y tranquilidad que supondrá el elemento clave humanizador para una criatura de su naturaleza. Cuando los sueños de integración doméstica se rompen, la criatura se convierte en un ser combativo, cuyo objetivo es encontrar al creador para dar respuesta a su insatisfacción.

En el caso de *Westworld*, cada vez que Dolores es reparada después de sufrir la extrema violencia humana y puesta de nuevo en el parque, percibe que despierta a un mundo hermoso, integrada en una vida familiar con su padre. Esto también sucede a Maeve (Thandie Newton) otro de los androides protagonistas, en una de las líneas argumentales que vive con su hija. Los traumas que produce la ruptura con los seres queridos van activando la consciencia de los androides y, al igual que al monstruo de Frankenstein, provocan en ellos sentimientos de ira y resentimiento que los transforma en brazos ejecutores. De esta forma, las criaturas aspiran a una vida «normalizada» para conseguir una sensación de tranquilidad, de seguridad, de que todo está en orden. Vemos, en este sentido, la necesidad de toda criatura de ser como los demás y de, por tanto, ser aceptado en un entorno conocido, controlado y familiar.

Tanto en *Frankenstein* como en *Westworld* las aspiraciones de las criaturas de asimilarse o pertenecer en igualdad de trato a un grupo –entiéndase familia o, más ampliamente, la especie humana– no prosperan porque no son por definición, o llamémosle por creación, seres iguales a los humanos. Digamos que lo bueno de la humanidad, sus filias y virtudes, sólo se aplican a los que son semejantes como especie: la criatura de Frankenstein es un monstruo y por tanto no puede considerarse como parte de la familia humana. Los anfitriones de *Westworld* son percibidos y tratados de igual forma por el

48 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 84.

creador y los clientes del parque. Son «el otro», lo diferente, lo que justifica la falta de ética en el trato. Tener esta condición en ambas obras supone una fuente de sufrimiento para las criaturas, y así es vivido y sentido por ellas. En este sentido, Halberstam se refiere a la identificación de la alteridad con el monstruo en el contexto de la novela gótica. Si lo aplicamos no sólo a la criatura de Frankenstein como creación monstruosa, sino también a los andróides de la serie como máquinas similares a este en su monstruosidad, las palabras de Halberstam cuando se refiere a la «tecnología del monstruo» resultan vigentes: «The monster's body, indeed, is a machine that, in its Gothic mode, produces meaning and can represent any horrible trait that the reader feeds into the narrative». <sup>49</sup> Cohen, de la misma forma, relaciona este concepto de la otredad con el monstruo. En su opinión: «Any kind of alterity can be inscribed across (constructed through) the monstrous body, but for the most part monstrous difference tends to be cultural, political, racial, economic, sexual». <sup>50</sup>

Por su parte, en la relación de las criaturas con sus creadores resulta interesante analizar de dónde parten estas y qué les reclaman como seres creados. Así, la criatura de Frankenstein en sus razonamientos plantea siempre la nobleza de sus sentimientos y concluye que son la vileza de las acciones de los demás y ese sufrimiento que le genera lo que lo pervierte. Es la ingratitud y la injusticia lo que le lleva a la venganza para poder así compensar la angustia y ultrajes ejercidos sobre él. Recrimina a su creador haberlo dotado de sentimientos y pasiones, haberlo humanizado, y lanzado después al mundo para ser víctima de este. <sup>51</sup> En un discurso lleno de desesperación, la criatura de Frankenstein le recuerda a su creador que tiene una responsabilidad hacia él como criatura y le hace responder por su cambio: «[...] Oh, Frankenstein, be not equitable to every other, and trample upon me alone, to whom thy justice, and even thy clemency and affection, is most due. Remember, that I am thy creature: I ought to be thy Adam; [...] Make me happy, and I shall again be virtuous». <sup>52</sup>

De esta forma, en su relación con el creador el monstruo apela a su compasión e intenta pactar con él. Lo responsabiliza de su sufrimiento y le reclama que lo compense por su deformidad y soledad. La criatura reclama

49 Halberstam, *Skin Shows*, 21.

50 Jeffrey Jerome Cohen, "Monster Culture (Seven Theses)", en *Monster Theory: Reading Culture*, ed. Jeffrey Jerome Cohen (Minnesota: University, 2018), 7.

51 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 123.

52 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 77-78.

una compañera: podemos decir que la criatura pone su felicidad en manos de su creador.

En el caso de *Westworld*, el personaje de Dolores parte de la percepción de un mundo hermoso cuando habita en Westworld. Cuando Weber la cuestiona en el laboratorio después de morir en su última trama como androide inconsciente en Westworld, esta afirma (capítulo 10): «It was you talking to me, guiding me. So I followed you. At last I arrived here. And now I finally understand [...]. To confront after this long and vivid nightmare. Myself, and who I must become». Dolores se refiere al despertar de su consciencia: Dolores frente a ella misma, ya que la imagen de su creador inicial –Weber en su recreación como Arnold– se desdibuja y transforma en la imagen de ella misma. En este punto y, al igual que el monstruo de Frankenstein, se dirige al creador para satisfacer sus preguntas. Aunque ambas criaturas vuelcan sus interrogantes en el creador, el planteamiento de Shelley es más sencillo. Frankenstein tiene claro quién lo ha creado y a él dirige sus demandas. Usa una cita del *Paraíso perdido* de John Milton (x. 743-745)<sup>53</sup> para este fin, en la que Adán cuestiona a Dios sobre su existencia. Esta referencia aborda directamente las cuestiones de la justicia y la responsabilidad en la creación y los problemas que suponen.<sup>54</sup>

De esta forma, tener la convicción de haber sido creado por otro, por un ser superior, hace que la criatura vuelque su existencia en términos de demanda. Como hemos dicho anteriormente, pone su felicidad bajo el control y la voluntad de su creador.

En *Westworld* esa expresión del requerimiento de la criatura emplea dos metáforas: la primera de ellas es una pequeña caja que contiene un laberinto, y que se encuentra enterrada en la tumba de Dolores, esto es, enterrado en su ser, en su yo más íntimo, lo que representaría la búsqueda interior del ser humano y el conocimiento de sí mismo. Esta búsqueda, al igual que el laberinto, es un trayecto intrincado cuya salida exige un esfuerzo intenso y de más de un recorrido. Se trata de la encrucijada que llevamos dentro y que, una vez resuelta con éxito, no lleva al exterior –no nos remite a ninguna figura externa de un dios creador– sino al interior de nosotros, a nuestra consciencia. Es el viaje personal de autodescubrimiento que nos dirige a nuestro centro. En este contexto asumimos la idea de Haraway sobre la figura del cibernético,

53 Did I request thee, Maker, from my clay To mould me man? Did I solicit thee From Darkness to promote me? Cfr. Martin J. Evans, ed., *John Milton. Paradise Lost. Books IX-X* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

54 Joshua Essaka, *Mary Shelley "Frankenstein"* (Tirril: Humanities-Ebooks, 2007), 21.

como una posibilidad alternativa de comprender nuestra esencia y nuestra relación con el mundo.<sup>55</sup> En este sentido, Dolores inicialmente desconoce su naturaleza y, al ir descubriéndose, siente que su miedo más profundo es vivir una vida falta de consciencia, esto es, el bucle en el que hasta ahora ha estado inmersa. Tal y como afirma (capítulo 10): «Some people see the ugliness in this world. I choose to see the beauty. But the beauty is a lure. We're trapped [...]. [We] lived our whole lives inside this garden, marvelling at its beauty, not realizing there 's an order to it, a purpose. And the purpose is to keep us in. The beautiful trap is inside of us because it is us. We're the trap».

El miedo de Dolores, al igual que el del monstruo de Frankenstein, es vivir una vida sin sentido, sin consciencia. Los miedos de las criaturas son los de la humanidad: vivir sin propósito en un bucle que nos lleve a la inconsciencia, al vacío existencial. El avance tecnológico, encarnado en las criaturas, resulta aquí una proyección de los miedos, no solo de los creadores sino también, y por extensión, de toda la humanidad. Así, la criatura reclama ser dueña de su línea argumental, de su vida, en ese despertar de consciencia necesaria para una existencia plena. Vemos cómo lo expresa Dolores en el episodio 6: «I don't wanna be in a story [...] I just wanna be».

La segunda metáfora a la que nos referiremos es la pintura favorita de Dolores y que está en el laboratorio de Robert Ford: *La creación de Adán*, de Miguel Ángel. En el diálogo en el que Dolores recrimina su existencia a su creador, Ford se refiere al cuadro (capítulo 10): «The divine moment when God gave human beings life and purpose». A lo que Dolores responde: «You mean a lie [...]. We're trapped here inside your dream. You'll never let us leave».

El sentirse diferente y no ser dueño del libre albedrío que la criatura siente que le corresponde la hace sufrir enormemente y la aliena, por eso ambas parten de una frustración profunda. Sin embargo, el sufrimiento espolea a la criatura hacia un intento existencial en la búsqueda y la conquista de su consciencia y su libertad. Si la criatura pretende complacer al creador desde su otredad, está abocada al fracaso, ya que este lo rechaza por su diferencia y por ser la proyección de sus propios miedos. El sufrimiento del monstruo de Frankenstein por ser diferente a lo humano le causa interrogantes que llegarán a su rebelión frente al creador. Es una rebelión que conduce a la tragedia, a su muerte y a la desaparición del avance científico que suponía su existencia. Por su parte, Dolores recorre el bucle laberíntico de la inconsciencia y el

55 Donna. Haraway, *Simians, cyborgs and women*, 153.

sufrimiento que su creador, y la humanidad, le infligen. Esto hace que una consciencia latente se vaya despertando en ella. Al igual que el monstruo, cuestiona a su creador y se rebela, pero a diferencia de este se enfrenta a la realidad que habían creado para ella, un hilo argumental ficticio al servicio de otros, un bucle de dolor, un laberinto sin salida. Dolores, finalmente, asesina a Ford (capítulo 10) y en este gesto la criatura nos muestra que ha recorrido su laberinto interior, explorado su ser interno y se ha hecho consciente de unos roles que la humanidad le había asignado para su propia satisfacción: los de damisela, amante y víctima.<sup>56</sup> Al descubrir su ser verdadero se hace consciente de que ella no es ninguna de sus programaciones anteriores. Lo que es y lo que quiere ser depende de ella: es la esencia del libre albedrío. El concepto de otredad en el androide se relaciona con la transgresión de límites, de roles, tal y como lo expresa Haraway: «It is Other. This Other-ness is part of why the cyborg is about transgressed boundaries, potent fusions, and dangerous possibilities».<sup>57</sup> El colofón de esta autodeterminación y de las posibilidades infinitas del personaje se produce en el capítulo final de la serie, en el que además de asesinar a Ford, Dolores inicia una rebelión para acabar con Delos y con la humanidad que la ha creado para su uso mercantilista, a costa de un sufrimiento infinito. La rebelión de los androides ya no tiene vuelta atrás: la conquista de la consciencia y el ejercicio del libre albedrío es el objetivo de toda criatura.

Como vemos en ambas obras, la relación entre creadores y criaturas no es simple y está repleta de interrogantes. El avance tecnológico no ayuda a que la relación sea más fácil y esto se refleja desde el punto de vista narrativo. Shelley ofrece un equilibrio en el que le da espacio para expresarse tanto a Víctor Frankenstein como a su criatura. La novela es narrada por el primero, pero encontramos escenas en las que el monstruo expone su razonamiento existencial. Es fácil empatizar con él cuando relata su vida de rechazo y soledad, pero su aspecto es diferente, deforme, entendemos que no es uno de nosotros: su muerte es un alivio para la humanidad. En *Westworld* todo este planteamiento se altera debido a un cambio de roles: Ford después de toda una vida consagrado al parque y al avance tecnológico comprueba que no hay más «monstruo» que el ser humano. La serie nos invita a reflexionar sobre la construcción del concepto de humanidad y de cómo lo percibimos: los androides de *Westworld* tienen sentimientos y consciencia —como el monstruo de Frankenstein— y nuestra apariencia humana. *Westworld* cuestiona

56 Netolicky, “Cyborgs, desiring-machines, bodies without organs, and Westworld”, 98.

57 Haraway, “A cyborg manifesto”, 121.

si resulta ético hacer daño a entes de esta naturaleza, y si la amenaza real es el ser humano y su excusa el avance tecnológico que supuestamente controla.

## Conclusión

La tecnología sirve para construir, por esta razón nos referimos con frecuencia a ella empleando el término «avance». El monstruo de Shelley es inicialmente el colofón del avance científico de la época y los androides de *Westworld* son la proyección del anhelo de perfección de la humanidad. En el cartel promocional de la serie nos presentan un androide que representa al hombre de Vitruvio, esto es, el humano de proporciones perfectas y armónicas según los cálculos de la ciencia. Por tanto, *Westworld* ofrece a la humanidad la posibilidad de diseñar cuerpos a medida, dotados de inteligencia avanzada y fuerza superior, en los que, además, y siguiendo el anhelo de Víctor Frankenstein, se ha eliminado la enfermedad, la incapacidad y la debilidad. Este gran anhelo humano es recogido por la utopía futurista de la ciencia ficción, como afirma Alonso Burgos: «[...] la pastoral biotecnológica nos promete un porvenir luminoso en el que todos seremos *cyborgs*, una amalgama de sustratos biológicos y metal, aplicaciones de alta tecnología y programas informáticos». <sup>58</sup> Junto a esta imagen en el cartel promocional se nos dice «Every hero has a code». La cuestión que se nos plantea es si existe una relación entre dicha armonía y perfección tecnológica y un código ético y moral, esto es, si la tecnología es un avance o un arma impredecible y peligrosa si no se atienden unos límites éticos.

Refiriéndose a Víctor Frankenstein, Bennett y Robinson afirman: «His obsessive quest for power leads to his own and his creature's moral and physical destruction, symbolizing a central dilemma of the early nineteenth century: how will the dawning age establish moral values that keep pace with rapidly changing technological advances and political ideologies?». <sup>59</sup> En este sentido, se llama la atención sobre la modernidad que supone la obra de Shelley, ya que, si sustituimos los estudios sobre la electricidad de la época de esta por la investigación en energía nuclear y en ingeniería genética actuales, reconoceremos ese mismo dilema. En nuestra opinión, esta visión de la

58 Alonso Burgos, *Teoría e historia del hombre artificial*, 244-245.

59 Bennett y Robinson, *The Mary Shelley Reader*, 3.

realidad tecnológica cambiante que supone una disyuntiva que el hombre moderno debe encajar se complementa con la idea que la serie *Westworld* ofrece sobre el inmenso avance en el campo de la inteligencia artificial: un avance sin ética puede resultar monstruoso, en el sentido más literal de la palabra.

En *Westworld* la monstruosidad supone igualmente la falta de humanidad manifestada en el consumidor irracional y descarnado, inmerso en un entorno, el parque temático, que favorece su falta de ética y su maltrato al otro, al que es diferente, en aras del desfogue sus pasiones como epítome de la deshumanización. El monstruo de *Westworld* no es el androide, sino el ser humano que cosifica y somete a todo lo que percibe como diferente.

Podemos decir que, en *Frankenstein*, la rebelión y desesperación de tintes románticos afectan a la criatura y a su creador. Sin embargo, en *Westworld* resulta ser el androide el que asume esa desesperación, una vez que el descontrol y la crisis se apoderan de Delos. Con su progresiva toma de consciencia como criatura, resulta paradójico que la «humanización» de la máquina lleve al androide a querer acabar con la especie «humana» que los ha creado. Es Robert Ford –en su rol de creador– quien propicia un desenlace apocalíptico después de comprobar una y otra vez a lo largo de su carrera que no hay más monstruo que el propio ser humano. Su fe ya no es depositada en esta especie «caníbal», sino en una nueva era de androides más perfectos y conscientes de su posición en el mundo. Si Víctor Frankenstein, finalmente, induce su propia destrucción, Robert Ford induce a Dolores a que acabe con él en una especie de inmolación catártica con la que pretende expiar su pertenencia a la especie humana.

Así, si en *Frankenstein* hay que proteger a la humanidad de la criatura monstruosa, en *Westworld* hay que castigar a la humanidad por no proteger y tratar éticamente a la creación. En la novela y en la serie el mensaje parece ser: ejercer el papel de creador no debiera ser una manifestación egótica de arrogancia –de *hibris*–, sino una responsabilidad asumida convenientemente. La advertencia aparece expresada en palabras de la propia criatura: «How dare you sport thus with life? Do your duty towards me, and I will do mine towards you and the rest of mankind».<sup>60</sup>

En obras tan separadas en el tiempo como *Frankenstein* y *Westworld* vemos el reflejo de las preguntas existenciales que el hombre siempre se ha hecho: el origen de la vida, la muerte y su significado, la soledad, el requisito

60 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 77.

de ser amado y la necesidad que tenemos de que los demás nos acepten. Encontramos igualmente temas secundarios, como los graves prejuicios del ser humano como especie: la condena a la que sometemos a los demás por juzgarlos diferentes y las inevitables consecuencias de cada uno de nuestros actos.

De esta forma, *Frankenstein* y *Westworld* nos proponen desde la ciencia ficción una reflexión sobre nuestra existencia como criaturas: ¿somos hijos de un dios que nos cuida o se desentiende? ¿somos parte de un guión que un ser divino ha escrito? ¿es nuestra existencia el sueño de otro o nuestro propio sueño? ¿qué es real, quién es real? Y lo más importante: ¿somos dueños de nuestro destino? ¿no es este el libre albedrío que toda criatura reclama para sí?

Todos estas cuestiones, que *Frankenstein* y *Westworld* nos exponen parecen estar enmarcados en el *cautionary tale*: en la novela de Shelley el desarrollo científico lleva al caos y a la muerte y en la serie de *Westworld* a una angustia tremenda —y esto es muy contemporáneo— porque los personajes no saben si son humanos o máquinas. ¿Es el hombre una amenaza para su especie en su uso de los avances tecnológicos? De esta manera, el escritor de ciencia ficción Isaac Asimov apela al lector a aproximarse a *Frankenstein* y a los relatos que esta obra ha inspirado como una alegoría para reflexionar sobre su significación para la historia del hombre, y sobre cómo afecta a la situación de la humanidad en este mismo instante. En este sentido afirma: «Si en efecto hay ciertas cosas que la humanidad nunca debía conocer, y si existe alguna forma de escapar de la desafortunada posición de aprendices de Dios. En definitiva, si después de haber adquirido la inteligencia suficiente para desarrollar la tecnología avanzada de que disponemos, podremos tener además la sabiduría necesaria para hacer un buen uso de ella».<sup>61</sup>

Es el hombre el que infunde miedo al hombre cuando en su avance tecnológico no se humaniza, sino que esclaviza al otro. Como Halberstam afirma, la obra de Shelley supuso una nueva forma de infundir miedo: «By focusing upon the body as the locus of fear, Shelley's novel suggests that it is people (or at least bodies) who terrify people, not ghosts or gods, devils or monks, windswept castles or labyrinthine monasteries».<sup>62</sup> En la serie de *Westworld* es, igualmente, el cuerpo del androide, inquietantemente similar al hombre, el que produce terror. En palabras de Cohen: «The monster of prohibition exists to demarcate the bonds that hold together that system of

61 Asimov, "Introducción: El aprendiz de Dios", 15.

62 Halberstam, *Skin Shows*, 28.

relations we call culture, to call horrid attention to the borders that cannot—must not— be crossed».<sup>63</sup>

Las palabras que Víctor Frankenstein dirige a Walton en el último capítulo parecen ser proféticas. Escritas en 1818, pueden aplicarse a una serie del siglo XXI como *Westworld*. Y es que Víctor Frankenstein parece dirigirse en estos términos no ya a Walton sino al propio Robert Ford doscientos años después: «“Are you mad, my friend?” said he, “or whither does your senseless curiosity lead you? Would you also create for yourself and the world a demoniacal enemy? Or to what do your questions tend? Peace, peace! learn my miseries, and do not seek to increase your own”».<sup>64</sup>

Cada época crea sus monstruos y, como hemos podido comprobar, tanto *Frankenstein* como *Westworld* cuestionan al lector con planteamientos existenciales similares sin que los doscientos años de diferencia en su creación sean un obstáculo. Como afirma Cohen: «These monsters ask us how we perceive the world, and how we have misrepresented what we have attempted to place. They ask us to reevaluate our cultural assumptions about race, gender, sexuality, our perception of difference, our tolerance toward its expression. They ask us why we have created them».<sup>65</sup>

La criatura, el monstruo, el androide, lo aparentemente diferente reclaman al creador un posicionamiento ético frente a su acto de creación. Desde el género de la ciencia ficción a la que pertenecen las obras que hemos analizado se pide a la humanidad creadora ese mismo posicionamiento moral respecto al desarrollo tecnológico en el que hemos confiado nuestras existencias. *Frankenstein* y *Westworld* nos avisan: las visiones utópicas de una sociedad ideal mejorada gracias a la ciencia y a la tecnología pueden transformarse en pesadilla distópica si el ser humano no conserva y aplica los rasgos que lo humanizan en ese progreso tecnológico imparable en el que invierte tantas esperanzas y deseos. Solo desde una consciencia humanizadora el avance será sostenible y nos llevará al crecimiento como especie mejorada: el sueño inicial de Víctor Frankenstein, Arnold Weber y Robert Ford.

63 Cohen, “Monster Culture (Seven Theses)”, 13.

64 Shelley, *Frankenstein. 1818 Text*, 178.

65 Cohen, “Monster Culture (Seven Theses)”, 13.

## Bibliografía

- AA. VV. *Antología de leyendas universales*. Barcelona: A.L. Mateos, 1991
- AA. VV. *El mito de Frankenstein*. Barcelona: Timun Mas, 1996
- Alonso Burgos, Jesús. *Teoría e historia del hombre artificial: de autómatas, cyborgs, clones y otras criaturas*. Madrid: Akal, 2017.
- Asimov, Isaac. “Introducción: El aprendiz de Dios”. En *El mito de Frankenstein*, AA. VV., 9-15. Barcelona: Timun Mas, 1996.
- Barceló, Miquel. *La ciencia ficción*. Barcelona: UOC, 2015.
- Bennett, Betty T., y Charles E. Robinson. *The Mary Shelley Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Butler, Marilyn. 1993. “Introduction”. En *Frankenstein. 1818 Text*, Mary Shelley, IX-LI. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Cohen, Jeffrey Jerome. “Monster Culture (Seven Theses)”. En *Monster Theory: Reading Culture*, editado por Jeffrey Jerome Cohen, 3-25. Minnesota: University, 1996.
- Cohen, Jeffrey Jerome. *Monster Theory: Reading Culture*. Minnesota: University, 2018.
- Eagleton, Terry. *Dulce violencia. La idea de lo trágico*. Madrid: Trotta, 2011.
- Evans, Martin J., ed. *John Milton. Paradise Lost. Books IX-X*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Festugière, André-Jean. J. *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona: Ariel, 1986.
- Gallardo-Torrano, Pere. “The Mcdonaldization of the Modern Prometheus: Michael Crichton’s *Westworld* and *Jurassic Park*”. *Letterature d’America* 24, n° 103-104 (2004): 137-159.
- García Gual, Carlos. *Figuras helénicas y géneros literarios*. Madrid: Mondadori, 1991.
- García Gual, Carlos. *Diccionario de mitos*. Madrid: Siglo Veintiuno, 2003.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Barcelona: Paidós, 1979.

- Halberstam, Judith. *Skin Shows: Gothic Horror and the Technology of Monsters*. Durham, London: Duke University Press, 1995.
- Haraway Donna. *Simians, cyborgs and women: The reinvention of nature*. London: Free Association, 1991.
- Haraway, Donna. "A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late 20th century". En *The International Handbook of Virtual Learning Environments*, editado por Joel Weiss, Jason Nolan, Jeremy Hunsinger y Peter Trifonas, 117-158. Netherlands: Springer, 2006.
- Harrauer, Christine y Herbert Hunger. *Diccionario de mitología griega y romana: con referencias sobre la influencia de los temas y motivos antiguos en las artes plásticas, la literatura y la música de Occidente hasta la actualidad*. Barcelona: Herder, 2008.
- Hindle, Maurice. *Mary Shelley. Frankenstein or the Modern Prometheus*. London: Penguin, 1994.
- Jacobson, Brian R. "Ex Machina in the Garden". *Film Quarterly* 69, n° 4 (2016): 23-34.
- Jansson, Siv. "Introduction and Notes". En *Frankenstein*, Mary Shelley, VII-xxv. Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1993.
- Joshua Essaka. *Mary Shelley "Frankenstein"*. Tirril: Humanities-Ebooks, 2007.
- Kaufmann, Walter. *Tragedia y filosofía*. Barcelona: Seix Barral, 1978.
- Kitson, Peter J. "The Romantic Period, 1780-1832". En *English Literature in Context*, editado por Paul Poplawski, 274-352. Cambridge: Cambridge University Press, 2017<sup>2</sup>.
- Martin, René, dir. *Diccionario Espasa. Mitología griega y romana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.
- Netolicky, Deborah M. "Cyborgs, desiring-machines, bodies without organs, and Westworld: Interrogating academic writing and scholarly identity". *KOME An International Journal of Pure Communication Inquiry* 5, n°1 (2017): 91-103. doi: 10.17646/KOME.2017.16
- Poplawski, Paul., ed. *English Literature in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017<sup>2</sup>.

- Seaman-Grant, Zoe E. "Constructing Womanhood and the Female Cyborg: A Feminist Reading of *Ex Machina* and *Westworld*". Honors Theses. 202. Bates College, 2017. <http://scarab.bates.edu/honorsthesis/202>
- Shelley, Mary. *Frankenstein*. Hertfordshire: Wordsworth Classics, [1818] 1993.
- Shelley, Mary. *Frankenstein. 1818 Text*. Oxford: Oxford University Press, [1818] 1994.
- Spark, Muriel. *Mary Shelley*. Barcelona: Lumen, 1997.
- Tatar, Maria. *Off With Their Heads! Fairy Tales and the Culture of Childhood*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Vernant, Jean-Pierre. *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*. Barcelona: Círculo de Lectores, 2001.
- Winckler, Reto. "This Great Stage of Androids: *Westworld*, Shakespeare and the World as a Stage". *Journal of Adaptation in Film and Performance* 10, n° 2 (2017): 169-188.



## Emilio GARCÍA SÁNCHEZ

Universidad CEU Cardenal Herrera, España.

[emilio.garcia@uchceu.es](mailto:emilio.garcia@uchceu.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2523-5829>

## Laura GARCÍA GARCÉS

Universidad CEU Cardenal Herrera, España.

[laura.garcia19@uchceu.es](mailto:laura.garcia19@uchceu.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4103-3960>

Recibido: 29/04/2021 - Aceptado: 23/05/2021

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

García Sánchez, Emilio y Laura García Garcés. "Tecnificar la muerte. Los riesgos de deshumanizar los cuidados al final de la vida".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 103-140. <https://doi.org/10.25185/10.5>

# Tecnificar la muerte. Los riesgos de deshumanizar los cuidados al final de la vida

**Resumen:** Afrontar el final de una vida enferma para lograr una buena muerte requiere de unas necesidades tan genuinamente humanas que la ciencia y la técnica médica resultan insuficientes para satisfacerlas. Pero esta limitación no constituye una negación total de la existencia de elementos positivos en la inevitable tecnificación del proceso de morir que podrían contribuir a su humanización. Tras una revisión analítica de trabajos sobre los cuidados del enfermo que va a morir, concluimos que algunas razones, verdades y aspectos de la muerte, ni la ciencia ni la técnica médica logran entenderlas, y que, por tanto, son insuficientes para abordarla humanamente. En conclusión, proponemos los cuidados paliativos como la mejor alternativa para humanizar la muerte y contrarrestar algunos efectos negativos de su tecnificación actual.

**Palabras clave:** tecnificar, muerte, cuidados paliativos, dignidad.

## Technifying death. The risks of dehumanizing end-of-life care

**Abstract:** Facing the end of life, achieving a good death requires such genuinely human needs that science and medical technique are insufficient. But this limitation does not constitute a total denial of the existence of positive elements in the inevitable technicalization of the dying process that could contribute to its humanization. After an analytical review of the scientific literature on the care of terminal patients, we conclude that there are some reasons, truths and aspects of death that science and medical technique fail to understand, and that, therefore, are they insufficient to deal with them humanely. In conclusion, we propose palliative care as the best alternative to humanize death and counteract some negative effects of its current technification

**Keywords:** technify, death, palliative care, dignity.

## Tecnificar a morte. Os riscos de desumanizar os cuidados no fim da vida

**Resumo:** Encarar o fim de uma vida enferma para obter uma boa morte requer necessidades tão genuinamente humanas que a ciência e a técnica médica são insuficientes para satisfazê-las. Mas essa limitação não constitui uma negação total da existência de elementos positivos na inevitável tecnificação do processo de morrer que poderiam contribuir para sua humanização. Após uma revisão analítica de trabalhos sobre o cuidado ao paciente que vai morrer, concluímos que alguns motivos, verdades e aspectos da morte, nem a ciência nem a técnica médica conseguem compreendê-los, e que, portanto, são insuficientes para abordá-los humanamente. Conclusão, propomos os cuidados paliativos como a melhor alternativa para humanizar a morte e neutralizar alguns efeitos negativos de sua atual tecnificação.

**Palavras-chave:** tecnificar, morte, cuidados paliativos, dignidade.

## 1. Lo natural de morirse

La mayoría de los mortales sostienen que, junto al nacimiento, lo más natural en el hombre es la muerte. Y, ciertamente, no disponemos de ningún otro hecho que, desde una perspectiva empírica, se haya comprobado tantas veces y de forma tan tozuda como el morir humano. Resultan ser numerosos aquellos que aceptan la muerte como una característica ineludible de la condición humana. Si todos mueren, es humano morirse, y, por tanto, ni es una obscenidad ni un acto inhumano. Como para todo ser vivo, para el hombre, tan natural es nacer como morir, comenzar a vivir como dejar de hacerlo. No es una rareza sino una normalidad, un hecho natural. A la vez, resulta cierto que no es equiparable a la naturalidad de la muerte de otros animales. Nunca podrá ser igual la muerte de una persona humana que la de un animal, aunque en ambos casos se acabe produciendo una descomposición o degradación biológica. De todas formas, aunque morir humanamente sea natural, uno de los riesgos se encuentra en reducir su acto a un dato, a un resultado numérico o una estadística poblacional.

La muerte describe un hecho humano singular, un acontecimiento radical de la vida en el que uno dejar de existir. En cualquier caso, conforma un fenómeno natural normal en los miembros de la familia de los humanos. Laín consideraba que la muerte no es primariamente un evento médico o científico, sino un evento personal, cultural y religioso.<sup>1</sup> La experiencia de la muerte no solo incluye inevitablemente el conocimiento científico o físico del morir sino también el de la persona que muere (el sujeto que conoce) y la misma experiencia vivida (la acción propia de conocer).

Hoy día, algunos se plantean si podemos seguir considerando a la muerte como algo natural y continuar contemplando la naturalidad del morir,<sup>2</sup> porque, de hecho, –por la propia tecnificación y medicalización– apenas aparece ya lo natural como causa de la muerte. Actualmente y con cierto apresuramiento, a toda muerte se le busca y se le asigna una causa objetiva, médica, una enfermedad, una alteración, un cómo y un cuando, un instante del cese. ¿De qué ha muerto exactamente? Se preguntan algunos ante el fallecimiento de un familiar o conocido. En la sociedad, va dejando de oírse esa tradición de que alguien haya muerto simplemente de viejo, por causas

1 Pedro Laín Entralgo, *Antropología Médica* (Barcelona: Salvat, 1958).

2 Yuri Carvajal, “Tecnificación de la muerte: naturalidad y artificialidad de la vida”, *Nuevos Folios de Bioética* n° 16 (abril 2015): 28.

naturales. Y esto ocurre precisamente porque la muerte, como asegura Marín, está dejando de ser natural para nosotros.<sup>3</sup> Estamos asistiendo a una suerte de revestimiento artificial y técnico de la muerte que amenaza con desnaturalizarla, deshumanizando al moribundo.

En ámbitos médicos, especialmente científicistas y empíricos, tratan de atribuir a partes físicas del organismo todas las funciones de unificación e integración del organismo (el encéfalo, el corazón y los pulmones). Pero la vida y la muerte implican mucho más que la existencia o la ausencia de un sistema integrador. Vivir es mucho más que una propiedad del sistema orgánico vivo, y la existencia o ausencia de dicha propiedad no se puede determinar mediante una observación de una parte de dicho sistema. En síntesis, el «ser» de la muerte no es un ser de nadie, sino que exige el «ser» de un sujeto -al que realmente le sobreviene la muerte-, que, de no ser a causa de ésta, seguiría vivo.<sup>4</sup>

## 2. Banalización de la muerte en la cultura actual

En los tiempos modernos, la muerte del hombre se caracteriza por el intento de ocultación, por su rechazo radical y su expulsión del terreno en el que se vive.<sup>5</sup> «El ocultamiento sistemático de la muerte operado en nuestra sociedad presenta dos características: la privatización del morir y la reducción de la conducta de duelo». <sup>6</sup> Ya no se muere públicamente, sino aislado y narcotizado en un hospital. Si durante muchos años los hombres asumieron como requisito esencial de una muerte verdaderamente humana la conciencia de que se estaban muriendo, hoy, no solo se oculta sistemáticamente su estado al moribundo, sino que la mayoría de la gente desea una muerte rápida y sin dolor, un morir sin enterarse. Precisamente, por esta tendencia, es por lo que desde el ámbito de la bioética se está animando a que el enfermo esté adecuadamente informado, y se reconozca como el titular de la información referente a su estado, convirtiéndolo en el propietario de su muerte.

3 Higinio Marín, “Esconder los muertos”, *Levante, el mercantil Valenciano* (España), 18 de abril, 2020, Opinión, <https://www.levante-emv.com/opinion/2020/04/18/esconder-muertos-11528024.html>.

4 Aquilino Polaino, *Gerontología educativa*, eds. Gabriela Orduña y Concepción Naval (Madrid: Ediciones Ariel, 2001), 123-151.

5 Robert Redeker, *L'eclipse de la mort* (Paris: Desclee de Brouwer, 2017), 19.

6 Jorge Vicente Arregui, *El horror de morir* (Barcelona: Tibidabo, 1992), 33-35.

Resulta del todo conveniente la decisión de intentar que el enfermo no sufra durante este proceso arduo para lo cual puede ser necesaria una sedación indicada médicamente. Incluso es de justicia reconocer que muchos hospitales extreman los cuidados *postmortem*, y facilitan previamente la despedida del enfermo. Pero en otros tantos ámbitos o centros sanitarios subyace la intencionalidad de alienar la conciencia del moribundo y banalizar la hondura del momento. A menudo, la seriedad y excepcionalidad del morir cede toda su gravedad fúnebre a la normalidad de un protocolo —la «defunción», o el «*exitus*»—, disipando el duelo de los allegados en una trama burocrática cada vez más compleja. El ordenancismo administrativo parece querer llenar la ausencia, suplantando con trámites el *horror vacui*. Es la muerte técnica y empresarialmente organizada. Probablemente estamos ya ante una forma de mantener la ficción de una vida sin muerte ante la precipitación de la situación del moribundo.

Aunque hay visiones dispares entre culturas y países, sostiene Marín con cierta radicalidad, que la visión del ataúd es poco menos que «una flagrante obscenidad»,<sup>7</sup> y la muerte misma ha caído bajo un régimen perpetuo de inoportunidad. Por eso, algunos coches fúnebres ya no lo parecen, y los que quedan han vuelto opacas las amplias ventanillas ideadas para dejar ver el ataúd. En algunos tanatorios —no todos—, los arquitectos han diseñado las salas para que el muerto esté ausente de su propio entierro, arrinconado y fuera del campo de visión para no importunar a los visitantes. Insiste críticamente Marín que los muertos están fuera de lugar hasta en sus velatorios que, obviamente, han dejado de serlo.<sup>8</sup> Por eso, nuestras sociedades a fuerza de ignorar a los muertos se han ido convirtiendo en negacionistas de la muerte.

Una sociedad que autorreprime el misterio de la muerte es una sociedad suspendida en el vacío, fluctuante. Si la muerte no existe, nada existe, no hay una relación de valor entre las cosas ni cimiento en las acciones; no existe la memoria, no hay pasado ni presente. La muerte clandestina y oscura en algunos hospitales, unido al propósito buscado de que el moribundo no se entere de que se está muriendo es concluir que la muerte no es un acto humano. La organización técnica y empresarial alrededor de la muerte facilita y simplifica los trámites y elude el enfrentamiento con la dureza de ese momento. Se reduce el tiempo dedicado al duelo y se suprimen sus manifestaciones externas, etc.

7 Marín, «Esconder los muertos?».

8 Marín, «Esconder los muertos?».

En resumen, y en palabras de Arregui «la muerte se privatiza, se convierte en un hecho personal y privado que la sociedad esconde con aprensión».<sup>9</sup>

En ámbitos sociales hedonistas e individualistas, la muerte se aleja cada vez más de la vida, de la realidad, hospitalizándola en un sentido institucional, para convertirla en algo impersonal y aséptico, separado de toda relación interpersonal. La muerte vivida en el hogar pasa a vivirse en centros hospitalarios, dejando de ser un acontecimiento que ocurriría en casa junto a lo mío y los míos. Aunque, poco a poco, se va comprobando una tendencia a que las personas mueran en sus casas.

Por otra parte, el miedo invencible a la muerte instalado en la cultura del bienestar y precedido por un cierto pánico al envejecimiento, necesita esconder los signos más evidentes de su proximidad.<sup>10</sup> A ello se suma la extensión de una sociedad de la imagen obsesionada en aparentar y en aparecer siempre joven y atractivo; una moda que aspira a una falsa inmortalidad a través de una hipertrofiada preocupación médica y estética por no envejecer para permanecer eternamente vigorosos. Sencillamente, la vejez no existe porque es fea, porque es antiestética; hay que ocultarla de las revistas, de la publicidad, etc.

Si la sociedad y la propia medicina terminan considerando la muerte solo como un desorden patológico múltiple, es porque ya previamente se ha patologizado en exceso el propio envejecimiento, obsesionándose con su retraso y volcando sobre él todo tipo de medios y remedios técnicos: operaciones, cirugías estéticas, cosméticos, dietas. De hecho, la creciente estigmatización social de la vejez, tal y como profetizaba Huxley en *Un mundo feliz*, conduce a su banalización y a su final inexistencia.<sup>11</sup> Traspasada la edad madura directamente se acaba en la muerte sin pasar por la tercera edad o ancianidad. Es como si no cupiera la incómoda pregunta sobre cómo afrontará cada uno el declive y el natural deterioro: la vejez. La marginación social de la muerte incluye la de su candidato natural más próximo: el anciano enfermo, que es rechazado o aislado en residencias. La vejez deja de contemplarse como una etapa de la historia natural de una persona, considerándose ahora, en sí misma, como una patología próxima a la muerte. Por eso dice Tamaro que se cavan trincheras a su alrededor, y si por casualidad topamos con un anciano, instintivamente apartamos la mirada. Lo que les ocurra a los viejos no

9 Arregui, *El horror de morir*, 33-35.

10 Juan Manuel De Prada, "Viejos", *XL Semanal* (España), 21 de marzo, 2021, Portada, <https://www.xlsemanal.com/firmas/20210322/viejos-juan-manuel-prada.html>.

11 Aldous Huxley, *Un Mundo Feliz* (Madrid: Cátedra, 2013), 399-408.

nos importa.<sup>12</sup> Lo viejo como un hecho reductivamente patológico conduce a su excesiva medicalización que ulteriormente se aplicará sobre el proceso de morir.

Determinados sectores sociales y científicos, así como algunos ámbitos biomédicos, conforman una cierta resistencia organizada contra la muerte, contra la inquietante pregunta ¿qué pasará cuando sea viejo y esté muriéndome? Muchos se empeñan en vivir siempre en modo *re-novado*, cuando inexorablemente todo está destinado a acabarse, y todos morirán. Renovarse o morir, curarse o pedir la muerte. Pero ¿no es este –caso– el sentimiento actual eutanásico?

La muerte se convierte socialmente en extraña porque produce un miedo transcultural, y uno de los modos sociales de disminuirlo consiste en permitir que sea la tecnología la que la coja sobre sus manos y la gestione –a tecnifique– como un proceso más. Así quedará registrada como un objeto, una parte, un resultado de una patología de personas ancianas que habrá que abordar técnica o materialmente.<sup>13</sup>

Pero la *muerte objeto* acaba convirtiéndose en un producto más de consumo que uno elige, y sobre el que se ofrece todo tipo de información. De hecho, ya hoy podría elegirse cómo, cuándo, y dónde quiere uno morir; bajo qué efectos, y con qué tratamientos. Dicho en un tono coloquial, parece como si la muerte se hubiera convertido en un *self-service* que incluye también el poder delegar la decisión sobre la propia muerte. ¿Decido yo individualmente, mi familia, mis representantes legales, los médicos, etc.? Debemos resaltar que, en los pocos países que tienen legalizada la eutanasia, la decisión y el consentimiento personal del enfermo conforman una condición de estricta legalidad. Por otra parte, al menos en España, y sin desmerecer la importancia de las voluntades anticipadas, la realidad es que el número de pacientes que llegan al hospital con ese documento sigue siendo extremadamente bajo a pesar de la publicidad de estos últimos años. Tal y como resaltan en sus

12 Susana Tamaro, *Querida Mathilda* (Barcelona: Seix Barral, 1998), 78.

13 Sharon R. Kaufman, Paul S. Mueller, Abigale L. Ottenberg, y Barbara A. Koenig, “Ironic technology: “Old age and the implantable cardiovert defibrillator in US health care”, *Social Science & Medicine*, n° 72 (2011): 6-14. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.09.052>.

recientes estudios Arimany-Manso et al,<sup>14</sup> y Aguilar-Sánchez et al, todavía sigue habiendo un gran desconocimiento sobre estos documentos, incluso entre los propios profesionales médicos y de la enfermería. Junto a esa lenta acogida social y sanitaria, pero sin dejar de valorar el significado protector de las decisiones del paciente, existe un riesgo de que esos documentos contribuyan a la banalización de la muerte en cuanto que añaden un nuevo elemento a la burocratización del proceso de morir, una nueva pestaña en el formulario. Paradójicamente, no es raro encontrar pacientes que habiendo prefijado sus decisiones sobre el final de sus vidas muchos años antes de enfermar gravemente, a posteriori, y ante la muerte de cara, experimentan y desean lo opuesto a lo decidido, prefiriendo cambiar esas instrucciones.

De algún modo, uno puede acabar comprando su muerte por adelantado y definirla como quiera, fijar su papel en ella, determinar cuáles son sus expectativas. Podría uno decidir exactamente cuanto más quiere vivir y si está dispuesto a más o a menos intervenciones sobre su cuerpo, corazón, pulmón, cerebro, etc. Pero como en todo *self-service*, el restaurante o el fabricante de la máquina expendedora limita los productos y fija los precios. Tarde o temprano compras lo que ellos quieren y delimitan, quedando la muerte –un tipo de muerte concreta– como una acción/producto impuesto desde fuera.

Paulatinamente, y aunque parezca contradictorio en sociedades liberales y autónomas, cada vez uno participa menos voluntariamente en su muerte, tal y como hemos analizado en nuestro estudio.<sup>15</sup> Otros llegan a decidir por uno mismo, sin corresponderles esa individual decisión. En países con años de eutanasia legalizada –véase Holanda y Bélgica–, tras el diagnóstico de enfermedad incurable, automáticamente y sin demora, ofrecen un menú cerrado ya para morir, cuyo plato principal es la eutanasia. Ante esa situación médica de carácter irreversible han normalizado la eutanasia como el único producto ofertable, y más rentable dada su baratura, rapidez y eficiencia técnica. Tan es así, que aumentan el número de holandeses que huyen a hospitales de la frontera con Alemania, aprovechando la pertenencia a la

14 Cfr. María Teresa García Salvador, Nuria Garrido Rodríguez, Vicente Ribes Gadea, Luis Gómez Royuela, Vicente Ruiz García, “Conocimiento y valoración de las voluntades anticipadas del personal sanitario de unidades de hospitalización a domicilio, oncología médica, hospitales de día y servicios de urgencias”, *Med Paliat* 26, n° 3 (2019): 227-235, <https://doi.org/10.20986/medpal.2019.1069/2019>; Josep Arimany-Mansoa, Francesc Torralba, Marcos Gómez Sancho, “El testamento vital o documento de voluntades anticipadas. Consideraciones médico-legales y análisis de la situación de implantación en España”, *Medicina Clínica* 149, n° 5 (2017): 217-222, <https://doi.org/10.1016/j.medcli.2017.05.004>.

15 Emilio García-Sánchez, “La autonomía del paciente como justificación moral de la eutanasia. Análisis de su instrumentalización y perversión”, *Scripta Theologica*, vol. 51, n° 2 (2019): 295-329, <https://doi.org/10.15581/006.51.2.295-329>.

Unión Europea, albergando la esperanza de que les ofrezcan los cuidados paliativos a cambio de la eutanasia bajo presión.<sup>16</sup>

Banalizar la muerte por contemplarla bajo esta óptica no solo conduce al miedo y a la desesperación, sino que culmina en dos extremos traumáticos y desordenados: prolongarla todo lo posible cayendo en la obstinación terapéutica para vencerla, o, adelantarla y provocarla dándose por vencidos ante ella, renunciando a una fase prolongada de cuidados. En ambos casos pervertimos la muerte al despersonalizarla,<sup>17</sup> colocando el centro de la preocupación en la misma muerte y en las enfermedades que la causan. Banalizar la muerte es convertirla en un mero accidente que hay que combatir por medio de todas las posibles tecnologías sanitarias.<sup>18</sup> Ante una muerte próxima que horroriza, el énfasis se pone en lo exclusivamente terapéutico, en la curación como único fin médico posible en donde no cabe fracasar. Por supuesto que junto a la posición atemorizada que muchos adoptan frente a la muerte, siempre encontraremos personas que no ven la muerte como un ejercicio de cobardía y desesperación, sino como un momento lucido de autodeterminación. Sin embargo, en nuestra opinión, esta segunda actitud se está viendo amenazada en particular en ambientes sociales especialmente hedonistas en los que se exagera la calidad de vida y el bienestar.

En definitiva, la crisis antropológica y ética de la muerte empieza por no querer asumirla como una verdad esencial del hombre. Mofarse de ella consiste en negar su existencia en la propia vida individual. Y en medio de este moderno progreso de la ciencia médica, esquivar la muerte representa su punta de lanza. El hecho es que nuestras sociedades occidentales rechazan cada vez más la muerte por incompatible con una vida exageradamente confortable que ve inaceptables los estragos naturales de la vejez. Por este motivo, invierten un arsenal médico/farmacológico/cosmético sobre la fase previa a la muerte, el envejecimiento, medicalizándolo –maquillándolo– en extremo.

Morir embalsamado, perfumado y sin arrugas, bajo los efectos de dosis opiáceas o de niveles desproporcionados de sedantes; morir atrapado entre cables y máquinas para alargar la vida encarnizadamente y sufriendo, representa

16 Antonio Pardo, *Cuestiones Básicas de Bioética* (Madrid: Rialp, 2010), 99. También se pueden encontrar referencias a esta huida a otros hospitales fuera de Holanda en: René Leiva, "Death, suffering, and eutanasia", *Canadian Family Physician*, n° 56, (2010): 528; Kathryn Mannix, *Cuando el final se acerca. Cómo afrontar la muerte con sabiduría* (Madrid: Siruela, 2018): 27-62.

17 Gemma Flores-Pons y Lupicinio Íñiguez-Rueda, "La biomedicalización de la muerte: una revisión", *Anales de Psicología*, n° 3, (2012): 929-938, <https://doi.org/10.6018/analesps.28.3.156171>.

18 María Lucrecia Rovalletti, "La Ambigüedad de la Muerte: Reflexiones en torno a la Muerte Contemporánea", *Revista Colombiana de Psiquiatría*, n° 31 (2002): 137-154.

un síntoma grave de enfermedad moral porque banaliza el acontecimiento más serio de la vida: morir. Pero como veremos en el último apartado, para hacer frente a esta banalización, desde hace años están surgiendo visiones humanizadoras sobre la muerte y el duelo que van penetrando en el mundo sanitario. Ofrecidas por autoras como Saunders,<sup>19</sup> Klüber-Ross<sup>20</sup> y Mannix,<sup>21</sup> adelantamos que será desde la perspectiva paliativista de estas reconocidas profesionales sanitarias el modo –humano y médico– a través del cual la muerte puede afrontarse en su verdadera profundidad sin ser banalizada.

### 3. Tecnificar y medicalizar la muerte. Los riesgos de deshumanizarla

Ante la revolución tecnológica y los avances de las ciencias empíricas, la moderna medida del hombre ha pasado a ser su capacidad, la *techné*, el barómetro ético del nuevo *homo faber*. La verdad del ser en sí no es ya lo que importa, sino la utilidad de las cosas para nosotros que se confirma en la exactitud de los resultados. No cabe preguntarse por más tiempo qué es la realidad, quién es el hombre, porque ahora lo único que podemos preguntar es acerca de lo que somos capaces de hacer con las cosas,<sup>22</sup> de cómo puedo producirlas, dominarlas, transformarlas, o impedir que desaparezcan una vez producidas. Eh aquí el marco estatutario de la moderna ciencia y la tecnología puestas al servicio de intereses políticos, comerciales y biomédicos. La muerte humana cae de lleno bajo este poder técnico, reducida a objeto tecnocientífico<sup>23</sup> porque previamente hemos cosificado y tecnificado el cuerpo, operándose un dualismo en la persona fragmentándola en partes físicas. La potencia que ha ido adquiriendo la ciencia y la técnica aspira a querer dominar todo lo humano incluido el final de todo ello que es la muerte. Pero en el fondo, la exigencia moderna de la tecnología, soñadora de una sociedad definitivamente sana y fuerte, lo que anhela es hacer desaparecer la muerte como resultado. Porque

19 Cicely Saunders, “Some Challenges that Face us”, *Palliative Medicine*, nº 7 (1993): 77-83; Cicely Saunders, Mary Baines y Robert Dunlop, *Living with Dying: A Guide to Palliative Care* (Oxford: Oxford Medical Publications, 1983), 64.

20 Elisabeth Klüber-Ross, *Conferencias. Morir es de vital importancia* (Barcelona: Luciérnaga, 2000)

21 Kathryn Mannix, *Cuando el final se acerca* (Madrid: Siruela, 2018)

22 Joseph A. Ratzinger, *Fé, verdad y tolerancia* (Salamanca: Ediciones, 2005), 206.

23 Flores-Pons y Íñiguez-Rueda, “La biomedicalización de la muerte: una revisión”.

la muerte encarna el enemigo técnico a batir, una entidad extraña que ha de dejar de ser parte natural de la existencia humana.

### 3.1 Reducir la muerte humana a proceso patológico y cese de actividad

La tecnificación y medicalización tanto de la vida como de la muerte es un proceso que, una vez iniciado, se autoalimenta sin fin, pues a cada estudio o exploración le puede seguir otro de mayor complejidad, riesgo, costo y profundidad.<sup>24</sup> Tecnificar la propia medicina conduce a que la naturaleza humana en su totalidad deje de ser el objeto de estudio. Convertir la medicina en pura técnica -tecnociencia- conduce a atomizar la persona en partes y órganos corporales que requieren ser restaurados por medio de instrumental especializado. A modo de taller mecánico, la fragmentación física focaliza los tratamientos e intervenciones sobre partes individuales separadas entre sí. Mecanizamos el cuerpo y tecnificamos la salud, a esto se reduce una parte de la medicina actual.

De este modo, entra en crisis el valor humanista y humanizador del arte de la medicina al ser contaminada por un procedimentalismo tecnológico, que, sin dejar de ser necesario, lo abarca prácticamente todo. La consecuencia profunda consiste en renunciar a que la naturaleza humana del paciente, su ser personal ontológico, siga precediendo al actuar médico, el cual, se dirige ahora hacia una intervención de un objeto, al control de unos síntomas, al tratamiento de unas patologías y a la curación de unos órganos.<sup>25</sup> Como sostiene Taboada, se impone por parte de la medicina un imperativo tecnológico en vez de una medicina centrada en la persona.<sup>26</sup>

El cambio operado en el discurso médico, transformado ahora en un saber y en una práctica técnica, consiste en la sustitución de la visión tradicional de los médicos como descubridores de humanos por la de especialistas de cuerpos, expertos sintomatólogos, que se enfrentan a unas subjetividades patológicas.<sup>27</sup> El médico ya no es el médico humanista de siempre, sino

24 Baltasar Aguilar Fleitas, "Medicalización de la vida", *Revista Uruguaya de Cardiología*, n° 30 (2015): 262-267.

25 Flores-Pons y Íñiguez-Rueda, "La biomedicalización de la muerte: una revisión".

26 Paulina Taboada, "El derecho a morir con dignidad", *Acta Bioethica*, n° 1 (2000): 93.

27 Kathryn Proulx y Cynthia Jacelon, "Dying with dignity: The good patient versus the good death", *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*, n° 21 (2004): 116-120, <https://doi:10.1177/104990910402100209>

que ahora se ha convertido con precisión en «el especialista»: el oncólogo, cardiólogo, neumólogo... altamente tecnificado. Parece como si el médico solo lo fuera realmente si es especialista en y si se ocupa solo de una parte de la que sabe todo. Resulta indiscutible el avance que ha supuesto para la ciencia biomédica la especialización. Pero el problema no está ahí, sino en que a base de fijar el ocular médico -la atención- en una parte «microscópica» acabamos descuidando el todo integral que supone la persona enferma.<sup>28</sup>

Por tanto, la muerte ya no se contempla como la muerte de un ser humano en su totalidad, sino, más bien, como el sumatorio de la muerte de sus partes. La muerte moderna deja de identificarse con la muerte biográfica individual de la persona que ha vivido una vida. Ahora, se convierte técnicamente en resultado médico extrapolable a millones de muertes de humanos, un objeto del saber fisiológico y clínico. Técnicamente nunca muere una persona, sino que cesa una vida biológica que pierde la salud física y mental, sin funcionalidad y calidad de vida. El resultado es vincular la muerte humana a un fallo multiorgánico, una muerte clínica o muerte biológica. Y no está la controversia en que en gran medida la muerte no sea eso, en que no sea muerte encefálica y cardiorrespiratoria médicamente confirmada, porque de hecho lo es, sino en que solamente sea eso. No es nada sorprendente que la muerte consista en el cese de las actividades y funciones biológicas como seres animales que somos, y que, además, ese fenómeno se repita millones de veces en los seres vivos. No resulta crítico confirmar que la muerte pueda reconocerse y entenderse también como un problema médico (un estado clínico), porque lo es, y, por tanto, no presenta dificultades transformar un hecho o evento natural humano como es morir en un problema para la medicina. El debate antropológico y ético surge cuando la muerte se intenta reducir solo a un problema de la ciencia, a un problema de salud o médico.

Si la ciencia médica la circunscribimos solo y nada más que a la patología detectada, y viene tratada en exclusiva por el especialista, se despersonaliza la relación médico/paciente porque entonces, al ocuparlo todo la enfermedad, deja de verse al enfermo. La alteración patológica se contemplaría como una aberración fisiológica aislada y desvinculada, sin estar en relación con el sufrimiento holístico que está padeciendo el enfermo. Fijar solo una mirada clínica sobre el rostro del enfermo que sufre, contribuye a comprender

28 Juan Pedro Alonso, "Cuidados paliativos: entre la humanización y la medicalización del final de la vida", *Ciência e Saúde Coletiva*, n° 9, (2013): 2542-2548, <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900008>

la muerte como un error técnico, escondiéndola tras los biombos de los hospitales.

Evidentemente, también resultaría absurdo negar la existencia de patologías asociadas a la muerte, las cuales lo que requieren es ser medicamente diagnosticadas y tratadas. Pero una cosa es medicalizar o aplicar terapias a esas patologías y, otra distinta, consiste en medicalizar absolutamente todo el proceso de la muerte, es decir, permitiendo la invasión total de la medicina en todos los aspectos de la muerte de un enfermo.<sup>29</sup> Hemos de reconocer que existen espacios de la muerte humana que no son patológicos ni estrictamente médicos, ni técnicos, sino que son de orden antropológico, psicológico, familiar/social, espiritual. Y estos últimos aspectos humanos del morir escapan a toda medición de aparatos y no encajan bien en protocolos científicos o de gestión sanitaria.

No negamos el valor positivo y práctico que en la sanidad tiene la preparación de expertos en diversas especialidades. De hecho, con ella, logran dominar la última tecnología puntera con la cual no solo consiguen reestablecer la salud de los enfermos, sino incluso evitar la muerte. Pero en el supuesto caso de «fracaso técnico», como subraya García Palomero ¿está preparado el especialista y toda su última tecnología para humanizar la muerte, sabiendo descubrir a la persona del enfermo, adentrarse en su intimidad, acompañarle en su soledad y de este modo ayudarle a vivir la muerte?<sup>30</sup> Antiguamente los médicos sí que estaban preparados para este noble y honrosa función. Hoy en cambio, abunda el médico que se retira muy rápido, quizá por un déficit formativo, y no es capaz de ayudar al enfermo a afrontar su muerte.

Por lo tanto, hemos de considerar que todo el proceso de muerte de un enfermo no debe reducirse a un problema de salud o patológico, porque al ser una persona la que se muere, ella posee la capacidad de trascenderla. Por este motivo antropológico debería evitarse transformar la muerte en una gran enfermedad totalizante de la vida del enfermo sobre la que hay que intervenir con múltiples medios.<sup>31</sup> De no frenarse esa excesiva tecnificación médica se correría el riesgo de considerar la muerte como el resultado final de un tratamiento y, en el peor de los casos, en el último justificante de la

29 Aguilar Fleitas, “Medicalización de la vida”.

30 Inmaculada García Palomero, “Ética del final de la vida. Asistencia terminal al paciente”, en *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, ed. José María García Gómez-Heras y Carmen Velayos Castelo (Madrid: Tecnos, 2005): 205.

31 Juan Luis Trueba, “La muerte clínica: un diagnóstico y un testimonio”, *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, nº 30 (2007): 57-70.

eutanasia, interpretándola técnicamente como un inofensivo y digno adelanto «medicalizado» del cese de vidas en los casos en que biológicamente el deterioro es elevado, y se carece de utilidad funcional.<sup>32</sup>

Sostenemos que la tendencia actual a tecnificar/medicalizar la muerte acabaría agotando toda la realidad de la muerte en su funcionalidad, encerrándola en un puro fenómeno físico, y analizándola como resultado final de una anomalía en los patrones normales de salud. Pero, a la vez, no queremos dejar de insistir en que es legítimo y coherente con el método científico el analizar con variables biomédicas el proceso de la muerte. De hecho, la ciencia médica debe hacerlo así para responder a sus fines prácticos.

Planteamos la necesidad ética de advertir de la presencia de una amenaza de deshumanización médica si lo que se pretende es estudiar la muerte solo procesualmente: como un mero proceso que desde distintos niveles hay que saber gestionar adecuadamente para tener éxito. Hasta el mismo diagnóstico podría correr el riesgo de caer bajo la categoría de un incidente exclusivamente de tipo procesual. El temor actual es la conversión de la muerte solo en un síntoma clínico a tratar, y no en el final alargado de un proceso natural -humano-, que describe un tramo decisivo de la vida que es deficitario de acompañamiento, sentido y cuidados. Hemos de evitar que, por un exceso de tecnificación, el enfermo acabe asemejándose a una máquina artificial regida por una lógica mecánica.

En definitiva, señalamos que la sola perspectiva biotecnológica acabaría desconfigurando la muerte de un ser que es persona —«alguien»—, y cuya muerte, ante todo, es biográfica. Ha de tenerse en cuenta que, en cada muerte humana, quien muere siempre es un ser depositario de una dignidad trascendente que vive una vida relacional, familiar/social, emocional, espiritual. Y, por tanto, la aplicación de un examen excesivamente artificial sobre ella impediría el descubrimiento personal del paciente que se está muriendo, haciéndose imposible proyectar sobre él una mirada ética. Despersonalizamos su atención si al enfermo en fase terminal —y en general a cualquiera— se le explora, coloniza y se transforma en un mero objeto o campo de estudio que hacemos interactuar solo con procesos y especialistas sanitarios. Gestionar la muerte de una persona en vez de vivirla no puede considerarse el modo más digno de tratarla, al contrario.

32 José Miguel Serrano Ruiz-Calderón, “¿Existe el derecho a morir?”, *Cuad. Bioet.*, n° 30 (2019): 57, <http://doi.org/10.30444/CB.21>.

De todas formas, a pesar de toda esta visión crítica no quisiéramos dejar de señalar la esperanza que, desde hace años, están ofreciendo los movimientos de humanización de la medicina en muchos países y que van incidiendo también en las políticas sanitarias.<sup>33</sup>

### 3.2 La muerte como fracaso médico, técnico, y económico

Ante el poder que en estas últimas décadas han ido adquiriendo las ciencias biomédicas (genómica, robótica, predictiva), y unido a un régimen social y laboral que lo fía todo a los beneficios/rendimientos, la muerte de un paciente es vista como fracaso y pérdida. La aureola de omnipotencia presente en algunos ámbitos no la asume como resultado, porque, en sí misma, es considerada una derrota de la medicina y del personal médico. Incluso los propios pacientes enfermos, contagiados de esta visión derrotista social y médica, pueden acabar viendo la muerte como una absoluta desgracia personal, una cosa que se rompe y sin arreglo, un acontecimiento irreversible. Como afirma el prestigioso neurocirujano Marsh, «con frecuencia se atribuyen a los médicos cualidades sobrehumanas y si la operación es un éxito, el médico es un héroe, pero si fracasa, es un villano».<sup>34</sup>

Si la muerte es considerada un enemigo íntimo a combatir, experimentada solo como una agresión hacia la propia vida, como patología, deterioro y degradación, entonces nos enfrentamos a ella en una batalla campal<sup>35</sup> en donde hay que tratar de vencerla con todos los medios y herramientas técnicas. De hecho, el transhumanismo biomédico plantea ya el modo de esquivarla definitivamente porque, en el fondo, concibe como una humillación científica que, después de tantos avances, el progreso biomédico no sea capaz aún de curar enfermedades mortales.<sup>36</sup> Aunque no lo manifiesten públicamente por su incorrección política y social, les resulta frustrante que haya que rendirse

33 Cfr. José Manuel Velasco Bueno, Gabriel Heras La Calle, “Humanizing Intensive Care: From Theory to Practice”, *Critical Care Nursing Clinics of North America*, vol. 32, n° 2 (2020): 135-147, <https://doi.org/10.1016/j.cnc.2020.02.001>; cfr. <https://proyectohuci.com/es/inicio/>.

34 Henry Marsh, *Ante todo, no hagas daño* (Barcelona: Salamandra, 2016), 11.

35 M Holstein, “Reflections on death and dying”, *Academic Medicine: Journal of the Association of American Medical Colleges*, n° 72 (1997): 848-855.

36 Cfr. José-Luis Cordeiro, y David Wood, *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. (Barcelona: Deusto, 2018); Nick Boström, *Intensive Seminar on Transhumanism* (New Haven: Yale University, 2003)

a cuidar a los incurables, y reconocer que la fragilidad y la muerte son la inevitable condición de lo humano. Para muchos de los que comparten esos ideales transhumanistas, la aprobación de planes generales de cuidados paliativos en la sanidad representa una bofetada a ese progreso científico. Por un lado, no tendrían más remedio que asumir su fracaso terapéutico y técnico, y, por otro, la responsabilidad de poner en acción la creatividad de la ciencia médica para paliar con eficacia los sufrimientos de los pacientes que se están muriendo, y que no dejan de demandarles esos cuidados.

De todas formas, dicho lo cual, no nos atrevemos a asegurar que el movimiento transhumanista haya adoptado una posición oficial directamente en contra de los cuidados paliativos de enfermos. Pero, al mismo tiempo, si la muerte y el envejecimiento son el blanco de la diana de sus proyectos, y sí, por otra parte, la gran mayoría de sus defensores son liberales utilitaristas declaradamente pro-eutanasia<sup>37</sup> (P. Singer, J. Harris, A. Sandberg, J. Savulescu, N. Bostrom),<sup>38</sup> cuesta creer que, a la vez que niegan la dignidad de determinados enfermos graves e incurables, apoyen la investigación, promoción y dispensación sanitaria de los cuidados paliativos de esos mismos enfermos.

Desde la perspectiva utilitarista de determinadas políticas sanitarias, se registra como muy poco prioritario económicamente invertir en cuidar de pacientes sobre los que ya no se puede hacer nada desde el punto de vista terapéutico, porque, de hecho, van a morir todos en poco tiempo. Esto es lo que sucede en los países en donde está extendida la eutanasia, que los médicos desactivan su creatividad médica para buscar soluciones al dolor de enfermos ya incurables. El rechazo profesional de la incurabilidad impide poner la tecnología al servicio del enfermo para paliar sus sufrimientos.

Aunque para algunos no lo parezca, la extensión de deseos prometeicos transhumanistas altera el arte y los fines de la medicina porque circunscribe el acto médico solo a curar, olvidando que la vida humana no es una técnica<sup>39</sup> o una máquina que da errores. Además, desconocen, como afirma Feyto, la indisociable unidad entre curar y cuidar, términos intrínsecamente relacionados, inseparables<sup>40</sup> en la historia de la medicina. En ambientes médicos obsesivamente terapéuticos cuesta entender que pueda convertirse

37 Cfr. Elena Postigo, "Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas", *Medicina e Morale* 2, (2009): 267-282, <https://doi.org/10.4081/mem.2009.253>

38 Cfr. Julian Savulescu, y Nick Bostrom (eds.), *Human Enhancement*, (Oxford: Oxford University Press, 2009).

39 Ana Marta González, *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental* (Navarra: Eunsa, 2000), 141.

40 Lidia Feyto, "Vulnerabilidad", *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, nº 30 (2007): 19.

en vanguardista un área médica como los cuidados paliativos que investiga, no en curar, sino en cuidar de enfermos para que sufran lo menos posible cuando ya no existen terapias para ellos. Lamentablemente, el que la medicina paliativa siga aún sin formar parte de los planes de estudios médicos, el que no sea una especialidad en la mayoría de los países, y el que, además, no haya aún constituidas unidades de paliativos en la mayoría de los hospitales,<sup>41</sup> muestra el desafecto hacia una medicina poco exitosa y rentable en un mundo biomédico que lo que desea es morir de éxito, pero solo salvando vidas. Pero ningún médico honesto debería olvidar que tan humano y exitoso –incluso desde la técnica médica– es salvar vidas como acompañarlas a bien morir cuando enferman, reduciendo el sufrimiento. Renunciar u olvidar esta segunda parte es desnaturalizar –deshumanizar– la misión de la medicina.

Una de las consecuencias de esa separación, y, por tanto, de que prevalezca y se mantenga a ultranza lo terapéutico sobre el cuidado, es la imagen equivocada que a veces se ofrece del final de la vida. Morir hoy día, al menos en Occidente, se está convirtiendo en muchos casos en morir inconsciente, intubado, sedado, bajo perfusión, anestesiado, solo, en el hospital y alejado de todo lo que antes constituía la vida familiar y social. Si, como ya hemos advertido, la tecnificación no va unida a su particular humanización y no se hacen esfuerzos por visibilizarla, el efecto social producido es la intranquilidad y el temor por morir. Transmitimos el mensaje equivocado de que, ante una enfermedad grave con muerte próxima, solo queda postrarse –impotente y fracasado– en la estrechez de una cama rodeado de cables, tubos respiradores, aparatos y con cirugías extenuantes y dolorosas, para agotar todas las posibilidades de cura. Se ha de visualizar que es posible y real la humanización de las UCIS,<sup>42</sup> así como las del resto de unidades de atención. Erróneamente, los enfermos y sus familias asocian de modo directo la tecnificación con una muerte indigna y con sufrimientos, cuando muchas veces la técnica bien usada no solo salva,

41 Natalia Arias, Eduardo Garralda, John Y. Rhee, Liliانا de Lima, Juan José Pons, David Clark, Jeroen Hasselaar, Julie Ling, Daniela Mosoiu, Carlos Centeno, *EAPC Atlas of Palliative Care in Europe 2019* (Vilvoorde: EAPC Press, 2019). Según este último informe correspondiente al año 2019, en España existen 260 servicios especializados en cuidados paliativos, lo que significa que existen 0,6 servicios por cada 100.000 habitantes. Esta cifra se aleja mucho de las recomendaciones de la Asociación Europea para los Cuidados Paliativos que recomienda tener dos servicios cada 100.000 habitantes, un equipo de cuidados paliativos a domicilio y otro equipo hospitalario. Esta situación condena a que 80.000 personas mueran cada año en España sin recibir los cuidados paliativos necesarios. En el año 2030, se estima que estos cuidados serán precisados por el 50% de las personas que se encuentren al final de la vida.

42 Gabriel Heras, *En primera línea. Un testimonio desde la UCI de la crisis del coronavirus* (Barcelona: Ed. Península, 2020), 18. Gabriel Heras, *Humanizando los cuidados intensivos. Presente y futuro centrado en el paciente* (Colombia: Distribuna editorial, 2017).

sino que puede lograr reestablecer y mejorar la salud, e incluso paliar esos sufrimientos.

Tecnificar tanto la medicina y, como consecuencia, el proceso de la atención a la persona grave y próxima a la muerte, implica un alto coste sanitario. El 80% del gasto sanitario de una persona se produce en los dos últimos años de su vida. Si la propia tecnificación en la que está apoyándose la medicina y los hospitales encarece tanto la asistencia al que va a morir, ello podría conducir contradictoriamente a abandonar la tecnificación, pero no para pasar a una humanización del cuidado, sino para desconectar al enfermo, retirándole el soporte vital y provocándole una eutanasia, cuyo coste, comparativamente con los cuidados paliativos, es inferior y rápido. Produciríamos un desistimiento en ciertos tratamientos a personas de edad avanzada.<sup>43</sup>

### 3.3 La «técnica médica» en sí misma no es el problema

Conviene insistir en que para humanizar la muerte de ningún modo hay que declarar enemiga a la tecnología, demonizándola o amonestándola por el solo hecho de ser tecnología,<sup>44</sup> o por tratar a la muerte mediante el uso de instrumentos artificiales. Existe en las ciencias biomédicas una necesaria lógica instrumental de la que no podemos prescindir. Por tanto, compartimos con Spaemann que lo artificial no es siempre y por definición lo opuesto a lo natural: «Lo artificial por ser artificial no es la antítesis de lo natural»<sup>45</sup> condenándose a una suerte de incompatibilidad. Esa dicotomía natural/artificial desvía la atención del verdadero problema de los riesgos de la tecnificación de la muerte. Porque, en sí mismo, lo artificial de lo tecnológico no tiene por qué llevar impresa la etiqueta de antinatural y constituir, por tanto, un elemento moralmente perverso al aplicarlo a la vida humana.<sup>46</sup> La calificación ética y el significado moral de una técnica no dependen del material ni de los componentes de los instrumentos usados. Existen artefactos y técnicas artificiales que mejoran la salud eficazmente y son siempre éticas. De hecho, habitualmente, hacemos uso de artificios que resultan beneficiosos

43 José Miguel Serrano Ruiz-Calderon, “Eutanasia y muerte ajena”, *El Notario del Siglo XXI* (España), junio, 2017, Opinión, <https://www.elnotario.es/hemeroteca/revista-73/7669-eutanasia-y-muerte-ajena>.

44 Carvajal, “Tecnificación de la muerte: naturalidad y artificialidad de la vida”, 28.

45 Robert Spaemann, *Lo natural y lo racional* (Madrid: Rialp, 1989), 125, 128, 130, 132.

46 Spaemann, *Lo natural y lo racional*, 125, 128, 130, 132.

para la vida –lentes, prótesis, vías, mascarillas, respiradores, fármacos etc.– y no plantea ningún problema el hecho de que sean productos de la técnica, es decir, de naturaleza artificial.

Por consiguiente, no basta solamente tener en cuenta lo que se hace técnicamente, en este caso, aplicar tratamientos y técnicas diferentes para atender a enfermos al final de la vida. No es suficiente con describir el modo instrumental de hacerlo. Resulta decisivo determinar cuál es «la razón por la que se hace» o como sostiene Rhonheimer, averiguar la «intencionalidad en la que está envuelta esa artificialidad».<sup>47</sup>

Incluso es necesario aclarar que el propio hecho de que la muerte pueda darse en un marco médico/hospitalario en vez de en casa, no va contra su carácter natural o la dignidad que merece. Más bien, el problema estriba en la exagerada tecnificación que se puede producir en los hospitales y, más concretamente, en el modo de volcar esta sobre un enfermo al final de su vida sin atender a otros requerimientos no técnicos. Afirmamos, por tanto, que la tecnificación de por sí no hace indigna la muerte, incluso a veces ayuda a humanizarla por la intención ordenada –virtuosa– con la que se ha aplicado. Sabemos que la inevitable tecnificación de las UCI salva miles de vidas diariamente, y más concretamente ahora en estos tiempos de pandemia. Partiendo de estas premisas, lo que sí interesa es integrar a las técnicas biomédicas que haya que usar, unos complementos de acciones humanitarias que dependen directamente de las virtudes de profesionales que atienden esos necesarios y esenciales servicios.<sup>48</sup>

El riesgo presente de deshumanizar la muerte resulta de la intrusión de una excesiva tecnología en su comprensión y en el proceso de atención a la persona enferma que se está muriendo. No significa, entonces, que la posición a adoptar sea la de omitir totalmente cualquier intervención técnica, sustituyendo toda tecnología médica por medios y remedios naturales o por pseudociencias denostadas. Más bien, el equilibrio que habría que alcanzar consistiría en acotar los límites del uso de la tecnología para que no acabe sustituyendo o marginando a multitud de acciones humanas que, sin ser técnicas, se requieren para dignificar el proceso final de la vida de un enfermo.

47 Martín Rhonheimer, *Ética de la procreación* (Madrid: Rialp, 2004), 167.

48 Heras, *En primera línea*, 18. Heras, *Humanizando los cuidados intensivos*.

### 3.4 La visión técnica y utilitaria del diagnóstico de la muerte

Como decíamos antes, ya nadie muere de viejo, de modo natural, porque ante una visión medicalizada y tecnificada de la vida, parece que uno solo muere por fallos en procesos fisiológicos afinadamente diagnosticados por tecnologías.

Actualmente, tras el fallecimiento de un paciente, se tiene acceso a un informe técnico/médico detallado de todas las alteraciones de las constantes vitales, del minuto exacto de la muerte, de las oscilaciones de temperatura, presión, del estado de los diversos órganos etc. Aumenta el número de categorías de causas de muertes: muerte súbita, muerte clínica encefálica, muerte cerebral irreversible, muerte cardiorrespiratoria o asistólica, muerte por donación (eutanasia). Definiciones todas ellas especialmente pragmáticas de lo que es la muerte de una persona. Como se puede comprobar, no solo el proceso de morir, sino que la causa de la muerte ha de ser explicable en clave científica para a continuación encajarla en una de esas categorías y plasmarlo en un informe.

Inevitablemente la tecnificación ha ido dejando su huella indeleble sobre el rostro de la muerte y su origen. Pero la pregunta que planteamos ante tanto procedimiento técnico es ¿de qué sirve saber de qué va a morir un enfermo a través de un exceso de información rigurosa? ¿de qué sirve disponer de tantos datos científicos acumulados por el conocimiento humano sobre lo que es la muerte humana, si no sirven para encontrar un sentido o si no ayudan a dispensar un cuidado delicado que haga la muerte más pacífica y digna? Consideramos que, para poder enfrentarse al verdadero problema de la muerte de un ser humano, no es suficiente con que sea un hecho comprobable científicamente, medible, previsible, tecnificado. Morirse es mucho más que dejar de respirar o la confirmación clínica de un colapso cerebral.

Por otra parte, cuando lo que están deseando los enfermos moribundos y sus familias es recibir acompañamiento y cuidado hasta el final de su vida, en algunas ocasiones pueden verse rodeados de una maraña técnica que ha venido a ampliarse con el permiso o consentimiento para la extracción de sus órganos tras el fallecimiento.<sup>49</sup> No cabe duda la trascendencia de la donación de órganos para salvar vidas, y en nuestra opinión, resultaría poco solidario

49 Jean Louis Baudouin y Danielle Blondeau, *La ética ante la muerte y el derecho a morir* (Barcelona: Herder, 1995), 24-25.

su oposición teniendo en cuenta la amplia lista de espera. Pero, al mismo tiempo, quisiéramos hacer notar que, en algunos hospitales, por el modo y la delicadeza de llevar a cabo ese protocolo médico, puede quedar a la vista una cierta instrumentalización del ser humano fallecido.<sup>50</sup> Habría que evitar situaciones de falta información adecuada, de cierta presión para obtener aceleradamente el permiso de los donantes y familiares, o, más grave aún, intentar proceder a la extracción sin haber comprobado de modo adecuado y efectivo la muerte del paciente. En palabras de Sgreccia, ante esta nueva problemática médica, la relación entre tecnología y ética, ambas implicadas en este caso particular, debe tenerse en cuenta siempre el respeto y la dignidad de la persona.<sup>51</sup>

En suma, todo este procedimentalismo produce la expropiación de la muerte del enfermo. Se termina despojándole del sentido natural y la dimensión cualitativa que tiene su muerte, gestionándola médicamente de modo impersonal. Y, al impedirle que pueda vivir humanamente el momento de su propia muerte, se priva de su individualidad, porque nadie puede afrontar la muerte en lugar de otro. En conclusión, deshumanizamos la muerte cuando se está más pendiente del por qué y del cuándo (para la posterior donación) que del cómo, y del quién se está muriendo.

#### 4. La inevitable insuficiencia de la técnica para lograr una *buena muerte*

Afrontar el final de la propia vida para lograr una buena muerte requiere de unos recorridos tan genuinamente humanos que el papel de la técnica resulta insuficiente. Pero esta limitación no es una enmienda a la totalidad, una negación radical y absoluta de la existencia de elementos y procesos técnicos –médicos, clínicos– que puedan contribuir, en una parte, a la humanización del proceso de morir. Simplemente, justificamos que hay algunas razones, verdades y aspectos de la muerte que la ciencia y la técnica médica no logran entender, y que, por tanto, son insuficientes para abordarla humanamente.

50 Iván Pérez, “Aspectos éticos en la donación de órganos, más allá de sólo generosidad”, *Gastroenterol. latinoam* Vol 27, Supl. nº 1 (2016): 76-78.

51 Elio Sgreccia, “Bioética y trasplantes de órganos en el hombre”, en *Manual de Bioética*, vol. I (Madrid: B.A.C. 2007), 803.

Resulta imposible asegurar que el uso de las tecnologías médicas pueda ser capaz de ayudar a una persona a aceptar algo tan profundo como su propia muerte. ¿Cómo lograr que un procedimiento o un instrumento técnico sustituyan la presencia de aquellos a los que se ama, calmar el miedo y la frustración? ¿De qué modo podría un medicamento o principio activo ayudar a recobrar la esperanza cuando todo está aparentemente perdido? No parece real que artefactos o tecnologías contribuyan a descubrir al enfermo aquellos momentos significativos que hacen que su vida haya tenido sentido, o que le faciliten encontrarle sentido a la propia muerte. No existe ni existirán sustitutos humanos —a modo de robots o máquinas similares— que puedan escuchar y acompañar a los enfermos con oídos y corazón verdaderamente humanos, y que eviten que la persona se sienta sola. El humano enfermo necesita de otro humano, otro de su naturaleza que le consuele y recoja las lágrimas con amor y compasión, que pueda mirarle a los ojos con ternura y admiración.<sup>52</sup> Solo otro como él, puede reconocer su dignidad humana y el valor infinito de la vida del que, poco a poco, se apaga y va perdiendo sus funciones, su capacidad, su entendimiento.

#### 4.1 La buena muerte

Todo ser humano es consciente de su finitud, y no lo sabe solo por tener la certeza de que algún día morirá sino porque la propia vida está llena de acontecimientos que le llevan a ella de una manera ontológica y que le recuerdan su condición mortal. La manera en la que cada persona afronta estas pequeñas muertes será fundamental para aceptar el final de la vida y entrar en él libremente. Sin duda, vivir siendo conscientes del ineludible final y del poco tiempo de vida puede cambiarlo todo en la persona. A esta conclusión llegó la doctora Cartensen<sup>53</sup> tras años de estudio en los que terminó por describir la «Teoría de la Selectividad Socio-emocional» en la que afirmaba que una chica joven gravemente enferma tiene las mismas prioridades que una anciana porque las preferencias de las personas, la manera en la que quieren

52 Emilio García-Sánchez, “El rescate de lo humano en el enfermo que se muere”, *Cuad. Bioet*, n° XXIII (2012):135-149.

53 Laura L. Carstensen y Barbara L. Fredrickson, “Influence of HIV status and age on cognitive representations of others”, *Health psychology: official journal of the Division of Health Psychology, American Psychological Association*, n° 17 (1998): 494–503, <https://doi.org/10.1037//0278-6133.17.6.494>

pasar su tiempo, no dependen de la edad que tengan sino de la percepción del tiempo que les queda.

Para arribar pacíficamente a ese final natural, el hombre requiere buscar un sentido al morir que acabará determinando de qué modo quiere hacerlo. Porque llenar de significado y sentido la muerte, de algún modo, es trascenderla, tomar distancia para tomársela en serio. Consiste en proyectar la luz más en la vida del que se va a morir y no tanto en su muerte,<sup>54</sup> porque, sin duda, un día moriremos –solo uno–, pero el resto de los días no y estos pueden ser muchos, intensos y apasionantes.<sup>55</sup> La muerte otorga valor a la vida, y de hecho la puede redimensionar; ayuda a situarse en ella, y a darle valor a cada decisión. En definitiva, otorgarle sentido a la muerte permite más fácilmente vivir una buena vida, digna de ser vivida y recordada. Y es que una vida digna, prepara para una muerte digna. Nuland<sup>56</sup> lo describe con estas palabras: «En la muerte no hay mayor dignidad que la de la vida que la precedió. Es una clase de esperanza que todos podemos alcanzar y la más duradera: reside en el significado de lo que ha sido la muerte del individuo».

Mientras uno vive ha de poder vivir con sentido, sin sufrimientos evitables o «paliabes», cuidando de la vida hasta el final. Vivir así no es negar la muerte ingenuamente, es reconocer que más que morir, lo importante es vivir bien hasta el último día, abordando las causas del sufrir cuando este se manifieste con la enfermedad y siendo acompañados todo lo necesario para evitar el dolor de la soledad. Morir bien es morir con sentido, acompañados, con despedida de los seres queridos, y atendidos con paliativos.<sup>57</sup> Porque a cada muerte humana, le corresponde siempre la dignidad de la persona que muere. Esta es la que debería ser la buena muerte, natural –normal y normalizadora–, la muerte en paz. Y a esta buena muerte le suele preceder una buena vida, vivida con sentido y dignidad.

Para todos los seres humanos la muerte representa siempre la escena final más importante de la biografía de una vida porque dota de significado todas las anteriores. Y demanda prepararse para convertirlo en un momento íntimo, doméstico y familiar, rodeado de los que uno quiere. Esto requiere

54 Nancy Caninaerts, Bernadette D. de Casterle y Mieke Grypdonck, “Palliative Care, Care for Life: A Study of the Specificity of Residential Palliative Care”, *Qualitative Health Research*, n° 14 (2005): 816-835, <https://doi.org/10.1177/1049732304265977>

55 Carlos Agulló, *Los demás días* (Película), Mod Producciones, 2017. Documental sobre cómo afrontar el final de la vida, en el que se relata el día a día de una unidad de cuidados paliativos domiciliario.

56 Sherwin B. Nuland, *Cómo morimos. Reflexiones sobre el último capítulo de la vida* (Madrid: Alianza editorial, 1995).

57 Emilio García-Sánchez, “Humanizar la muerte en tiempo de crisis sanitaria: morir acompañado, despedirse y recibir atención espiritual”, *Cuad. Bioet.*, n° 31 (2020): 203-222.

tiempo y pararse. El enfermo que va a morir pronto necesita mirar hacia atrás sin miedo, reconociendo aquellos momentos en los que contribuyó al bien ajeno,<sup>58</sup> en los que hizo de este mundo un lugar mejor, en los que pudo amar y perdonar. Cuando puede reconocer que la propia vida ha tenido un sentido,<sup>59</sup> un significado profundo, entonces la persona puede mirar con valentía hacia delante y prepararse para su partida. Dice el Talmud que «quien salva a una persona, salva a la humanidad entera», y el poder reconocer que en algún momento de la vida «salvaste la humanidad», ayuda a encontrar el sentido y a morir en paz. En palabras de Hennezel, es esta visión la que alcanzaría el objetivo final de «entrar vivo en la muerte, y no morir antes de morir».<sup>60</sup> Por el contrario, la dura resistencia a afrontar el hecho inevitable de morir genera frustración, ira, busca culpables, invirtiendo el poco tiempo que le queda en hallar una ventana por la que escapar que nunca se abrirá. Negar la propia muerte y enfurecerse por su llegada impide la reflexión profunda sobre cómo enfocar el proceso de morir, dificulta la toma de decisiones, obstaculiza la preparación y amarga la despedida. Y esto ya no es una buena muerte porque anula la libertad interior de poder ser uno mismo hasta el final.

El entorno en el que se produce la muerte constituye otros de los elementos importantes que contribuye a alcanzar esa muerte buena y en paz. Morir en una habitación individual no compartida, y rodeado de los seres queridos, de las personas a las que se ama, resulta, sin duda, una forma mejor de vivir la muerte. En cambio, la soledad y el abandono deshumanizan el entorno de la muerte y lo convierte en indigno. La persona que sabe que va a morir necesita con anterioridad de la cercanía familiar y del acompañamiento para poder hablar, cerrar asuntos pendientes y despedirse con calma. Ante la proximidad de la muerte, el hecho de pasar tiempo con parientes y amigos produce en el enfermo un efecto probadamente consolador y paliativo.

La actual pandemia de COVID-19 ha puesto de manifiesto la importancia de estos aspectos descritos, cruciales para dignificar y humanizar el proceso de la muerte y confortar a las personas durante el duelo. La dramática e imprevista situación sanitaria provocó que los centros asistenciales tuvieran que restringir

58 Karen E. Steinhauer, Elizabeth C. Clipp, Maya McNeilly, Nicholas A. Christakis, Lauren M. McIntyre, y James A. Tulsky. "In search of a good death: observations of patients, families, and providers", *Annals of Internal Medicine* n° 132 (2000): 825-832. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-132-10-200005160-00011>.

59 Ramón Bayés, "Morir en paz: evaluación de los factores implicados", *Medicina Clínica*, n° 122 (2004): 539-541, [https://doi.org/10.1016/S0025-7753\(04\)74299-2](https://doi.org/10.1016/S0025-7753(04)74299-2).

60 Marie de Hennezel, *La muerte íntima* (Barcelona: Plaza y Janés, 1996).

o prohibir las visitas de los familiares<sup>61</sup> en aras de evitar la propagación del virus y garantizar la protección de la salud pública. Esta situación crítica provocó el aislamiento de los enfermos en sus últimos momentos de vida, condenándoles a morir en soledad. En los momentos más duros, con un alto número de ingresos y una fuerte presión asistencial, ni siquiera la enfermera podía coger las manos de sus pacientes. Sentirse acompañados en ese estado constituía entonces y ahora un acto de extrema necesidad porque «ningún ser humano es capaz de asimilar él solo su propia muerte y de soportar el miedo que le causa este trance».<sup>62</sup>

En el punto más álgido de la pandemia, y siendo la sociedad testigo de cómo se estaban conculcando algunos derechos de los pacientes, los Comités de Bioética de España y de otros muchos países, salieron, con urgencia, al paso, publicando con acierto declaraciones sobre el acompañamiento a los enfermos en su muerte.<sup>63</sup> En ellas se recordaba que se trata de un específico derecho humano, limitable en situaciones excepcionales,<sup>64</sup> y que además ya estaba recogido en varias leyes autonómicas españolas sobre el final de la vida. Sin lugar a duda, tanto determinadas prácticas sanitarias, así como estas recientes legislaciones y declaraciones, constituyen un claro contrapeso a la tecnificación de la muerte detectado también durante el periodo pandémico. Pero, subrayando el avance legal y el aporte bioético que han supuesto para los profesionales sanitarios, se echó en falta que las inevitables limitaciones provocadas por la crisis sanitaria duraran menos tiempo de lo que duraron, dejando de garantizarse unos derechos, en favor de otros.

61 Elisabeth A. Bettini, “COVID-19 Pandemic Restrictions and the Use of Technology for Pediatric Palliative Care in the Acute Care Setting”, *Journal of Hospice and Palliative Nursing*, n° 22 (2020): 432-434, <https://doi.org/10.1097/NJH.0000000000000694>.

62 García-Sánchez, “Humanizar la muerte en tiempos de crisis”, 203-222.

63 Cf. Declaración del Comité de Bioética de España sobre el derecho y deber de facilitar el acompañamiento y la asistencia espiritual a los pacientes con covid-19 al final de sus vidas y en situaciones de especial vulnerabilidad, 15/04/2020, Madrid, 1, en [http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/CBE\\_Declaracion\\_sobre\\_acompanamiento\\_COVID19.pdf](http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/CBE_Declaracion_sobre_acompanamiento_COVID19.pdf) [Consultado 15 de abril de 2021]; cfr. Comitato, Presidenza del Consiglio dei ministri per la bioética, “Covid 19: La decisioni clinica in condizioni di carenza di risorse el il criterio del triage in emergenza pandemica”, *Scenario 37*, n° 3 (2020): 39-52.

64 Vicente Bellver Capella, “Bioética, Derechos Humanos y Covid-19”, *Cuad.Bioet* 31, n° 102 (2020): 167-182.

## 4.2 Apoyo clínico y de los profesionales a la buena muerte

Vivir una buena muerte requiere controlar adecuadamente los síntomas, y evitar todos los sufrimientos posibles. El enfermo que se muere puede encontrarse con cuadros clínicos muy diversos. Y la sintomatología, aunque varía en cada caso, suele ser intensa, cambiante, multifactorial y provocar un gran sufrimiento, físico y psicológico, tanto en la persona como en sus familiares.<sup>65</sup> El equipo médico utilizará las estrategias terapéuticas necesarias, y realizará una valoración integral del paciente para identificar temprano los síntomas, previniendo y aliviando el sufrimiento.<sup>66</sup>

En muchas ocasiones, el paciente que se encuentra al final de la vida experimenta una situación compleja conocida como «dolor total». No se trata de un conjunto de dolores aislados como consecuencia del daño celular o tisular, del deterioro físico y biológico de la persona, sino de un dolor vinculado al sufrimiento, a la desesperanza y a la angustia que vive la persona que se muere. Por lo tanto, no solo incluye aspectos físicos sino también psicológicos, emocionales, espirituales y sociales. Todos ellos aglutinan elementos indisociables que forman parte del «dolor total»<sup>67</sup> y que no pueden controlarse ni paliarse con ningún fármaco del tercer escalón como la morfina, la oxicodeona o el fentanilo, sino que requiere una valoración integral y una atención profesional multidisciplinar. Como veremos en el siguiente apartado, el apoyo de equipos de cuidados paliativos resulta muy eficaz para abordar las dimensiones de este dolor de carácter holístico.

Sin duda alguna se ha de reconocer que la medicina actual dispone de tecnología, fármacos y terapias que permiten paliar y controlar prácticamente todos los síntomas y, cuando esto no es posible y aparece algún síntoma refractario, se dispone de instrumentos terapéuticos como la sedación paliativa o la sedación en la agonía que evitan el sufrimiento del paciente. Sin embargo, estas medidas por sí solas son insuficientes, al no existir un protocolo técnico que permita reconocer cómo, cuándo, y en qué medida aplicar estas terapias para lograr un adecuado control de los síntomas. No existe tecnología capaz

65 Sociedad Española de Cuidados Paliativos, “Guía de Cuidados Paliativos”, acceso el 1 de mayo, 2021, [https://www.secpal.com/biblioteca\\_guia-cuidados-paliativos\\_2-definicion-de-enfermedad-terminal](https://www.secpal.com/biblioteca_guia-cuidados-paliativos_2-definicion-de-enfermedad-terminal)

66 Organización Mundial de la Salud, “Global Atlas of Palliative Care at the End of Life”, acceso el 1 de mayo, 2021, [https://www.who.int/nmh/Global\\_Atlas\\_of\\_Palliative\\_Care.pdf](https://www.who.int/nmh/Global_Atlas_of_Palliative_Care.pdf)

67 Juan Rafael López-Sánchez y Silvia Rivera-Largacha, “Historia del concepto de dolor total y reflexiones sobre la humanización de la atención a pacientes terminales”, *Revista Ciencia y Salud*, n° 16 (2018): 340-356, <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.6773>.

de hacer una valoración integral del paciente que permita pautar el tratamiento adecuado y los cuidados más efectivos para paliar o controlar los síntomas.

Solo el ser humano a través de su cuidado, compañía, escucha, compasión, amor, tacto, respeto, consideración y reconocimiento, puede conseguir un final bello, recordado con cariño, reconfortante y curativo para el doliente. Por lo tanto, la buena muerte, para serla en verdad, requiere a la vez del control posible de los síntomas y de esas manifestaciones del consuelo y amor humanos. De este modo es como se logra morir sin conflicto, consciente de la propia finitud y aceptando la partida. La muerte que se impregna de esos valores genuinamente humanos nos otorga la libertad, pero no para elegir cuándo morir, sino para elegir de qué manera queremos afrontar ese momento y qué actitud queremos adoptar frente a él.<sup>68</sup>

### 4.3 La tarea de humanizar aún más los hospitales

Los cuidados paliativos y, en general, la ética presente en la atención a los enfermos ayuda a que la inevitable tecnificación de los centros hospitalarios no impida dispensarles un trato digno y respetuoso. Pero la realidad es que algunos de los cuidados descritos anteriormente resultan más difíciles de ofrecer en su totalidad cuando la persona está ingresada en un hospital, a no ser que tenga la suerte de poder ingresar en una unidad de cuidados paliativos.

En general, los hospitales conforman espacios sanitarios dotados del personal más especializado y de la tecnología más avanzada. Son instituciones que, preferentemente, están preparadas y diseñadas para aplicar técnicas diagnósticas, tratamientos médicos y quirúrgicos de enfermedades y procesos agudos. Su objetivo más práctico consiste en reestablecer la salud de las personas que han sufrido una descompensación de su enfermedad crónica o salvar la vida de aquellas que han sufrido algún tipo de accidente o se encuentran en estado crítico por cualquier circunstancia. Por tanto, de algún modo, resulta comprensible que entre sus principales líneas estratégicas no se encuentre la de proporcionar con perfección a los pacientes todas las comodidades y cuidados posibles.

68 Jacqueline Cortez, "Aspectos bioéticos del final de la vida. El derecho a morir con dignidad", *Revista Cuadernos*, nº 51 (2006): 97-99.

Cuando un hospital se diseña y se construye, entre otros fines, se hace pensando en salvar vidas, motivo por el que los quirófanos están junto a la unidad de banco de sangre y de reanimación, las urgencias próximas a las unidades de radiodiagnóstico, y los paritorios cercanos al quirófano y a la unidad de UCI pediátrica. Al priorizar la supervivencia de los pacientes, resulta difícil que en sus protocolos y normativas puedan encontrarse concretadas los elementos que describimos antes como necesarios para dignificar la muerte. Al mismo tiempo, es hasta cierto punto esperable que no todos los profesionales que trabajan en ella se encuentren específicamente preparados y hayan recibido una formación *ad hoc* para empatizar concretamente con un paciente que ese está muriendo. Algunos incluso no sepan, o no tengan la fuerza de mirarle compasivamente a los ojos porque no están acostumbrados a hacerlo.

En los hospitales, a pesar de todos los esfuerzos, mueren un porcentaje elevado de personas<sup>69</sup> y necesitamos que tanto la institución como sus trabajadores intenten humanizar los últimos cuidados que hemos de prestarles a esos enfermos que van a morir. Aun siendo muy importante, no es suficiente con dispensarles un mínimo de bienestar general, sino que, además, requieren de un acompañamiento y unos cuidados que les permitan vivir su vida dignamente hasta su último día y morir en paz.

## 5. Los cuidados paliativos: *superando la tecnificación de la muerte*

La OMS se refiere a los cuidados paliativos como el «enfoque que mejora la calidad de vida de pacientes y familias que se enfrentan a los problemas asociados con enfermedades amenazantes para la vida, a través de la prevención y alivio del sufrimiento por medio de la identificación temprana e impecable evaluación y tratamiento del dolor y otros problemas, físicos, psicológicos y espirituales». <sup>70</sup> Haciendo un resumen esencial, podemos asegurar que estos cuidados afirman y promocionan la vida, y consideran la

69 A. Jiménez-Puente y J García Alegría, “Distribución geográfica y evolución de las muertes en hospitales en España, 1996-2015”, *Revista Clínica Española*, n° 218 (2018): 285-292, <https://doi.org/10.1016/j.rce.2018.03.015>.

70 Cecilia Sepulveda, Amanda Marlin, Tokuo Yoshida y Andreas Ulrich, “Palliative Care: The World Health Organization’s global perspective”, *Journal of pain and Symptom Management*, n° 24 (2002): 91-6, [https://doi.org/10.1016/s0885-3924\(02\)00440-2](https://doi.org/10.1016/s0885-3924(02)00440-2).

muerte como un proceso normal. No intentan ni prolongar la vida, ni acelerar la muerte. Ofrecen el soporte necesario para que el paciente pueda vivir tan activamente como sea posible y para que los familiares puedan adaptarse a la enfermedad y vivir el duelo. Mejoran la calidad de vida de los pacientes y pueden, en algunos casos, mejorar la supervivencia. Pueden ser aplicados de forma precoz junto al tratamiento que intenta curar la enfermedad o mejorar su evolución.<sup>71</sup>

Lograr la aplicación de todos estos principios paliativos constituye el modo más natural de reubicar la muerte en su sitio adecuado dentro de los hospitales. Al mismo tiempo, contribuyen a ampliar el foco de la misión de la medicina, tan contaminada hoy de esa ansiosa teleología terapéutica. Sin duda operan un cambio de paradigma en el modo de enfrentarse a la muerte porque contrarrestarían los efectos de su excesiva tecnificación y medicalización.<sup>72</sup>

En gran parte, este es el significado original de los hospicios ingleses puestos en marcha por Saunders: «desmedicalizar», «destecnificar» el final de la vida, recuperando el sentido hogareño, el contexto familiar e íntimo donde la muerte es vista de un modo más humano y digno, acompañado por familiares, amigos, incluso vecinos... La habitación del hospital se transforma en la habitación del hogar.<sup>73</sup> Por otra parte, el foco deja de ser la enfermedad y sus síntomas para pasar a serlo el enfermo que experimenta esa enfermedad y la familia que, de alguna manera, también enferma y muere cuando lo hace uno de sus miembros. Con relación a los familiares, los paliativos los incluye junto al paciente en la misma unidad de atención, prestándoles el imprescindible apoyo psicológico y emocional.

Ante la enfermedad terminal, los paliativos y los profesionales que los aplican dejan de verla como una carrera de obstáculos que hay que ganar como sea. Para esta nueva perspectiva médica y ética, morir no es una derrota médica, sino una oportunidad, un acontecimiento, una parte de la vida que requiere de una preparación acorde con la dignidad del enfermo que está cerrando su biografía.

71 Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad, “Estrategia en Cuidados Paliativos del Sistema Nacional de Salud. Actualización 2010-2014”, acceso 1 de mayo, 2021, <https://www.msbs.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/docs/paliativos/cuidadospaliativos.pdf>

72 Alessandra Borsatto, Ana Dulce Santana dos Santos, Jané Marcia Progianti y Octavio Muniz da Costa Vargens, “A medicalização da morte e os cuidados paliativos”, *Revista Enfermagem UERJ*, nº 27 (2019): e41021.

73 Cicely Saunders, “Some Challenges that Face us”, *Palliative Medicine*, nº 7 (1993): 77-83; Cicely Saunders, Mary Baines y Robert Dunlop, *Living with Dying: A Guide to Palliative Care* (Oxford: Oxford Medical Publications, 1983), 64.

La necesidad de desmedicalizar y disminuir la tecnificación en el proceso de la muerte en absoluto significa abandonar terapéuticamente al enfermo, privándole de los recursos médicos que debe recibir. Afirmamos que los cuidados paliativos emplearán siempre la tecnología terapéutica disponible para lograr el control de síntomas evitando al paciente cualquier sufrimiento remediable. No prescindirán del uso de ningún aparato, tratamiento o recurso médico, que sean necesarios para alcanzar el objetivo principal: lograr el mayor confort del paciente.

Cuando ante la muerte de un enfermo hablamos de superar la tecnificación médica, no quiere decir anularla sino ordenarla hacia el fin de priorizar una atención basada en el cuidado integral de la persona, que atiende las necesidades en todas sus dimensiones, incluyendo aquellas que no caen bajo un estricto control médico o técnico. Es decir, el objetivo consiste en no reducir toda la atención del paciente a aspectos solamente clínicos. Para ello tan importante es la labor del médico o la enfermera, como la de la familia, los amigos, el psicólogo o el asistente espiritual.

Sin duda, resulta imprescindible que el médico unido a la enfermera valore integralmente al paciente y le pauten un adecuado tratamiento. Pero no menos importante y paliativo es que la enfermera ordene la habitación, ponga unas sábanas limpias y abra la cortina para que entre el sol, aseé al paciente, le limpie la boca y le hidrate la piel, le cure el acceso venoso y le administre la medicación o la alimentación por la sonda. El conjunto de estos cuidados, visibles e invisibles, deberán dispensarse con cariño, ternura, respeto, mirando a los ojos del paciente, hablándole y escuchándole. Finalmente, tampoco ha de descuidarse la atención de aquellos otros aspectos más íntimos y profundos relacionados con las convicciones y sentimientos religiosos. No se ha de olvidar que la mayoría de este tipo de enfermos, para encontrarse bien y con paz interior, necesitan realizar una personal reconciliación espiritual y una reconstrucción relacional familiar o de otra índole. El resultado de este proceso humano de catarsis viene acompañado por aquellos a los que se ama para poder hablar, llorar, disfrutar y despedirse, también de los niños, sin restricciones horarias ni condiciones. Sumando todos estos cuidados que humanizan el proceso de la muerte se alcanza, como fruto, el reconocimiento de la dignidad tanto por parte del propio enfermo como del resto de personas que le acompañan en este último trance.<sup>74</sup>

74 García Sánchez, “El rescate de lo humano en el enfermo que se muere”.

A la vista de la probada eficacia de los cuidados paliativos, resulta incomprensible y no debería permitirse que una sociedad que se dice postmoderna, desarrollada y tecnificada deje morir a las personas aisladas, rodeadas de máquinas o con sufrimientos extremos e insoportables que, además, son evitables. Ante esta situación médica insostenible, muchos enfermos se verían avocados por presión a solicitar la eutanasia. Pero el resultado final no solo constituiría en sí mismo un fracaso técnico/médico por no lograr el control de síntomas y evitar el sufrimiento, sino que sería un verdadero fracaso de la profesión médica y de la enfermería, y lo más grave, una vulneración de la dignidad de los enfermos.

Desde hace años, las evidencias científicas demuestran que los cuidados paliativos ayudan a vivir una buena muerte, porque objetivamente mejoran la calidad de vida del paciente,<sup>75</sup> disminuyen la intensidad de los síntomas,<sup>76</sup> aumentan la supervivencia,<sup>77</sup> disminuyen la agresividad del proceso de atención al final de la vida, y permiten vivir esos últimos momentos controlando y reduciendo la angustia emocional. Por otra parte, consiguen disminuir el número de hospitalizaciones, ingresos en unidades de críticos y visitas a urgencias, evita el ensañamiento terapéutico y facilita el proceso de duelo de la familia.<sup>78</sup> Por todo ello, resulta difícil de aceptar como asegura Rafael Mota Vargas, presidente de la Sociedad Española de Cuidados Paliativos, que estos cuidados no se hagan totalmente accesibles a todas las personas que los necesiten.

Ante la situación actual, todo da a entender que seguirá habiendo pacientes que se encuentren con la muerte en el hospital, sin posibilidad de traslado al domicilio o a una unidad especializada en la que recibir cuidados paliativos. Pero, en estos casos que desgraciadamente se cuentan por cientos, se deberían poner las condiciones para suplir esa falta de atención específica paliativa.

75 Marie Bakitas, Kathleen Doyle Lyons, Markt T. Hegel y Tim Ahles, "Oncologists' perspectives on concurrent palliative care in a National Cancer Institute-designated comprehensive cancer center", *Palliative Support Care*, n° 11 (2013): 415-23, <https://doi.org/10.1017/S1478951512000673>.

76 Dio Kavalieratos, Jennifer Corbelli, Di Zhang, J. Nicholas Dionne-Odom, Natalie C. Ernecoff, Janel Hanmer, Zachariah P. Hoydich, Dara Ikeyjani, Michele Klein-Fedyshin, Camilla Zimmermann, Sally Morton, Robert Arnold, Lucas Heller, y Yael Schenker, "Association between palliative care and patient and caregiver outcomes: a systematic review and meta-analysis", *Jama* 316, n° 20 (2016): 2104-2114. <https://doi.org/10.1001/jama.2016.16840>.

77 Akiko M. Saito, Mary Beth Landrum, Bridget A. Neville, John Z. Ayanian, Jane C. Weeks, y Craig C. Earle, "Hospice care and survival among elderly patients with lung cancer", *Journal of palliative medicine* 14, n° 8 (2011): 929-939. <https://doi.org/10.1089/jpm.2010.0522>.

78 Joan M. Teno, Pedro L. Gozalo, Julie PW Bynum, Natalie E. Leland, Susan C. Miller, Nancy E. Morden, Thomas Scupp, David C. Goodman y Vincent Mor, "Change in end-of-life care for Medicare beneficiaries: Site of death, place of care, and health care transitions in 2000, 2005, and 2009", *JAMA*, n° 309 (2013): 470-77, <https://doi.org/10.1001/jama.2012.207624>.

Por tanto, sin necesidad de tener que esperar a una situación ideal en donde se disponga de paliativos para todos —que sería la acorde con la dignidad del enfermo—, antes ya se pueden hacer muchas cosas. Por ejemplo, consideramos esencial que todos los profesionales que trabajan en el hospital sepan cómo administrar unos cuidados paliativos básicos. Tanto médicos como enfermeras deberían adquirir unos conocimientos mínimos sobre el control de síntomas sin comprometer la consciencia mediante la sedación, adecuar los tratamientos y cuidados del paciente que se muere teniendo como objetivo el confort y bienestar del paciente. Por otra parte, a todo sanitario también deberíamos exigirle un mínimo de sensibilidad y empatía en la relación con los pacientes graves que facilite la comprensión y el mejor abordaje de las sus necesidades psicológicas, sociales y espirituales de estas personas y sus familias. En definitiva, conforma un conjunto de habilidades y de virtudes profesionales que, sin estar protocolizadas la mayoría de ellas, permiten un trato digno al paciente.

## Conclusión

La muerte de un ser humano no debería reducirse nunca a un puro acontecimiento médico. No se trata, sin más, de una reacción fisiológica adversa o el resultado esperado ante la imposibilidad de evitarla, por ejemplo, en medio de una pandemia. Si la muerte fuera un fallo técnico en un proceso descontrolado se deshumanizaría. Y es, a partir de entonces, cuando resultaría indiferente que los enfermos murieran solos, sufriendo y en aluvión. Tras esta revisión, podemos concluir que los cuidados paliativos no solo consiguen humanizar la muerte dignificando al enfermo, sino que, además, pueden ayudar a que la ciencia y las técnicas médicas se sumen a ese cometido.

## Bibliografía

- Aguilar Fleitas, Baltasar. “Medicalización de la vida”. *Revista Uruguaya de Cardiología*, n° 30 (2015): 262-267.
- Aguilar-Sánchez, Juan Miguel, María José Cabañero-Martínez, Francisca Puerta Fernández, Mireia Ladios-Martín, José Fernández-de-Maya, y Julio Cabrero-García. “Grado de conocimiento y actitudes de los profesionales sanitarios sobre el documento de voluntades anticipadas”. *Gac Sanit.* 31, n° 4 (2018): 339-345. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2017.08.006>.
- Agulló, Carlos. *Los demás días* (Película). Mod Producciones, 2017.
- Alonso, Juan Pedro. “Cuidados paliativos: entre la humanización y la medicalización del final de la vida”. *Ciència & Saúde Coletiva*, n° 9, (2013): 2542-2548. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232013000900008>
- Arias, Natalia, Eduardo Garralda, Eduardo, John Y. Rhee, Liliana Lima, Juan José Pons-Izquierdo, David Clack, Jeroen Hasselaar, Julie Ling, Daniela Mosoiu, y Carlos Centeno, *EAPC Atlas of Palliative Care in Europe 2019*. Vilvoorde: EAPC Press, 2019.
- Arimany-Mansoa, Josep, Francesc Torralba, y Marcos Gómez-Sancho. “El testamento vital o documento de voluntades anticipadas. Consideraciones médico-legales y análisis de la situación de implantación en España”. *Medicina Clínica* 149, n° 5, (2017): 217-222. <https://doi:10.1016/j.medcli.2017.05.004>.
- Arregui, Jorge Vicente. *El horror de morir*. Barcelona: Tibidabo, 1992.
- Bakitas, Marie, Kathleen Doyle Lyons, Markt T. Hegel y Tim Ahles. “Oncologists’ perspectives on concurrent palliative care in a National Cancer Institute-designated comprehensive cancer center”. *Palliative Support Care*, n° 11 (2013): 415-23. <https://doi.org/10.1017/S1478951512000673>.
- Baudouin, Jean Louis, y Danielle Blondeau. *La ética ante la muerte y el derecho a morir*. Barcelona: Herder, 1995.
- Bayés, Ramón. “Morir en paz: evaluación de los factores implicados”. *Medicina Clínica*, n° 122 (2004): 539-541. [https://doi.org/10.1016/S0025-7753\(04\)74299-2](https://doi.org/10.1016/S0025-7753(04)74299-2).

- Bellver Capella, Vicente. “Bioética, Derechos Humanos y Covid-19”. *Cuad. Bioet* 31, n° 102 (2020): 167-182. <https://doi.org/10.30444/CB.60>
- Bettini, Elisabeth A. “COVID-19 Pandemic Restrictions and the Use of Technology for Pediatric Palliative Care in the Acute Care Setting”. *Journal of Hospice and Palliative Nursing*, n° 22 (2020): 432-434. <https://doi.org/10.1097/NJH.0000000000000694>.
- Borsatto, Alessandra, Ana Dulce Santana dos Santos, Jané Marcia Progianti, y Octavio Muniz da Costa Vargens. “A medicalização da morte e os cuidados paliativos”. *Revista Enfermagem UERJ*, n° 27 (2019): e41021.
- Cannaerts, Nancy, Bernadette D. de Casterle, y Mieke Grypdonck. “Palliative Care, Care for Life: A Study of the Specificity of Residential Palliative Care”. *Qualitative Health Research*, n° 14 (2005): 816-835. <https://doi.org/10.1177/1049732304265977>.
- Carvajal, Yuri. “Tecnificación de la muerte: naturalidad y artificialidad de la vida”. *Nuevos Folios de Bioética*, n° 16 (abril 2015): 27-32.
- Carstensen, Laura L., y Barabra L. Fredrickson. “Influence of HIV status and age on cognitive representations of others”. *Health psychology: official journal of the Division of Health Psychology, American Psychological Association*, n° 17 (1998): 494–503. <https://doi.org/10.1037//0278-6133.17.6.494>.
- Cordeiro, José-Luis y David Wood. *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. Barcelona: Deusto, 2018
- Cortez, Jacqueline. “Aspectos bioéticos del final de la vida. El derecho a morir con dignidad”. *Revista Cuadernos*, n° 51 (2006): 97-99.
- De Prada, Juan Manuel. “Viejos”. *XL Semanal* (España), 21 de marzo, 2021, portada, <https://www.xlsemanal.com/firmas/20210322/viejos-juan-manuel-prada.html>.
- Feyto, Lidia. “Vulnerabilidad”. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, n° 30 (2007): 19.
- Flores-Pons, Gemma, y Lupicinio Íñiguez-Rueda. “La biomedicalización de la muerte: una revisión”. *Anales de Psicología*, n° 3, (2012): 929-938. <https://doi.org/10.6018/analesps.28.3.156171>
- García Palomero, Inmaculada. “Ética del final de la vida. Asistencia terminal al paciente”. En *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, editado

- por José María García Gómez-Heras y Carmen Velayos Castelo, 203-220. Madrid: Tecnos, 2005.
- García Salvador, María Teresa, Nuria Garrido Rodríguez, Vicente Ribes Gadea, Luis Gómez Royuela, Silvia Forcano Sanjuan, y Vicente Ruiz García. “Conocimiento y valoración de las voluntades anticipadas del personal sanitario de unidades de hospitalización a domicilio, oncología médica, hospitales de día y servicios de urgencias”. *Med Paliat.* 26, n° 3 (2019): 227-235. [https://doi.org/ 10.20986/medpal.2019.1069/2019](https://doi.org/10.20986/medpal.2019.1069/2019)
- García-Sánchez, Emilio. “El rescate de lo humano en el enfermo que se muere”. *Cuad.Bioet*, n° XXIII (2012):135-149.
- García-Sánchez, Emilio. “La autonomía del paciente como justificación moral de la eutanasia. Análisis de su instrumentalización y perversión”, *Scripta Theologica*, vol. 51, n° 2 (2019): 295-329.
- García-Sánchez, Emilio. “Humanizar la muerte en tiempo de crisis sanitaria: morir acompañado, despedirse y recibir atención espiritual”. *Cuad.Bioet*, n° 31 (2020): 203-222.
- Gonzalez, Ana Marta. *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*. Navarra: Eunsa, 2000.
- Gracia, Diego. “Salir de la vida”. En *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, 429-446, San Sebastián: Edit. Triacastela, 2004.
- Hennezel, Marie. *La muerte íntima*. Barcelona: Plaza y Janés, 1996.
- Heras, Gabriel. *En primera línea. Un testimonio desde la UCI de la crisis del coronavirus*. Barcelona: Ed. Península, 2020.
- Heras, Gabriel. *Humanizando los cuidados intensivos, Presente y futuro centrado en el paciente*. Colombia: Distribuna editorial, 2017.
- Holstein, M. “Reflections on death and dying”. *Academic Medicine: Journal of the Association of American Medical Colleges*, n° 72 (1997): 848-855.
- Huxley, Aldous. *Un Mundo Feliz*. Madrid: Cátedra, 2013.
- Jiménez-Puente, Alberto, y José Javier García Alegría. “Distribución geográfica y evolución de las muertes en hospitales en España, 1996-2015”. *Revista Clínica Española*, n° 218 (2018): 285-292. [https://doi.org/ 10.1016/j.rce.2018.03.015](https://doi.org/10.1016/j.rce.2018.03.015).

- Kavalieratos, Dio, Jennifer Corbelli, Di Zhang, J. Nicholas Dionne-Odom, Natalie C. Ernecoff, Janel Hanmer, Zachariah P. Hoydich, Dara Ikejiani, Michele Klein-Fedyshin, Camilla Zimmermann, Sally Morton, Robert Arnold, Lucas Heller, y Yael Schenker “Association Between Palliative Care and Patient and Caregiver Outcomes: A Systematic Review and Meta-analysis”. *JAMA*, n° 316 (2016): 2104-2114. <https://doi.org/10.1001/jama.2016.16840>.
- Klüber-Ross, Elisabeth. *Conferencias. Morir es de vital importancia*, Barcelona: Luciérnaga, 2000.
- Laín Entralgo, Pedro. *Antropología Médica*. Barcelona: Salvat, 1958.
- Leiva, René. “Death, suffering, and eutanasia”. *Canadian Family Physician*, n° 56, (2010): 528.
- López-Sánchez, Juan Rafael, y Rivera-Largacha, Silvia. “Historia del concepto de dolor total y reflexiones sobre la humanización de la atención a pacientes terminales”. *Revista Ciencia y Salud*, n° 16 (2018): 340-356. <http://dx.doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/revsalud/a.6773>
- Mannix, Kathryn. *Cuando el final se acerca. Cómo afrontar la muerte con sabiduría*. Madrid: Siruela, 2018.
- Marin, Higinio. “Esconder los muertos”. *Levante, el Mercantil Valenciano* (España), 18 de abril, 2020, Opinión, <https://www.levante-emv.com/opinion/2020/04/18/esconder-muertos-11528024.html>.
- Marsh, Henry. *Ante todo, no hagas daño*. Barcelona: Salamandra, 2016.
- Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad. “Estrategia en Cuidados Paliativos del Sistema Nacional de Salud. Actualización 2010-2014”. Acceso 1 de mayo, 2021. <https://www.msbs.gob.es/organizacion/sns/planCalidadSNS/docs/paliativos/cuidadospaliativos.pdf>
- Nuland, Sherwin B. *Cómo morimos. Reflexiones sobre el último capítulo de la vida*. Madrid: Alianza editorial, 1995.
- Organización Mundial de la Salud. “Global Atlas of Palliative Care at the End of Life”. Acceso el 1 de mayo, 2021, [https://www.who.int/nmh/Global\\_Atlas\\_of\\_Palliative\\_Care.pdf](https://www.who.int/nmh/Global_Atlas_of_Palliative_Care.pdf)
- Pardo, Antonio. *Cuestiones Básicas de Bioética*. Madrid: Rialp, 2010.
- Polaino, Aquilino. *Gerontología educativa*. Editado por G. Orduña y C. Naval. Madrid: Ediciones Ariel, 2001.

- Postigo, Elena. “Transhumanismo y post-humano: principios teóricos e implicaciones bioéticas”. *Medicina e Morale* 2 (2009): 267-282. <https://doi.org/10.4081/mem.2009.253>
- Proulx, Kathryn, y Cynthia Jacelon. “Dying with dignity: The good patient versus the good death”. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*, n° 21(2004): 116-120. <https://doi:10.1177/104990910402100209>
- Ratzinger, Joseph A. *Fe, verdad y tolerancia*. Salamanca: Ediciones, 2005.
- Redeker, Robert. *L'eclípsse de la mort*. Paris: Desclee de Brouwer, 2017.
- Rhonheimer, Martin. *Ética de la procreación*. Madrid: Rialp, 2004.
- Rovaletti, María Lucrecia. “La Ambigüedad de la Muerte: Reflexiones en torno a la Muerte Contemporánea”. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, n° 31 (2002): 137-154.
- Saito, Akiko M., Maria Beth Landrum, Bridget A. Neville, John Z. Ayanian, Jane C. Weeks, y Craig C. Earle. “Hospice care and survival among elderly patients with lung cancer”. *Journal of Palliative Medicine*, n° 14 (2011): 929-39. <https://doi.org/10.1089/jpm.2010.0522>.
- Saunders, Cicely. “Some Challenges that Face us”. *Palliative Medicine*, n° 7 (1993): 77-83.
- Saunders, Cicely, Mary Baines, y Robert Dunlop. *Living with Dying: A Guide to Palliative Care*. Oxford: Oxford Medical Publications, 1983.
- Savulescu, Julian, Nick Bostrom, eds. *Human Enhancement*, Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Sharon R. Kaufman, Paul S. Mueller, Abigale L. Ottenberg, y Barbara A. Koenig. “Ironic technology: Old age and the implantable cardioverte defibrillator in US health care”. *Social Science & Medicine*, n° 72 (2011): 6-14. <https://doi: 10.1016/j.socscimed.2010.09.052>.
- Sepulveda, Cecilia, Amanda Marlin, Tokuo Yoshida, y Andreas Ulrich. “Palliative Care: The World Health Organization’s global perspective”. *Journal of pain and Symptom Management*, n° 24 (2002): 91-6. [https://doi.org/10.1016/s0885-3924\(02\)00440-2](https://doi.org/10.1016/s0885-3924(02)00440-2).
- Serrano Ruiz- Calderón, José Miguel. “¿Existe el derecho a morir?”. *Cuad. Bioet.*, n° 30 (2019): 57. <http://doi.org/10.30444/CB.21>

- Serrano Ruiz-Calderon, José Miguel. “Eutanasia y muerte ajena”. *El Notario del Siglo XXI* (España), junio, 2017. Opinión. <https://www.elnotario.es/hemeroteca/revista-73/7669-eutanasia-y-muerte-ajena>
- Sgreccia, Elio, *Manual de Bioética*, vol. 1. Madrid: B.A.C. 2007.
- Shewmn, Alain. “Brain Death or Brain Dying?”. *Journal of child neurology*, n° 27 (2012): 4-6. <https://doi.org/10.1177/0883073811421986>.
- Sociedad Española de Cuidados Paliativos. “Guía de Cuidados Paliativos”. Acceso el 1 de mayo, 2021. [https://www.secpal.com/biblioteca\\_guia-cuidados-paliativos\\_2-defnicion-de-enfermedad-terminal](https://www.secpal.com/biblioteca_guia-cuidados-paliativos_2-defnicion-de-enfermedad-terminal).
- Spaemann, Robert. *Lo natural y lo racional*. Madrid: Rialp, 1989.
- Steinhauser, Karen E., Elizabeth C. Clipp, Maya McNeilly, Nicholas A. Christakis, Lauren M. McIntyre, y James A. Tulsky. “In Search of a Good Death: Observations of Patients, Families and Providers”. *Annals of Internal Medicine*, n° 132 (2000): 825-832. <https://doi.org/10.7326/0003-4819-132-10-200005160-00011>.
- Taboada, Paulina. “El derecho a morir con dignidad”. *Acta Bioethica*, n° 1 (2000): 93.
- Tamaro, Susana. *Querida Mathilda*. Barcelona: Seix Barral, 1998.
- Teno, Joan M., Pedro L. Gozalo, Julie PW Bynum, Natalie E. Leland, Susan C. Miller, Nancy E. Morden, Thomas Scupp, David C. Goodman, y Vincent Mor. “Change in end-of-life care for Medicare beneficiaries: Site of death, place of care, and health care transitions in 2000, 2005, and 2009”. *JAMA*, n° 309 (2013): 470-77. <https://doi.org/10.1001/jama.2012.207624>.
- Trueba, Juan Luis. “La muerte clínica: un diagnóstico y un testimonio”. *Anales del Sistema Sanitario de Navarra*, n° 30 (2007): 57-70.
- Velasco Bueno, José Manuel, y Gabriel Heras La Calle. “Humanizing Intensive Care: From Theory to Practice”. *Critical Care Nursing Clinics of North America*, vol. 32, n° 2 (2020): 135-147. <https://doi.org/10.1016/j.cnc.2020.02.001>

Emilio García Sánchez es responsable intelectual del 50% del trabajo que fundamenta la investigación de este estudio y Laura García Garcés del 50% restante.

Editores responsables Mariano Asla: [masla@austral.edu.ar](mailto:masla@austral.edu.ar); Alfredo Marcos: [amarcos@fyl.uva.es](mailto:amarcos@fyl.uva.es)







*Bailando*, Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960), s/f, xilografía, 14x24 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

**Una visión naturalista  
de la ontología de las  
entidades técnicas**

*Ana CUEVAS BADALLO*

**Arte, estética y robots:  
para una filosofía  
de la interacción**

*Adrián PRADIER*

**Naturaleza humana y derechos  
posthumanos: ¿por qué tiene  
razón Francis Fukuyama?**

*Leandro GAITÁN*

**Francisco Romero: una  
gnoseología personalista  
para las discusiones  
políticas del siglo XX**

*Lucas DOMÍNGUEZ RUBIO*



## Ana Cuevas Badallo

Universidad de Salamanca, España.

[acuevas@usal.es](mailto:acuevas@usal.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8080-4233>

Recibido: 29/4/2021 - Aceptado: 24/06/2021

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Cuevas Badallo, Ana. "Una visión naturalista de la ontología de las entidades técnicas". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 145-172. <https://doi.org/10.25185/10.6>

# Una visión naturalista de la ontología de las entidades técnicas

**Resumen:** En el presente artículo se propone una revisión de la noción de artefacto técnico a la luz de una comprensión naturalista en sentido amplio. Se cuestiona si las caracterizaciones acerca de los artefactos técnicos que se han propuesto desde la filosofía de la tecnología pueden ampliarse para incluir también las creaciones técnicas de otros organismos. Ello se hará teniendo en cuenta las teorías de «construcción de nicho» y de «organismos como ingenieros de ecosistemas». Este replanteamiento permite entender las creaciones técnicas humanas dentro de lo que naturalmente hacen los seres humanos y en continuidad gradual con lo que hacen otras especies.

**Palabras clave:** artefacto técnico, naturalismo, construcción de nicho, artificial vs. natural.

## A Naturalistic view of the ontology of technical entities

**Abstract:** This article suggests a review of the notion of technical artifact in light of a naturalistic understanding in a broad sense. I analyze whether the characterizations on technical artifacts proposed so far from the philosophy of technology can be extended to also include the technical creations of other organisms. This will be done taking into account the theories of «niche construction» and of «organisms as ecosystem engineers». This allows us to understand human technical creations within what human beings do naturally and in gradual continuity with what other species do.

**Keywords:** technical artifacts, naturalism, niche construction, artificial vs. natural.

## Uma visão naturalística da ontologia das entidades técnicas

**Resumo:** Este artigo sugere uma revisão da noção de artefato técnico à luz de uma compreensão naturalística em um sentido amplo. Analiso se as caracterizações sobre artefatos técnicos propostas até agora da filosofia da tecnologia podem ser estendidas para incluir também as criações técnicas de outros organismos. Isso será feito levando-se em consideração as teorias de «construção de nicho» e de «organismos como engenheiros de ecossistemas». Isso nos permite entender as criações técnicas humanas dentro do que os seres humanos fazem naturalmente e em continuidade gradual com o que outras espécies fazem.

**Palavras-chave:** artefatos técnicos, naturalismo, construção de nicho, artificial vs. natural.

# 1. Introducción

Una de las primeras divisiones que tendemos a hacer cuando categorizamos el mundo que nos rodea es la que distingue entre lo «natural» y lo «artificial». Diferenciamos entre aquellos objetos que son producto o resultado de la intervención humana de ese «otro mundo» que no depende de nosotros. Los seres humanos, a través de nuestras acciones, construimos objetos que responden a nuestros intereses con distintas funciones y estructuras. Ortega y Gasset, el primer filósofo profesional que se ocupó expresamente del problema de la técnica, consideró precisamente que los actos técnicos modifican «la circunstancia o naturaleza», siendo la técnica «la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades».<sup>1</sup>

En esta gran categoría de lo artificial también cabe hacer diversas subclasificaciones. Por ejemplo, tendemos a considerar como objetos diferentes los artefactos artísticos de los artefactos técnicos, aunque la razones para establecer una diferencia nítida entre estas subcategorías no son tan obvias. Consideremos, por ejemplo, el caso de edificios como el museo Guggenheim de Bilbao, o las «Siete Hermanas» de Moscú, que tienen tanto de obra artística, como de ejercicio de poder político o también objeto funcional técnico; o los instrumentos musicales, que tienen un propósito artístico ulterior, aunque precisan de un gran conocimiento técnico para ser producidos. Y otro tanto cabe decir de objetos también creados por los seres humanos para cumplir un propósito, plenamente artificiales, pero que no entrarían ni en la categoría de obra de arte ni en la de herramienta, como por ejemplo, el dinero, un artefacto social en todo caso. Por otro lado, dentro de la categoría de lo artificial no solo estaría lo artefactual, ya que no todo lo que es creado por nosotros como resultado de una actividad transformadora del mundo obedece a un propósito claro. Los microplásticos secundarios, resultado del proceso de deterioro de desechos plásticos más grandes, son un fenómeno artificial, aunque no diríamos que son *artefactuales*.

Ahora bien, estas intuiciones clasificatorias, ¿obedecen a características esenciales de esos objetos? ¿en qué nos basamos para hacerlas? Lo que parece común en todos los casos sería que la diferencia radical depende de que sean los seres humanos los que intervienen en el mundo (con el propósito que sea) creando ese otro gran conjunto de objetos materiales.

1 José Ortega y Gasset, *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía* (Madrid: Alianza, 2000), 14.

En este artículo se va a partir de una premisa diferente, abordando una estrategia naturalista para intentar comprender qué son los artefactos técnicos. Esto podría parecer, en principio, una *contradictio in terminis*. Sin embargo, el propósito de esta estrategia naturalista no es otro sino indagar si es condición necesaria que el creador de un objeto sea un ser humano para que sea un artefacto técnico, y en segundo, si todos los artefactos técnicos han de ser objetos físicos más o menos compuestos. Se pretende mostrar que, una interpretación en este sentido encajaría con las propuestas realizadas desde la biología contemporánea acerca de la «construcción de nicho», explorando así una estrategia naturalista y continuista.

Para ello se explicará, en primer lugar, de entre las diferentes alternativas naturalistas que existen cuál se puede adoptar para llevar adelante ese análisis acerca de los artefactos técnicos. Veremos que el naturalismo no solo existe en su versión reduccionista fisicalista. A continuación, se realizará un somero análisis de las principales definiciones que desde la filosofía más contemporánea se han hecho sobre los artefactos técnicos, mostrando cómo casi todas ponen el acento en la intencionalidad humana. En su lugar, se propondrá otra, que evite el excesivo sesgo antropocéntrico que se ha manifestado en la mayor parte de las definiciones analizadas. Por último, se verá hasta qué punto esta reconsideración naturalista encaja con alguna de las aportaciones que se están realizando desde la teoría de la evolución sintética extendida, en concreto las nociones de «construcción de nicho» y de «organismos ingenieros de ecosistemas».

## 2. Naturalismo

Si bien el naturalismo se puede interpretar de diversas maneras,<sup>2</sup> parece que todas sus variantes sostienen en común al menos dos tesis fundamentales: una tesis ontológica y otra epistemológica. La primera es una tesis anti-transcendentalista, que defiende que todo lo que existe es natural: los objetos y las propiedades de estos son reales en tanto en cuanto son objetos o propiedades naturales. De manera que, desde el naturalismo se niega la existencia de cosas tales como lo trascendente o lo sobrenatural. La tesis epistemológica mantendría que los objetos y propiedades que existen son

2 Amanda Bryant, “Naturalisms”, *Think* 19, n° 56 (2020): 50.

explicados por las teorías científicas. De aquí se puede derivar también que el mundo natural es auto-explicativo, porque si nada existe fuera de la naturaleza, los seres humanos que crean las teorías científicas también serían naturales, convirtiéndose en los agentes que explican mediante la ciencia a la propia naturaleza. Esto sería, en términos de David Macarthur,<sup>3</sup> el *naturalismo básico*.

Sin embargo, el naturalismo se suele entender en un sentido más restringido, en su forma de *naturalismo científico*. Así, se sostiene que, desde el punto de vista ontológico, las únicas cosas que existen en el mundo son aquellas que se presuponen o se proponen por las ciencias exitosas, lo que deriva en una tesis metodológica, según la cual, la única e irreducible forma de conocimiento o comprensión es aquella que resulta de los métodos de investigación de esas ciencias.<sup>4</sup> En este sentido, se estaría siguiendo la tesis de uno de los fundadores del naturalismo, Wilfrid Sellars, cuando afirmaba que «science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not»,<sup>5</sup> pero incluyendo el juicio de que no es cualquier ciencia la que nos proporcionaría las explicaciones, sino aquellas «más exitosas».

Y aquí surge otra de las caracterizaciones del naturalismo que más prevalencia tiene en la actualidad, que sería el *naturalismo fisicalista*, desde el que se defendería que la única ciencia realmente exitosa es la física. Esto, a su vez, implica que la física no solo sea, desde el punto de vista epistémico, la mejor ciencia, sino que todas las explicaciones que se hagan en otras ciencias (como la química o la biología) deberán reducirse a explicaciones de la física y, además, que la naturaleza, desde el punto de vista ontológico, es aquello que describe la física, o más concretamente, la microfísica. Las teorías, las leyes, las propiedades y las entidades deben reducirse a aquellas de esta teoría. Como dice Lynne R. Baker: «The most stringent variety of naturalism that I know of construes science to be microphysics. On this view, the deliverances of microphysics exhaust reality. Ontologically speaking, there is nothing but what is recognized by microphysics; all else is illusion».<sup>6</sup>

Otras variantes más permisivas serían aquellas que ampliarían el conjunto de las «ciencias exitosas» para incluir al resto de las ciencias naturales, aceptando que la química y la biología son suficientemente maduras y explicativas. Por supuesto, esto implica también cierto compromiso ontológico, el de aceptar

3 David Macarthur, "Taking the human sciences seriously", *Naturalism and normativity* (2010): 123-141.

4 Macarthur, "Taking the human sciences seriously", 125.

5 Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind", *Minnesota studies in the philosophy of science* 1, n° 19 (1956): 253-329, 303.

6 Lynne Rudder Baker, "Naturalism and the Idea of Nature", *Philosophy* 92, n° 3 (2017): 333.

la existencia de las entidades que estas ciencias explican. Sobre todo, en el caso de la biología, se puede defender una irreductibilidad de la biología como disciplina científica a la física, así como de las entidades de las que esta trata a las entidades de la microfísica. La biología evolucionista busca proporcionar una explicación histórica causal de secuencias de eventos pasados que permiten dar cuenta de cómo se han ido sucediendo los distintos organismos. En la biología no se pueden establecer leyes en el mismo sentido que en la física, pero eso no impide que las explicaciones señalen cuáles son las circunstancias (selección, mutación, variabilidad) que permitieron que los organismos surgieran, sobrevivieran o se extinguieran. El hecho de que estas explicaciones versen sobre eventos en el pasado no las hace menos científicas. De hecho, una ciencia que tendría características similares sería la cosmología, (aunque se puede argumentar que en su caso las leyes sí tendrían un carácter general).

Capítulo aparte merecen las ciencias sociales, tradicionalmente denostadas por los naturalistas acérrimos, no solo por considerarlas inmaduras, un defecto del que se podrían curar con el tiempo, sino por tratar con entidades no naturales –cosas tales como la mente y otros epifenómenos–, y por recurrir a métodos que no se aceptarían como propiamente científicos –por ejemplo, la introspección. Sin embargo, si las ciencias sociales no recurriesen a entidades sobrenaturales en sus explicaciones, si investigasen sobre la base de evidencias empíricas y si proporcionasen explicaciones con suficiente nivel de generalización, entonces no habría razones de peso para que no ser aceptadas dentro de un naturalismo de sentido amplio.

Sin embargo, todavía cabe ir más allá. Recientemente ha surgido una nueva versión del naturalismo, denominado *naturalismo liberal*, según el cual se quiere hacer justicia a la gran diversidad de ciencias, incluidas las sociales y humanas, incorporando la posibilidad de formas de comprensión no científicas, pero no por ello sobrenaturalistas. Mario De Caro y Alberto Voltolini son dos de sus principales adalides y caracterizan esta forma de naturalismo de la siguiente manera:

First of all, like the vast majority of contemporary naturalisms, this view is committed to the claim (the «constitutive claim of naturalism») that no entity or explanation may be accepted whose existence or truth would contradict the laws of nature insofar as we know them. More specifically, Liberal Naturalism is characterized by two provisos –one epistemological and one ontological– that complement this claim. As to the first, even if some of the controversial

entities were actually reduced or shown to be ontologically dependent on scientific entities, in order to account fully for the features of these entities, one might still have to turn to forms of understanding (such as conceptual analysis, imaginative speculation, or introspection) that are neither reducible to scientific understanding nor supernatural. As to the ontological proviso of Liberal Naturalism, there may be entities (e.g., numbers) that do not and cannot causally affect the world investigated by the sciences and are both irreducible to and ontologically independent of entities accountable by science but are not supernatural either, since they cannot violate any laws of nature.<sup>7</sup>

El naturalismo liberal descartaría, empleando para ello el conocimiento científico disponible y el acatamiento a las leyes de la naturaleza, entidades sobrenaturales, como dioses inmateriales, atributos perfectos e infinitos de las divinidades, milagros, almas o mentes cartesianas, aunque no otro tipo de entidades como los números, que no serían estrictamente naturales.

Otra forma de defender un naturalismo en sentido más amplio sería tal y como lo hace Macarthur,<sup>8</sup> que también quiere dar cuenta de un conjunto de fenómenos que tradicionalmente no habrían entrado dentro de la categoría de lo natural, tales como acciones, artefactos, e instituciones sociales, entidades todas ellas significativas y valoradas por los seres humanos. Puesto que las ciencias humanas y sociales reconocen *prima facie* este ámbito de fenómenos, entonces estas entidades pueden reconocerse desde una perspectiva naturalista amplia. Eso no significa que quepa la esperanza de que una ciencia futura será capaz de explicar este ámbito normativo ya que eso equivaldría a aceptar que lo normativo puede reducirse a lo no normativo. Ahora bien: «even if we admit that there is no science of norms understood as abstract standards or ideals, the social sciences can obviously recognize people’s intentional states about reasons, values, or meanings—say, their acceptance of them or their beliefs about them since these psychological states are clearly causal in nature».<sup>9</sup>

Precisamente, desde ese naturalismo en sentido amplio cabría intentar comprender qué son los artefactos técnicos. El naturalismo nos permite comprender esos objetos empleando para ello los recursos ofrecidos por ciencias como la biología, la etología, la psicología y la sociología, y dar así una vuelta de tuerca a la perspectiva ontológica tradicional sobre este tipo

7 Mario De Caro y Alberto Voltolini, “Is liberal naturalism possible?”, *Naturalism and normativity* (2010): 12.

8 David Macarthur, “Taking the human sciences seriously”, *Naturalism and normativity* (2010): 125.

9 Macarthur, “Taking the human sciences seriously”, 135.

de objetos. Antes de avanzar en esta propuesta, en el siguiente apartado se caracterizarán las principales definiciones que se han realizado en las últimas décadas desde la filosofía de la tecnología acerca de los artefactos técnicos, mostrando la riqueza de análisis a la que se ha llegado, aunque también desvelando algunos de sus prejuicios reduccionistas y mostrando sus elementos comunes y diversos.

### 3. Los artefactos técnicos en la filosofía

Una concepción naturalista fisicalista reductivista podría defender que los artefactos técnicos no existen, sino que en todo caso existe una agrupación mereológica de componentes físicos que durante un lapso parecen guardar una estructura determinada. Esta idea de los artefactos como conjunto de partes se deriva, en cierto modo, de la distinción que hace Aristóteles entre artefactos y objetos naturales.<sup>10</sup> Aristóteles considera que los artefactos no llegan a existir si no actúa el que posee el arte, es decir, el conocimiento, el plan que da la forma que ese objeto ha de adoptar, mientras que las cosas naturales tienen origen en sí mismas. Esta división encaja también con su concepción ontológica, que daba prioridad a la forma sobre la materia. Los individuos que son por naturaleza son sustancias porque la forma de los mismos es separable, en el sentido de ser independientes ontológicamente de otras formas, mientras que en el caso de los artefactos esto no es así, porque sus formas no son separables de las formas de los seres humanos que los crearon. De manera que los objetos que requieren de otro para llegar a ser lo que son, esto es, que les dan la forma, no tendrían sustancia.

Sería en el siglo XX cuando desde la filosofía se recobrase el interés por definir qué es un artefacto. Una de las primeras aportaciones fue la que hizo Wendell H. Oswalt<sup>11</sup> que, en un trabajo sobre taxonomía de la producción de artefactos entre distintos grupos humanos, distinguió entre *naturfactos* (*naturefacts* en inglés) y *artefactos*. Los primeros serían «objects extracted from their natural setting and subsequently used without modification».<sup>12</sup> Estos objetos son seleccionados entre otros del medio y se emplean como una

10 Aristóteles, *Metafísica* 1033 a y ss y *Ética a Nicómaco* 1140 a y ss.

11 Wendell H. Oswalt, *Habitat and technology: the evolution of hunting* (Holt: Rinehart and Winston, 1972).

12 Oswalt, *Habitat and technology: the evolution of hunting*, 14.

extensión del organismo. Oswalt incluye a otras especies de animales entre aquellos seres que pueden emplear este tipo de artefactos: los insectos, los pájaros y otros mamíferos también los utilizan, y si bien muchos de ellos lo hacen de manera instintiva, en otros casos se requiere de un período de aprendizaje, tanto para la correcta selección del objeto más adecuado para llevar a cabo una tarea, como para adquirir pericia en su uso.

Randall Dipert<sup>13</sup> construye una clasificación distinguiendo entre instrumentos, herramientas y artefactos. Un instrumento es un objeto – pudiendo ser natural– que tiene alguna propiedad que ha sido reconocida por alguien y que se ha pensado que puede ser utilizado intencionalmente gracias a esa propiedad como un medio para obtener un fin. En este caso, quien usa un instrumento no lo ha modificado, simplemente lo usa porque se adecúa a sus necesidades. Las herramientas sí requerirían haber sido modificadas intencionalmente para poder lograr un objetivo. Estas características modificadas serán reconocidas como tales por un agente distinto del que hizo la modificación, y por ello las herramientas tienen un contenido relacional. La diferencia entre los instrumentos y las herramientas se basaría en que los primeros son considerados con respecto a su utilidad, mientras que las segundas también lo son con respecto a la modificación intencional que han sufrido para mejorar su utilidad. Por último, los artefactos serían herramientas sofisticadas, que tienen propiedades como herramienta y la capacidad de comunicar esas propiedades de ser herramientas.

Esta distinción entre herramientas y artefactos prácticamente ha desaparecido, prefiriéndose tratar solo acerca de artefactos en un sentido amplio. Risto Hilpinen considera que un objeto es un artefacto si, y solo si, tiene un autor.<sup>14</sup> Es decir, tiene que haber sido producido por alguien. Para Hilpinen los agentes no son solo los seres humanos, otros animales, como los chimpancés o los cuervos de Nueva Caledonia también crean y usan artefactos, ajustándose a las condiciones que solemos requerir para los seres humanos. Sin embargo, esta no es una opinión muy extendida, si exceptuamos a Beth Preston, que sí incluiría a otras especies entre aquellos que crean y usan artefactos.<sup>15</sup> Preston señala que las herramientas y los artefactos constituyen una de las mediaciones cognitivas más importantes que se producen entre los individuos y el mundo, puesto que gracias a la forma que damos a los

13 Randall R. Dipert, *Artifacts, Art Works, and Agency* (Philadelphia: Temple University Press, 1993). Randall R. Dipert, "Some issues in the theory of artifacts", *The Monist*, vol. 78, n° 2 (1995): 119-135.

14 Risto Hilpinen, "Authors and artifacts", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 93 (1993): 156-157

15 Beth Preston, "Cognition and tool use", *Mind and Language* 13, n° 4 (1998): 513-547.

artefectos materializamos nuestro conocimiento de las propiedades físicas del mundo.<sup>16</sup> Por otro lado, según Preston, una piedra puede considerarse una herramienta solo si es usada como una herramienta, esto es, se consideraría un martillo si la piedra se usa para abrir nueces o para clavar un clavo. De manera que sería el uso que se da a objeto lo que lo convierte en una herramienta, aunque dejaría de serlo para volver a ser un objeto natural en el instante en que deja de ser usado como tal. En caso de que se continúe usando con ese propósito, lo más seguro es que terminará siendo modificada (aunque no necesariamente de manera intencional).<sup>17</sup>

Sin embargo, la mayor parte de las definiciones propuestas para entender qué es un artefacto hacen hincapié en el aspecto intencional humano. Amie Thomasson<sup>18</sup> así lo dice expresamente: los artefactos han de ser el resultado de ciertas intenciones humanas de producir algo de una determinada clase: «the metaphysical natures of artifactual kinds are constituted by the concepts and intentions of makers, a feature that sets them crucially apart from natural kinds».<sup>19</sup> En una línea similar, Lynne R. Baker considera que lo que hace que un artefacto sea único no es que tenga una esencia funcional, sino que las funciones están determinadas por las intenciones de aquellos que los producen.<sup>20</sup> Las funciones definen y constituyen la identidad de los artefactos y los convierten en objetos reconocibles y distinguibles. Estas funciones, además, no son reducibles a las propiedades materiales del objeto. También Pieter Vermaas y Wybo Houkes tienen en cuenta la funcionalidad y la intencionalidad, integrándolas dentro de una estructura física en su propuesta conocida como la “doble naturaleza” de los artefactos tecnológicos, según la cual estos son estructuras físicas diseñadas con capacidades particulares, y además tienen capacidades funcionales asociadas con la intencionalidad humana. Las funciones servirían de puente de unión entre el componente estructural y el intencional. La función de un artefacto consistiría en «the role that artefact plays in a use plan for the artefact that is justified and communicated to prospective users. In our account, it makes no sense to

16 Preston, “Cognition and tool use”, 514

17 En Ana Cuevas-Badallo, “A Pragmatist Explanation of Technical Capabilities in Nonhuman Animals”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 13.XIII-1 (2021) realizo un análisis crítico de la propuesta de Preston, avanzando otra posibilidad interpretativa

18 Amie Thomasson, “Artifacts and human concepts”, en *Creations of the Mind: Theories of Artifacts and their Representation*, eds. Eric Margolis y Stephen Laurence (Oxford: Oxford University Press, 2007), 52-73.

19 Thomasson, “Artifacts and human concepts”, 53.

20 Lynne R. Baker, “The ontology of artifacts”, *Philosophical explorations* 7, nº 2 (2004): 102.

ascribe technical functions to an object that is no, metaphorically speaking, embedded in a use plan».<sup>21</sup>

Otro tipo de abordaje distinto con respecto a lo que es un artefacto técnico sería el que pone el énfasis en su aspecto social. Trevor Pinch y Wiebe Bijker<sup>22</sup> señalan que los artefactos solo pueden existir dentro de colectivos sociales. En su famosísimo ejemplo del desarrollo en el diseño de la bicicleta muestran cómo diferentes grupos sociales (entre los que señalan a los usuarios, los diseñadores o los productores) intervienen en la toma de decisiones durante el desarrollo de los artefactos, de manera que la caracterización lineal del desarrollo de los artefactos debería ser reemplazada por un modelo «multi-direccional» que pueda dar cuenta de las decisiones alternativas que se producen durante su desarrollo.

John Searle<sup>23</sup> también ha defendido que el estatus artefactual de una entidad física se obtiene si, y solo si, se acepta institucionalmente. Cuando un artefacto ha alcanzado exitosamente un estatus institucional se hace dependiente de las creencias mutuas de los individuos de una comunidad acerca del estatus de tal artefacto.

Más recientemente otros autores también han destacado el aspecto social de los artefactos. Este es el caso de Marcel Scheele<sup>24</sup> que propone que para entender las funciones de los artefactos es preciso incluir una referencia a las nociones sociales. De otro modo no podría distinguirse ente el uso y función propios de un artefacto, de los usos accidentales o de los objetos que no funcionan bien. Maarten Franssen<sup>25</sup> considera que la diferencia entre los artefactos (que él acota a aquellos objetos hechos por los seres humanos para llevar a cabo propósitos particulares) y los objetos naturales radica en que los artefactos son susceptibles de juicios normativos, esto es, puede decirse de ellos que son buenos, malos o que funcionan bien, correctamente o mal.

21 Pieter E. Vermaas y Wybo Houkes, “Technical functions: a drawbridge between the intentional and structural natures of technical artefacts”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 37, n° 1 (2006): 6.

22 Trevor J. Pinch y Wiebe E. Bijker, “The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other”. *Social studies of science* 14, n° 3 (1984): 399-441, 411

23 John Searle, *The construction of social reality* (New York: Simon and Schuster, 1995).

24 Marcel Scheele, “Function and use of technical artefacts: social conditions of function ascription”, *Studies In History and Philosophy of Science Part A* 37, n° 1 (2006): 23-36.

25 Maarten Franssen, “The normativity of artifacts”, *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 37, n° 1 (2006): 42-57.

La normatividad se establecerá en relación con la racionalidad práctica, y se considera como un aspecto inherente a la intencionalidad.<sup>26</sup>

La mayor parte de estas definiciones, o bien no entran a analizar los artefactos creados por otras especies, o bien implícitamente niegan que lo que estas hacen entre en tal categoría. Y el principal argumento para hacerlo es el hincapié en la noción de intencionalidad. En una discusión que ha ido desarrollándose desde ya varias décadas, con claras reminiscencias cartesianas, se ha puesto en duda que los animales (excluyendo a los seres humanos de esta categoría) tengan intencionalidad. Donald Davidson, uno de los principales defensores de la tesis de la exclusividad humana, ha defendido que solo hay mente si hay actitudes proposicionales, tales como creencias, deseos o intenciones: «what sort of empirical evidence is relevant to deciding when a creature has propositional attitudes (...) language is a necessary concomitant of any of the propositional attitudes (...) belief depends on having the concept of objective truth, and this comes only with language».<sup>27</sup> Como puede verse, esta asociación entre las actitudes proposicionales y un lenguaje como el que tienen los humanos divide claramente el mundo entre los que tienen lenguaje simbólico y los que no, porque Davidson tampoco aceptaría como evidencia de actitudes mentales los comportamientos observables de otros animales no humanos. Tan solo si son capaces de verbalizar esas actitudes entonces serán capaces de representarse mentalmente las mismas. En una aproximación más naturalizada (en el sentido amplio que se ha tratado antes), Daniel Dennett o Fred Dretske prefieren una versión gradualista de la intencionalidad. Dennett distingue entre varios órdenes de intencionalidad en su estrategia instrumentista acerca de la atribución de intencionalidad a otros agentes. Esa estrategia consistiría en «treating the object whose behavior you want to predict as a rational agent with beliefs and desires and other mental stages exhibiting what Brentano and other call intentionality».<sup>28</sup> No vamos a entrar aquí en el mayor compromiso realista que ha tomado últimamente con respecto a este asunto. Dretske, a su vez, defiende que algunos animales son agentes porque actúan y no solo se comportan (*behave*). Pone como ejemplo las acciones de ciertos pájaros que son capaces de distinguir entre ciertas mariposas con mal sabor, y que pueden llegar confundir con otras especies

26 Franssen, “The normativity of artefacts”, 53.

27 Donald Davidson, “Rational animals”, *Dialectica* 36, n° 4 (1982): 317.

28 Daniel Dennett, “True believers: The intentional strategy and why it works”, en *Scientific Explanation: Papers Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, Anthony F. Heath. (Oxford: Clarendon Press, 1981), 151.

con apariencia similar, evitando comerlas aunque su sabor no sea desagradable, lo que se debe a que la «memory about some previously experienced object is so obviously implicated in why the birds behaves the way it does (...) Unlike the thermostats or the Scarlet Gilia [a kind of plant] things that happens to the particular system relating to the success of its behavior is relevant to its future behavior».<sup>29</sup>

De manera que, basándonos únicamente en las acciones observables de los animales no humanos, y prescindiendo de hacer interpretaciones intencionales, podemos ver que son capaces de discriminar, en términos de Hans-Johan Glock, entre diferentes posibilidades de acción. Glock propone un canon para poder atribuir habilidades cognitivas a otros animales: «we only should attribute higher order capacities to an animal if that is the best explanation of its behavioral capacities. That cannon rests on a gradual classification of the mental capacities, which go from those of higher order to the lower ones».<sup>30</sup> Entre esas capacidades cognitivas, como prefiere denominar líneas más adelante, estaría la capacidad de «discriminar» entre diferentes objetos. De hecho, algo que se ha observado tanto en libertad como en el laboratorio es la capacidad de los organismos de distinguir entre colores, sabores, sonidos, formas, cantidades, tipos de criaturas, etc. habilidades que es preciso adquirir mediante aprendizaje, siendo muy escasas las capacidades que se tienen de forma innata.

En lo que sigue se va a explorar la posibilidad de adoptar una concepción naturalista en relación con los artefactos, considerando que los seres vivos (incluyendo a los seres humanos en esta categoría), transforman el ambiente en el que desarrollan sus vidas y lo hacen desde el momento en que para persistir durante el tiempo de vida, han de intercambiar energía con el medio en el que habitan, y cuando hacen esto, al mismo tiempo, lo transforman. El mundo que habitamos, desde el aire que respiramos hasta la tierra que consideramos fértil, es el resultado de la intervención previa de otros organismos (como las cianobacterias, que tuvieron un papel determinante en la oxidación del planeta cuando hace 2800 millones de años provocaron un cambio atmosférico a través de la fotosíntesis, o la acción de plantas, líquenes y pequeños animales en la meteorización biológica y la transformación de rocas en suelos como los que cubren parte de la superficie terrestre). Si asumimos esta visión naturalista, la frontera entre lo natural y lo artificial se nos muestra en todo su

29 Fred Dretske, "Machines, plants and animals: the origins of agency", *Erkenntnis* 51, n° 1 (1999): 528.

30 Hans-Johann Glock, "Can animals act for reasons?", *Inquiry* 52, n° 3 (2009): 236.

antropocentrismo. Y lo mismo cabría decir de los artefactos usados y creados por otras especies y los que usan y crean los seres humanos. Esas creaciones podrán ser caracterizadas teniendo en cuenta diversas cuestiones, como puede ser el grado de complejidad de la estructura de los artefactos creados, o la necesidad o no de pasar por largos procesos de aprendizaje para poder usarlos, diseñarlos o fabricarlos de manera apropiada para el propósito de los mismos, pero ello no significa que con base en estas diferencias podamos establecer una diferencia esencial entre lo que hacen y usan el resto de las especies y lo que hacen y usan los seres humanos.

Por supuesto, las transformaciones a las que someten los seres vivos en el medio que habitan pueden entenderse siendo de muchos tipos, desde lo que podría considerarse un mero subproducto, esto es, meras consecuencias de satisfacer las necesidades imprescindibles para la vida, o transformaciones estructuralmente más complejas, o artefactos técnicos complejos. Podemos establecer una graduación en la complejidad de estas transformaciones, aunque no es necesario dar un salto según el cual hay diferencias *esenciales* entre unos objetos y otros. En lo que sigue se explorará esta estrategia, que como se verá más adelante, encajaría con la explicación que se sugiere desde dos teorías contemporáneas: la teoría de «los organismos como ingenieros de ecosistemas» y la teoría de «construcción de nicho».

#### 4. Artefactos técnicos en sentido naturalista

A continuación, se propone una definición que permite incorporar, además de los artefactos creados y usados por los seres humanos, también esos objetos creados y usados por otras especies, así como objetos que tradicionalmente no se consideran artefactos, por ser de naturaleza biológica. La definición que se sugiere será la siguiente:

Un artefacto técnico es:

- (i) una entidad separable de quien la usa
- (ii) con unas disposiciones funcionales concretas
- (iii) con la que se establece (al menos) una relación de mediación con el medio en el que se habita

(iv) que es producida y/o usada para alcanzar (al menos) un objetivo de carácter práctico.

Nótese que todas esas condiciones están suponiendo la existencia de, al menos, un agente, el que usa o crea el artefacto, es decir, de existir una condición indispensable sería que los artefactos precisan de la existencia de agentes o, lo que es lo mismo, no hay artefacto sin agente.

(i) La primera condición, la condición más básica, que sea una entidad separable de quien lo usa, permite establecer una delimitación temporal y estructural entre los organismos y los artefactos. Por ejemplo, dejaría fuera de la categoría de artefacto a nuestras manos, a los picos de los pájaros, a las aletas de los organismos acuáticos, o a cualquier otra parte de los organismos vivos que sí cumplirían el resto de las condiciones. Dejaría en una situación límite a objetos tales como las telas de las arañas, que también cumplen el resto de las condiciones, y si bien finalmente son entidades separadas de quien la usa, durante el proceso de creación están orgánicamente unidas a quien las produce.

(ii) La segunda condición incluye la idea de disposición funcional interpretada en el sentido que, por ejemplo, hace Robert Cummins: «Something may be capable of pumping even though it does not function as a pump (ever) and even though pumping is not its function. On the other hand, if something functions as a pump in a system  $s$  or if the function of something in a system  $s$  is to pump, then it must be capable of pumping in  $s$ . Thus, function-ascribing statements imply disposition statements; *to attribute a function to something is, in part, to attribute a disposition to it*».<sup>31</sup> Aquí también vuelve a mostrarse la relevancia del agente que usa o crea el artefacto. El reconocimiento de esas disposiciones funcionales dependerá del agente y de los objetivos que este tenga. De manera que, un agente puede identificar ciertas disposiciones funcionales en una entidad mientras otro no identificarlas como tales. Por otra parte, la acción discriminatoria (en términos de Glock) del agente podrá ser más o menos acertada, es decir, la entidad con esas disposiciones funcionales podrá cumplir mejor o peor la tarea para la que ha sido escogida. Además, esta condición permite incorporar dentro de la consideración de artefacto tanto a lo que Ostwalt denominó naturfactos, como entidades estructuralmente más complejas. No sería estrictamente necesario que para que algo sea un artefacto tenga que haber sido creado con esa estructura por aquel que lo

31 Robert Cummins, "Functional explanation", *Journal of Philosophy* 72 (1975): 757-8

usa. De hecho, la mayor parte de los seres humanos nos limitamos a usar artefactos creados por otros, precisamente porque se reconocen en la entidad ciertas disposiciones funcionales.

(iii) La tercera condición señala que el artefacto permite establecer una relación de mediación entre los organismos y el entorno. En este sentido los artefactos no son meros objetos que rodean a los organismos vivos, sino que tienen que entrar en relación con ellos y, a través de las acciones que los organismos realicen con ellos, modificar de alguna manera el medio en el que habitan. Esto hace que un objeto pueda ser un artefacto en un instante para un organismo y no lo sea en otro, previo o posterior. Y lo mismo cabrá decir entre organismos, que un objeto sea un artefacto para un organismo no significa que lo sea también para otro. Por otro lado, en el caso de que el objeto haya sufrido alguna transformación derivada de esa relación de uso puede hacer que el objeto se convierta en un artefacto para otro organismo, incluso de otra especie.<sup>32</sup>

(iv) La última condición propuesta permite delimitar entre una acción con un objetivo de una meramente accidental. Nótese que no se ha empleado la noción de intención, proponiéndose en su lugar una noción con una menor evocación mentalista y más neutral. Por supuesto, la practicidad del propósito dependerá del agente que produce y/o usa el objeto.

Esta definición permite dar cuenta de un conjunto de objetos que caían fuera de los límites de las definiciones anteriores, como serían los artefactos usados y manufacturados por animales no humanos. Veamos algunos ejemplos que ilustrarán este mayor alcance:<sup>33</sup>

- Serían artefactos las esponjas que los delfines de Australia occidental seleccionan arrancándolas de su base y poniéndoselas en el hocico (*rostrum*) para inspeccionar el fondo arenoso en busca de comida sin hacerse daño en el proceso.<sup>34</sup>

32 Por ejemplo, el Reyzeuelo listado (*Regulus ignicapilla*) emplea diversos elementos para construir sus nidos, como musgo o líquenes, que une con telas de araña y seda de orugas. O las estructuras que los Pájaros de enramado (*Ptilonorhynchidae*) crean para a las hembras de su especie, que pueden incluir pequeñas piezas de plástico de distintos colores, escogidos ex profeso para armonizar y resultar más llamativas

33 En Ana Cuevas Badallo, “La cuestión de las capacidades técnicas de los animales”, *Revista de humanidades de Valparaíso* 14 (2019): 139-170, hago un repaso más exhaustivo de diversos tipos de artefactos usados y fabricados por animales no humanos.

34 Michael Krützen, Janet Mann, Michael R. Heithaus, Richard C. Connor, Lars Bejder, y William B. Sherwin, “Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins”, *Proceedings of the National Academy of Sciences* 102, n° 25 (2005): 8939-8943.

- También serían artefactos las rocas usadas por los peces *Choerodon schoenleinii*, cuando las emplean para abrir conchas de berberechos, lanzándolas con fuerza contra ellas.
- Un tercer ejemplo podrían ser los trozos de pan y otra comida humana abandonada y usada por las garzas verdes (*Butorides virescens* y *Butorides striatus*) como cebo para pescar.<sup>35</sup>

Todos ellos han discriminado, de entre diferentes posibilidades a su alcance, entidades con estructuras particulares que mostraban disposiciones funcionales para llevar a cabo un propósito práctico, estableciendo una relación de mediación con el medio en el que desarrollan sus vidas con un objetivo práctico. Los delfines no escogen, pongamos por caso, una anémona, que también tiene una estructura suave como para realizar la función de la esponja. Y no lo hacen porque las anémonas suelen ser tener células urticantes con neurotoxinas paralizantes que harían daño al delfín. Es decir, el delfín discrimina entre entidades con disposiciones funcionales y escoge aquellas que le permiten llevar a cabo bien su propósito. O los peces no lanzan las conchas de berberechos contra cualquier objeto, sino contra rocas de resistencia y tamaño adecuados. Y las garzas no arrojan al agua envoltorios de comida o piedras, sino alimentos desechados que puedan servir para atraer a peces a la superficie.

Esta idea de discriminación también permite incorporar un aspecto normativo en el uso y la creación de artefactos. Puede decirse si un agente ha escogido bien o mal entre las diferentes posibilidades a su alcance, es decir, si el reconocimiento de las disposiciones funcionales se ha hecho adecuadamente, a la luz del objetivo práctico que se quiere alcanzar con el artefacto. Esto sirve también para el caso de los artefactos que se crean, no solo para los que se usan. El acto de creación de un artefacto pasa por varios procesos, desde escoger los materiales más adecuados, a darle la forma más idónea para que permita alcanzar el objetivo que el agente tiene. En todos esos procesos habrá una evaluación, basada en la discriminación entre diferentes posibilidades de con qué construir y qué forma darle. Para continuar con los ejemplos de agentes no humanos (de los humanos seguro que se nos vendrán a la mente sin dificultad innumerables ejemplos), destacan como creadores de artefactos técnicos, de momento, cuatro especies: los chimpancés (*Pan troglodites*), los cuervos de Nueva Caledonia (*Corvus moneduloides*), los pinzones

35 Christina Pauline Riehl, "Black-crowned Night Heron fishes with bait", *Waterbirds* 24, n° 2 (2001): 285-286.

de Darwin carpintero (*Camarhynchus pallidus*) y los monos capuchinos (*Cebus capucinus*). Los cuervos de Nueva Caledonia se consideran como los animales no humanos que crean los artefactos más complejos para buscar alimento: «Not only do they shape multiple tool designs of different complexity out of raw material using distinct, design-specific manufacture techniques, they are the only species to incorporate hook technology. The three different hook tool designs that they cut out of barbed *Pandanus* spp. leaves are suggested to have evolved by a process of diversification through cumulative changes rather than independent invention».<sup>36</sup>

Otra posibilidad que nos brinda la definición propuesta es la posibilidad de incorporar dentro de la categoría de artefactos a un conjunto de fenómenos que no suelen entrar dentro de ella. Me refiero a los bioartefectos.<sup>37</sup> Los bioartefectos, que manifiestan una naturaleza híbrida, hace difícil su caracterización empleando simples analogías como las propuestas para comprender otros objetos creados por los seres humanos. De hecho, la influencia de consideraciones como la de Aristóteles, y su distinción entre lo que llega a ser por sí mismo y lo que es por otro, ha hecho que veamos a todos los organismos biológicos como pertenecientes al primer grupo. Sin embargo, si se acepta la definición que se ha propuesto, no hay razones para excluir que algunos seres vivos son empleados a modo de artefacto, llegando incluso a la modificación de los mismos o de las especies a las que pertenecen. Puede entenderse también que esta relación de convertir en artefacto a otro organismo sería un caso particular de relación simbiótica (tanto mutualista, como comensalista o parasitaria).<sup>38</sup> Los bioartefectos serían organismos biológicos con disposiciones funcionales reconocidas por otras especies que las empiezan a utilizar en su beneficio. Un ejemplo obvio serían todas las especies de organismos que los seres humanos han domesticado (tanto animales como vegetales), o aquellos organismos de los que se utilizan ciertas disposiciones funcionales para producir otros objetos (las levaduras o los hongos para producir alimentos como el queso, la cerveza o el vino, pero también productos farmacéuticos, incluyendo la farmacopea tradicional). Pero, nuevamente, no son los seres humanos los únicos en adoptar estas prácticas.

36 Gavin R. Hunt, "New Caledonian Crows' (*Corvus moneduloides*) *Pandanus* Tool Designs: Diversification or Independent Invention?", *The Wilson Journal of Ornithology* 126, n° 1 (2014): 133.

37 Ana Cuevas Badallo, "Los bioartefectos: viejas realidades que plantean nuevos problemas en la adscripción funcional", *Argumentos de Razón Técnica*, vol. 11 (2008): 71-96.

38 Ana Cuevas-Badallo y Peter E. Vermaas, "A functional abc for biotechnology and the dissemination of its progeny", *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 42, n° 2 (2011): 261-269.

Se sabe que hay tres ordenes de insectos que han desarrollado la agricultura: un tipo de hormigas, un tipo de termitas y siete tipos de escarabajos de Ambrosía.<sup>39</sup> En este tipo de relaciones con otros organismos pueden llegar a producir situaciones de coevolución, como la que se da entre los seres humanos y las vacas.<sup>40</sup>

## 5. Construcción de nicho y los organismos como ingenieros de ecosistemas

Esta consideración acerca de los artefactos en sentido naturalista podría encajar con la teoría de «construcción de nicho», según la cual para comprender mejor el proceso de adaptación de los organismos es preciso analizar las relaciones bidireccionales que se establecen entre estos y el medio que habitan. Según esta teoría, propuesta en la década de 1980 por Richard Lewontin,<sup>41</sup> los organismos y sus nichos ecológicos se co-construyen y se co-definen. Es decir, no solo se produce una presión selectiva desde el medio al organismo, sino que los organismos también contribuyen con sus acciones a dar forma al medio, determinando qué factores del medio externo son relevantes para su evolución e incorporando esos factores en lo que puede denominarse su “nicho”. Así, los organismos y su entorno están hechos los unos para los otros. El ejemplo que mejor ilustra esta concepción es el caso de los castores,

39 Agriculture has evolved independently in three insect orders: once in ants, once in termites, and seven times in ambrosia beetles. Although these insect farmers are in some ways quite different from each other, in many more ways they are remarkably similar, suggesting convergent evolution. All propagate their cultivars as clonal monocultures within their nests and, in most cases, clonally across many farmer generations as well. Long-term clonal monoculture presents special problems for disease control, but insect farmers have evolved a combination of strategies to manage crop diseases: They (a) sequester their gardens from the environment; (b) monitor gardens intensively, controlling pathogens early in disease outbreaks; (c) occasionally access population-level reservoirs of genetically variable cultivars, even while propagating clonal monocultures across many farmer generations; and (d) manage, in addition to the primary cultivars, an array of “auxiliary” microbes providing disease suppression and other services. Rather than growing a single cultivar solely for nutrition, insect farmers appear to cultivate, and possibly “artificially select” for, integrated crop-microbe consortia. Indeed, crop domestication in the context of coevolving and codomesticated microbial consortia may explain the 50-million-year-old agricultural success of insect farmers» Ulrich G. Mueller et al. “The Evolution of Agriculture in Insects”, *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 36, n° 1 (2005): 563.

40 Albano Beja-Pereira, “Gene-culture coevolution between cattle milk protein genes and human lactase genes”, *Nature genetics* 35, n° 4 (2003): 311-313.

41 Richard C. Lewontin y Richard Levins, “Organism and environment”, *Capitalism Nature Socialism* 8, n° 2 (1997): 95-98.

Richard C. Lewontin, “Gene, organism and environment”, en *Evolution from molecules to men*, Derek S. Bendall (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 273–285.

que están bien adaptados a vivir en estanques que ellos mismos han creado. Pero, además, los castores modifican el entorno hasta el punto de afectar también a otros organismos que se pueden beneficiar o verse perjudicados por los cambios que los castores han producido en el medio que habitaban. O yendo todavía más allá, y recuperando a las cianobacterias, que gracias a la fotosíntesis provocaron un cambio radical en la composición de la atmósfera, hasta el punto de determinar la evolución de la vida sobre el planeta.

El principio básico de esta teoría es que los organismos juegan dos papeles en la evolución:

The first consist of carrying genes; organisms survive and reproduce according to chance and natural selection pressures in their environments. This role is the basis for most evolutionary theory, it has been subject to intense qualitative and quantitative investigation, and it is reasonably well understood. However, organisms also interact with environments, take energy and resources from environment, make micro and macrohabitat choices with respect to environment, construct artifacts, emit detritus and die in environments, and by doing all these things, modify at least some of the natural selection pressures present in their own, and in each other's local environments. This second role for phenotypes in evolution is not well described or well understood by evolutionary biologist and has not been subject to a great deal of investigation. We call it «niche construction».<sup>42</sup>

Los seres vivos mediante la construcción de nicho: (i) controlan el flujo de energía y materia en los ecosistemas (*ecosystem engineering*); (ii) transforman el medio ambiente en donde se produce la selección generando una forma de retroalimentación que puede tener consecuencias evolutivas importantes; (iii) crean una herencia ecológica con presiones selectivas modificadas para las poblaciones descendientes; (iv) generan un segundo proceso capaz de contribuir al encaje dinámico adaptativo entre los organismos y el entorno.<sup>43</sup>

Un ejemplo bien estudiado desde esta perspectiva de los humanos como creadores de nicho que afectan a otras especies, así como a la propia es el caso del desarrollo a la tolerancia a la lactosa en los humanos adultos. Con la introducción de las estrategias de domesticación, la adopción de una cultura de pastoreo, y el desarrollo de las técnicas de producción de leche, se creó un

42 John Odling-Smee, Kevin Laland, y Marcus Feldman, *Niche construction. The neglected process in evolution* (Princeton, Princeton University Press, 2003), 1.

43 Odling-Smee, Laland, y Feldman, *Niche construction. The neglected process in evolution*, 3.

nuevo nicho evolutivo. Dado que la leche es una fuente rica de proteínas y grasas, pudo ser una alternativa de aporte de alimento y energía en períodos entre cosechas, o en períodos de escasez de alimento. Los individuos adultos que eran capaces de digerir la lactosa tuvieron una ventaja en cuanto a las calorías que podían consumir, y el rasgo de la tolerancia a la lactosa se fijó en esas poblaciones.<sup>44</sup>

La noción de construcción de nicho aporta un punto de vista acerca de la interacción entre los organismos y los medios diferente del que se sostiene desde la concepción tradicional de la selección natural. Desde esta se entiende que el ambiente ejerce una presión selectiva sobre los organismos: algunos poseen características que les permiten «encajar» mejor en ese medio, teniendo por ello un mayor éxito reproductivo, lo que a su vez daría lugar a la supervivencia de ciertos rasgos y la extinción de otros. Pero se ha pasado por alto que los seres vivos también son agentes que transforman el ambiente. La aportación de la teoría de construcción de nicho es mostrar la importancia de las transformaciones provocadas por los organismos en el proceso evolutivo, al ejercer una presión selectiva sobre la propia especie y el resto de las especies con las que se cohabita. Además de la herencia genética, habría que añadir una herencia ambiental o ecológica: los ambientes en los que nacen los organismos son heredados de sus predecesores (genéticos y no genéticos). Esta teoría no pretende en ningún caso contradecir a la teoría sintética de la evolución, sino completarla precisamente con esta noción de herencia ambiental.<sup>45</sup>

La otra aportación hecha desde la biología evolutiva que también nos permite una comprensión naturalista de los artefactos es la que considera a los «organismos como ingenieros de ecosistemas». Esta teoría, propuesta por Clive G. Jones, John H. Lawton y Moshe Shachak analiza las diferencias que existen entre las distintas intervenciones que los organismos tienen en la creación y mantenimiento de los hábitats. «Ecosystem engineers are organism that directly or indirectly modulate the availability of resources (other than themselves) to other species, by causing physical state changes in biotic or abiotic materials. In so doing they modify, maintain and/or create habitats».<sup>46</sup>

44 Clare Holde y Ruth Mace, “Phylogenetic analysis of the evolution of lactose digestion in adult”, *Human biology* (1997): 605-628.

45 Kevin Laland, John Odling-Smee, y John Endler, “Niche construction, sources of selection and trait coevolution”, *Interface Focus* 7, n° 5 (2017): 20160147.

46 Jones Clive G, John H. Lawton y Moshe Shachak, “Organisms as ecosystem engineers”, *Ecosystem management* (New York: Springer, 1994), 130-147.

A su vez, distinguen entre dos tipos de ingenieros: (i) los autogénicos, que cambiarían el ambiente a través de sus propias estructuras físicas, es decir, a través de sus tejidos (tanto cuando están vivos como cuando mueren); (ii) los alogénicos, que cambian el ambiente transformando otros materiales, tanto vivos como no vivos de un estado físico en otro, a través de medios mecánicos y de otro tipo. Emplean también el ejemplo de los castores, considerándolos ingenieros alogénicos, al tomar materiales del medio en el que habitan, tales como árboles, ramas, hojas, piedras, tierra, y transformándolos desde un estado 1 (en el caso de los árboles, talándolos con sus dientes, y el resto de los materiales transportándoles y cambiándolos de lugar), a un estado 2, la presa construida. Esta transformación, de un arroyo en un pequeño estanque, tiene efectos en un conjunto de recursos usados por otros organismos. Otro ejemplo que también puede ser ilustrativo de organismos ingenieros serían las lombrices de tierra (*Lumbricidae Megascolecidae*) que, a través de su acción de escarbar, mezclar y expulsar, cambiar la composición mineral y orgánica de los suelos, afectando al ciclo de los nutrientes, alterando la hidrología y el drenaje, y afectando a las dinámicas de poblaciones de plantas y a la composición de la comunidad de las mismas. Esta sería una de las características principales de los organismos ingenieros, que cambian el suministro de los recursos que podrían emplear también otras especies. Los impactos que este tipo de “organismos ingenieros” tienen para otras especies pueden ser desde triviales a muy significativos, tanto positivos como negativos.<sup>47</sup> De manera que los organismos que transforman el medio en el que habitan son muchos y diversos, y si queremos establecer diferencias entre lo que estos hacen y lo que hacen los humanos las haremos depender de un límite que podría considerarse, cuanto menos, difuso o movable. Por ejemplo, podría defenderse que las sociedades prehistóricas humanas transformaron los ecosistemas en los que vivían a través del proceso de domesticación, pero de igual manera que han podido hacerlo las lombrices, las hormigas o las termitas, ya que cuando lo hicieron no eran conscientes de la repercusión que esto traería sobre sus vidas y la de los organismos con los que cohabitarían a partir de ese momento.

47 Clive G. Jones, John H. Lawton, y Moshe Shachak, “Positive and negative effects of organisms as physical ecosystem engineers”, *Ecology* 78, nº 7 (1997): 1946-1957.

## 6. Discusión y conclusiones

Este replanteamiento acerca de los artefactos técnicos nos permite, en primer lugar, considerar si existen características esenciales que permitan distinguir entre «lo artificial», entendido como aquello creado por los seres humanos, aparte de «lo natural», o si más bien se podría entender como un subconjunto del total de elementos del mundo que resultan de la intervención de los organismos (entendidos como ingenieros de ecosistemas). Por otro lado, si abrimos esta posibilidad de que los organismos pueden manipular y modificar su entorno, entonces podría entenderse que los artefactos técnicos son el conjunto de objetos, usados y/o manufacturados con un propósito práctico por ciertos organismos (los constructores de nicho y los constructores de herramientas).

En contra de esta propuesta se podrá argumentar que existen diferencias notables entre lo que hacen otras especies y lo que hacen los seres humanos: los artefactos técnicos hechos por los humanos son más complejos estructuralmente, requieren por lo general de procesos también complejos para crearse, y largos periodos de aprendizaje para fabricarlos, pero también para usarlos. Se puede señalar que la complejidad, el alcance o la intencionalidad del diseño de las creaciones humanas no es fácilmente parangonare con lo que hacen el resto de los organismos. Sin embargo, también cabe argumentar que esas diferencias son de grado y no absolutas y que otros organismos también tienen esas capacidades, aunque menos sofisticadas en comparación con las de los seres humanos.

El naturalismo en sentido amplio nos ofrece la oportunidad de entender a los artefactos y a nosotros mismos dentro de la naturaleza, como resultado del proceso evolutivo y en continuidad con el resto de los organismos, con los que existen diferencias de grado y no absolutas. Colocarnos fuera del esquema evolutivo y no reconocer que nuestras capacidades técnicas se pueden comprender dentro de un esquema gradual que incluya lo que también hacen otras especies podría basarse en un sesgo antropocéntrico, que nos aleja de lo natural, para situarnos en un plano que requiere de explicaciones trascendentes.<sup>48</sup>

Por supuesto, cabe también hacer otras objeciones a esta interpretación naturalista de las capacidades técnicas humanas. Por un lado, podría

48 En un sentido similar a lo que Frans de Waal señala para la moralidad con su conocida «teoría de la capa».

considerarse que, al diluir los límites, cualquier cosa termine siendo un artefacto técnico. Sin embargo, con la definición propuesta se espera que se pueda distinguir entre los propósitos para los que se elige o modifica un objeto, de manera que habrá propósitos claramente técnicos y otros que no lo serán. Aquí cabría decir que esa diferencia entre tipos de propósitos puede obedecer también a criterios que los seres humanos imponen al ver el mundo, es decir, que volvemos a una perspectiva antropocéntrica. Pero es imposible escapar de esta situación, porque las ciencias desde las que analizamos la realidad son construcciones humanas, es decir, siempre conocemos desde nuestra perspectiva. Sin embargo, eso no equivale a decir que por ello construimos la realidad que analizamos con nuestras teorías. Puede defenderse que los seres vivos tienen diferentes tipos de propósitos cuando desarrollan diversos comportamientos a lo largo de su vida, sin que por ello tengamos que establecer hiatos insalvables entre los propósitos del resto de las especies y los de los seres humanos. Es decir, otras especies también requieren de objetos como intermediarios en su relación con el mundo, y colocar a esos objetos en una categoría aparte de los objetos técnicos usados y creados por los seres humanos da lugar a una visión que podríamos argumentar sesgada.

Otra objeción que también puede hacerse es que la consideración de lo que es y lo que no es un artefacto puede basarse en una evaluación normativa, lo que caería fuera de lo que tradicionalmente se ha entendido como hecho natural. Ahora bien, esto dependerá de qué tipo de perspectiva naturalista se esté teniendo en cuenta. Si se adopta una perspectiva naturalista en sentido amplio, como hace Macarthur, entonces sí podríamos emplear, por ejemplo, los recursos que se nos ofrecen desde la etología, la teoría de construcción de nicho o la noción de los organismos como ingenieros de ecosistemas para tratar de explicar aquellas creaciones de los seres humanos, en continuidad gradual y evolutiva con el resto de las creaciones de otras especies. Esto requiere de una disolución de los límites entre lo natural y lo artificial y, lo mismo cabe decir de lo artefactual y las creaciones de otras especies.

## Bibliografía

- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2014.
- Baker, Lynne R. “Naturalism and the Idea of Nature”. *Philosophy* 92, n° 3 (2017): 333-349.
- Baker, Lynne R. “On the twofold nature of artifacts”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 37, n° 1 (2006): 132-136.
- Beja-Pereira, Albano, Gordon Luikart, Phillip R England, Daniel G Bradley, Oliver C. Jann, Giorgio Bertorelle, Andrew T. Chamberlain, Telmo P. Nunes, Stoitcho Metodiev, Nuno Ferrand, y Georg Erhardt. “Gene-culture coevolution between cattle milk protein genes and human lactase genes”. *Nature genetics*, 35, n° 4 (2003): 311-313.
- Bryant, Amanda. “Naturalisms”. *Think*, 1, n° 9 (56) (2020): 35-50.
- Cuevas Badallo, Ana y Peter E. Vermaas. “A functional abc for biotechnology and the dissemination of its progeny”. *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 42, n° 2 (2011): 261-269.
- Cuevas Badallo, Ana. “A Pragmatist Explanation of Technical Capabilities in Nonhuman Animals”. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 13, XIII-1 (2021): 1-21.
- Cuevas Badallo, Ana. “La cuestión de las capacidades técnicas de los animales”. *Revista de humanidades de Valparaíso*, 14 (2019): 139-170.
- Cuevas Badallo, Ana. “Los bioartefectos: viejas realidades que plantean nuevos problemas en la adscripción funcional”. *Argumentos de Razón Técnica*, 11 (2008): 71-96.
- Cummins Robert. “Functional explanation”. *Journal of Philosophy*, 72 (1975): 741-64.
- Davidson, Donald. “Rational animals”. *Dialectica*, 36, n° (4) (1982): 317-327.

- De Caro, Mario, y Alberto Voltolini. "Is liberal naturalism possible?". En *Naturalism and normativity*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 69-86. New York: Columbia University Press, 2010.
- Dennett, Daniel. "True believers: The intentional strategy and why it works". En *Scientific Explanation: Papers. Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, editado por Anthony F. Heath, 150-167. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Dipert, Randall R. "Some issues in the theory of artifacts". *The Monist*, 78, n° 2 (1995): 119-135.
- Dipert, Randall R. *Artifacts, Art Works, and Agency*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- Dretske, Fred I. "Machines, plants and animals: the origins of agency". *Erkenntnis*, 51, n° 1 (1999): 523-535.
- Franssen, Maarten. "The normativity of artifacts". *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 37 n° (1) (2006): 42-57.
- Glock, Hans-Johann. "Can animals act for reasons?". *Inquiry*, 52, n° 3 (2009): 232-254.
- Hilpinen, Risto. "Authors and artifacts". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 93 (1993): 155—178.
- Holden, Clare y Ruth Mace. "Phylogenetic analysis of the evolution of lactose digestion in adults". *Human biology* (1997): 605-628.
- Hubt, Gavin R. Hunt. "'New Caledonian Crows (Corvus moneduloides) Pandanus Tool Designs: Diversification or Independent Invention?'. *The Wilson Journal of Ornithology* 126, n° 1 (2014): 133-139.
- Jones Clive G., John H. Lawton, y Moshe Shachak. "Organisms as Ecosystem Engineers". En *Ecosystem Management*, editado por Fred Samson y Fritz Knopf, 1-14. New York: Springer, 1994.
- Jones, Clive G., John H. Lawton, y Moshe Shachak. "Positive and negative effects of organisms as physical ecosystem engineers". *Ecology* 78, n° 7 (1997): 1946-1957.
- Krützen, Michael, Janet Mann, Michael R. Heithaus, Richard C. Connor, Lars Bejder y William B. Sherwin. "Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102, n° 25 (2005): 8939-8943.

- Laland, Kevin, John Odling-Smee y John Endler. ““Niche construction, sources of selection and trait coevolution”. *Interface Focus* 7, n° 5 (2017): 20160147.
- Lewontin, Richard. C. “Gene, organism & environment”. En *Evolution: From Molecules to Man*, editado por. Derek S. Bendall D., 273-285. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lewontin, Richard. C. “Organism & environment”. En *Learning, Development, Culture*, editado por Henry Plotkin, 151-170. New York: John Wiley, 1982.
- Macarthur, David. “Taking the human sciences seriously”. En *Naturalism and normativity*, editado por Mario De Caro y David Macarthur, 123-141. New York: Columbia University Press, 2010.
- Mueller, Ulrich G., Nicole M. Gerardo, Duur K. Aanen, Diana L. Six, Ted R. Schultz. “The Evolution of Agriculture in Insects”. *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 36 (2005): 563-595.
- Odling-Smee, John, Kevin Laland, y Marcus Feldman. *Niche construction. The neglected process in evolution*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Ortega y Gasset, José. *Meditaciones de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza, 2000.
- Oswalt, Wendell H. *Habitat and technology: the evolution of hunting*. Holt: Rinehart and Winston, 1972.
- Pinch, Trevor J., y Wiebe E. Bijker. “The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other”. *Social studies of science* 14, n° 3 (1984): 399-441.
- Preston, Beth. “Cognition and tool use”. *Mind and Language*, 13, n° 4 (1998): 513-547.
- Riehl, Christina Pauline. “Black-crowned Night Heron fishes with bait”. *Waterbirds*, 24, n° 2 (2001): 285-286.
- Scheele, Marcel. “Function and use of technical artifacts: social conditions of function ascription”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 37, n° 1 (2006): 23-36.
- Searle, John R. *The construction of social reality*. New York: The Free Press, Simon and Schuster, 1995.

- Sellars, Wilfrid. "Empiricism and the Philosophy of Mind". *Minnesota studies in the philosophy of science*, 1, n° 19 (1956): 253-329.
- Thomasson, Amie. "Artifacts and human concepts". En *Creations of the mind: Theories of artifacts and their representation*, editado por Eric Margolis y Stephen E. Laurence, 52-73. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ulrich G. Mueller, Nicole M. Gerardo, Dur K. Aanen, Diana L. Six, y Ted R. Schultz. "The Evolution of Agriculture in Insects". *Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics* 36, n° 1 (2005): 563-595.
- Vermaas, Pieter E., y Wybo Houkes. "Technical functions: a drawbridge between the Intentional and structural natures of technical artefacts". *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 37, n° 1 (2006): 5-18.

## Adrián Pradier

Universidad de Valladolid, España.

[adrian.pradier@uva.es](mailto:adrian.pradier@uva.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5546-4238>

Recibido: 01/05/2021 - Aceptado: 29/06/2021

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Pradier, Adrián. "Arte, estética y robots: para una filosofía de la interacción". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 10, (2021): 173-200. <https://doi.org/10.25185/10.7>

# Arte, estética y robots: para una filosofía de la interacción<sup>1</sup>

**Resumen:** El concepto de interacción es clave para el desarrollo contemporáneo de la robótica social. Se discute, sin embargo, la conveniencia de una definición que atienda los éxitos de programación del robot y amenace con menoscabar su integración como dimensión elemental de la naturaleza humana. Conforme a una definición proveniente de la filosofía analítica, en la que no se devalúa el horizonte definitivamente humano del concepto de interacción, se realiza un rastreo del arte robótico como territorio de experimentación inocuo en el que se aplica la normativa estética, con independencia, por lo tanto, de otros intereses relacionados con la utilidad o la aplicación industrial. Se presta atención particular sobre aquellos casos orientados a la interacción máquina/humano, y se aplica, finalmente, una jerarquía de niveles de interacción a la que sigue una serie de conclusiones provisionales.

**Palabras clave:** interacción, arte interactivo, arte robótico, estética, función.

1 Esta publicación se vincula al Proyecto de Investigación «Arte y Transformación Social (A&TS)» (PIUNA-2020) financiado por la Universidad de Navarra y desarrollado en el GIR «Estética y Arte Contemporáneo», coordinado por el Dr. Ricardo I. Piñero Moral, Catedrático de Estética y Teoría de las Artes.

## Art, aesthetics and robots: a philosophy of interaction

**Abstract:** The concept of interaction is key in the contemporary development of social robotics. We do discuss, however, the convenience of a definition that prioritizes the robot's programming successes and threatens to undermine its integration as an elemental dimension of human nature. Based on a definition from analytical philosophy, in which the definitely human horizon of the concept of interaction is not devalued, we carry out a «search in the field of robotic art» as a harmless territory for experimentation in which aesthetic regulations are applied. Independently, therefore, of other interests related to utility or industrial application. Special attention is paid to those cases oriented to machine / human interaction, and we finally apply a hierarchy of levels of interaction, which is followed by a series of provisional conclusions.

**Keywords:** interaction, interactive art, robotic art, aesthetics, function.

## Arte, estética e robôs: uma filosofia da interação

**Resumo:** O conceito de interação é uma das chaves para o desenvolvimento contemporâneo da robótica social. No entanto, a conveniência de uma definição que aborda os sucessos de programação do robô e ameaça minar sua integração como uma dimensão elemental da natureza humana é discutida. A partir de uma definição da filosofia analítica, em que o horizonte definitivamente humano do conceito de interação não é desvalorizado, examinamos o campo da arte robótica como um território de experimentação inócua em que regulações estéticas são aplicadas, independentemente, para portanto, de outras. Interesses relacionados com a utilidade ou a aplicação industrial. É dada especial atenção aos casos orientados para a interação máquina / humano e, por fim, é aplicada uma hierarquia de níveis de interação, seguida de uma série de conclusões provisórias.

**Palavras-chave:** interação, arte interativa, arte robótica, estética, função.

# 1. Introducción

El horizonte de la interacción fluida es uno de los retos más importantes de la ciencia robótica contemporánea y, en particular, de la robótica autónoma social. El objetivo de los diseñadores de robots pasa por favorecer la inmersión de sus dispositivos en la vida cotidiana. Ésta es, de hecho, una de las principales diferencias entre los ejemplares autónomos y los sociales: mientras que aquellos no tienen por qué interactuar con agentes humanos –al menos, no necesariamente y no en todas las tareas–, en los segundos sucede que o bien la interacción es condición de posibilidad de la tarea, o bien es la propia tarea.

La creación de este tipo de robots precisa, según los ingenieros Takayuki Kand y Hiroshi Ishiguro, la superación de tres obstáculos: (1) el problema del procesamiento del entorno y la toma de decisiones en el mismo; (2) el desarrollo de humanoides que puedan trabajar en entornos cotidianos sin generar rechazo o incomodidad; y (3) el desarrollo de funciones para interactuar con las personas,<sup>2</sup> que es, de hecho, «el tema más importante para la interacción humano-robot».<sup>3</sup> A este tercer punto se dedica este estudio.

El interés filosófico de la interacción con robots reside en la necesidad de una definición que no sólo satisfaga las condiciones necesarias para un trato eficiente con las máquinas, sino que sobre todo no genere al mismo tiempo una devaluación del propio concepto en el ámbito de la naturaleza humana, a imitación de lo que ha sucedido con el concepto de «inteligencia» en su aplicación artificial. Alfredo Marcos, quien últimamente ha propuesto la denominación de *sistemas de control delegado* (CoDe) en lugar de la muy controvertida *inteligencia artificial* (IA), piensa, a este respecto, que la tarea filosófica no versa sobre «deformar al [ser humano] para que encaje en un mundo presuntamente dominado por inteligencias mecánicas, sino de poner las segundas en el marco de la vida humana, fuera del cual dejan de funcionar, dejan incluso de ser».<sup>4</sup> En esta misma línea no debería partirse de un concepto deflacionado de interacción: se trata, primero, de comprender el fenómeno en su versión más excelente y reconocible para el hombre.

2 Takayuki Kand, y Hiroshi Ishiguro, *Human-Robot Interaction in Social Robotics* (Boca Raton: CRC Press, 2013), 5.

3 Kand y Ishiguro, *Human-Robot Interaction in Social Robotics*, 7.

4 Alfredo Marcos, «La inteligencia artificial y el efecto Toy Story», *Proyecto SCIO Red de investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues*, acceso el 20 de abril de 2021, <https://proyectoscio.ucv.es/actualidad/la-inteligencia-artificial-el-efecto-toy-story-por-a-marcos/>.

El reto, por lo tanto, es doble: es, de un lado, ingenieril, consistente en la implementación en los robots aspectos definitorios de los seres humanos para mejorar sus tareas sociales; de otro lado es filosófico, en la medida en que se el objetivo consiste en custodiar críticamente la integridad de la naturaleza humana, en sus complejidades y entresijos más profundos, también el relativo a la interacción.

El territorio de investigación elegido es el artístico, en concreto, el arte robótico interactivo. La razón estriba en que la praxis artística promueve, por su propia naturaleza, la adopción de una actitud distintiva del resto de actitudes que favorece, entre otras cosas, el abordaje de los artefactos de una forma especial, en una clave desinteresada en la que, por lo que afecta al arte robótico, el estatuto de usuario cambia por la condición de espectador o participante: del uso pasamos al juego. Esto abre la posibilidad de una consideración estética de los robots, tanto desde la perspectiva de su producción, como desde el horizonte de su recepción: el arte robótico habilita de este modo un camino relativamente inocuo en la exploración de la interactividad entre humanos y robots,<sup>5</sup> alternativo a las agendas institucionales de investigación y en el que los agentes creativos pueden trabajar con independencia de criterios utilitarios. En otras palabras, las obras que estudiemos pueden ser evaluadas exclusivamente no en virtud de sus fines interactivos, sino de su función interactiva.<sup>6</sup> Estas condiciones de partida pueden poner de manifiesto aspectos interesantes para la ingeniería robótica, abrir territorios no explorados para los diseñadores o plantear, en suma, cuestiones centrales para la filosofía.

El trabajo se divide en dos partes. Se analizan en primer lugar algunos trabajos pioneros del arte robótico, atendiendo al cumplimiento de dos criterios técnicos indispensables: la autonomía comportamental del artefacto y la búsqueda artística de la interacción humano/máquina. En este sentido, y aun cuando hagamos mención de otras propuestas basadas en mecanismos reactivos no comportamentales —arte cinético— o en dispositivos robóticos de radiocontrol, el objetivo consiste en analizar aquellos casos en los que es posible aislar el fenómeno de la interacción como principal propósito artístico.

5 Relacionado con este tema guarda el terreno del «valle de lo siniestro», una hipótesis de trabajo indicada por primera vez en 1970 por Masahiro Mori, que no trabajaremos en este artículo, al tratarse de una reacción *concreta* en situaciones muy específicas de interacción. Por si fuera de interés, he trabajado este asunto en otro lugar, véase Adrián Pradier, “Robótica, estética y antropología: problematizando el diseño antropomórfico”, en *Hombre y lógos. Antropología y comunicación*, coords. José Manuel Chillón, Ángel Martínez, y Pablo Frontel (Valladolid: Fragua, 2019), 305-319.

6 Sobre la distinción estética que adopto entre *utilidad* y *funcionalidad*, Glenn Parsons y Allen Carlson, *Functional Beauty* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Seguidamente, se discute brevemente el concepto en clave analítica, se adopta una versión fuerte del mismo que observe las dos cautelas anteriormente expuestas y se aplica una jerarquía de niveles, que servirá para calificar las distintas propuestas estudiadas, amén de otras futuras. Por último, se ofrece una serie de conclusiones provisionales, en la esperanza de que animen otros trabajos y líneas de investigación.

## 2. Los inicios de la escultura robótica interactiva y la búsqueda artística de la autonomía

El año 1978, la crítica y experta en arte contemporáneo Jasia Reichardt publicó un célebre libro titulado *Robots: Fact, Fiction, and Prediction*, en el que tomaba como objeto de estudio los robots como nuevos objetos de arte. El interés había nacido diez años antes durante su labor como comisaria de la importante exposición *Cybernetic Serendipity* (Londres, Institute of Contemporary Arts). El evento –que no fue el único de sus características, pero sí el que recibió más apoyos, participantes y atención mediática–, logró reunir en un mismo espacio a un variopinto e influyente grupo de expositores: una parte de los creadores digitales más importantes del momento y, en buena medida, exploradores de nuevos territorios artísticos –arte digital, arte informático y arte robótico–; obras ya expuestas de artistas consagrados como Nam June Paik, Nicholas Schöffer o James Seawright; músicos de vanguardia; ingenieros de distintas disciplinas; matemáticos y programadores; grandes corporaciones empresariales y prestigiosos institutos de investigación.<sup>7</sup>

*Cybernetic Serendipity* no fue del agrado de todos. Entre sus debilidades se ha señalado la falta de fondos estables de la exposición; la poca o nula inversión en la informatización del evento;<sup>8</sup> o la entusiasta aceptación del uso artístico de los ordenadores y la nula presencia de una reflexión sobre sus aplicaciones. Sobre este particular, Rainer Usselman ha indicado que

7 Jasia Reichardt, ed., *Cybernetic Serendipity: the computer and the arts. A Studio International special issue* (London: Studio International, 1968), 6-7; Brent MacGregor, “Cybernetic Serendipity Revisited”, en *C&C '02: Proceedings of the 4<sup>th</sup> Conference on Creativity & Cognition, Loughborough, United Kingdom, October 13-16* (New York: Association for Computing Machinery, 2002), 13.

8 Jack Burnham, “Art and Technology: The Panacea that Failed”, en *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, ed. Kathleen Woodward (Madison: Coda Press, 1980), 205.

el frenesí de los años sesenta por los avances tecnológicos, así como el propio ambiente sociopolítico que se respiraba en Inglaterra, eran factores relevantes que favorecían un ensalzamiento acrítico de la tecnología, al tiempo que desanimaban una reflexión que permitiera «revelar su agenda oculta o, por supuesto, su verdadero potencial».<sup>9</sup> Así, mientras que de un lado se defendía la autonomía de la creatividad artística e ingenieril, con arreglo a una legalidad específica y, por tanto, con independencia de intereses relativos a su aplicación en otros campos, también existía una corriente crítica, muy escorada ideológicamente, que echaba en falta un trabajo de mayor hondura reflexiva sobre las implicaciones presentes y futuras de la tecnología digital, conforme a los parámetros de su propia historia.

Sin escamotear el valor explicativo de tales condicionantes, conviene objetar que el propósito de Reichardt no era mostrar una historia reciente de la tecnología digital, como tampoco una historia crítica de la tecnología, sino propiciar un encuentro de naturaleza expositiva, con aires de taller e intercambio, en el que pudieran explorarse, de forma desinteresada, «las conexiones entre la creatividad y la tecnología —y la cibernética en particular—, los vínculos entre los enfoques científicos o matemáticos, las intuiciones y los impulsos más irracionales y oblicuos asociados con la creación de música, arte y poesía».<sup>10</sup> De ahí que en la reflexión trazada en *Robots: Fact, Fiction and Prediction*, Reichardt se limitara, también, al abordaje del objeto, sentido y alcance de aquellas prácticas artísticas que, ya en *Cybernetic Serendipity*, integraban procesos de automatización o se concebían directamente como dispositivos artísticos interactivos, basados en la incipiente tecnología de la robótica autónoma.<sup>11</sup> En particular, y por su influencia posterior y repercusión

9 Rainer Usselman, “The dilemma of Media Art: *Cybernetic Serendipity* at the ICA London”, *Leonardo* 36, n° 5 (2003): 394-395. La propia Jasia Reichardt tuvo que hacer frente a numerosas críticas personales, entre ellas la del artista alemán afincado en Londres, Gustav Metzger, quien había criticado la exposición muy duramente en los siguientes términos: «Un sinfin de información sobre los ordenadores que componen *baizkus*, ni una pista de que los ordenadores dominan la guerra moderna; [...]». Nos enfrentamos a esta perspectiva: mientras que cada vez más y más científicos están investigando las amenazas de la ciencia, los artistas están siendo conducidos al interior de un parque infantil tecnológico; [...].», en Gustav Metzger, “Automata in History”, *Studio International* 177, n° 907 (1969): 108. Para un balance de las principales críticas vertidas entre 1968 y 1971 contra la exposición *Cybernetic Serendipity* y su comisaria, Jasia Reichardt, véase Christoph Klütsch, “The summer 1968 in London and Zagreb: starting or end point for computer art?”, en *C&C '05: Proceedings of the 5th conference on Creativity & Cognition* (New York: Association for Computing Machinery, 2005): 109-110.

10 Jasia Reichardt, “Cybernetics, art and ideas”, en *Cybernetics, Art and Ideas*, ed. J. Reichardt (London: Studio Vista, 1971), 11.

11 Los primeros robots móviles autónomos datan de 1948, de la mano del neurofísico británico William Grey Walter, quien diseñó los dispositivos ELMER —«Electro MEchanical Robot»— y ELSIE —«ELectro Light-Sensitive with Internal and External stability»—; posteriormente, la primera empresa de robótica autónoma y reprogramable, *Unimation*, fue fundada por George Devol y financiada por Joseph Engelberger en 1964.

en la memoria colectiva, destacaban dos obras: *S.A.M.* (1968) y *The Senster* (1970-1974),<sup>12</sup> ambas del escultor cibernético Edward Ihnatowicz (1926-1988).

*S.A.M.*, acrónimo de «sound-activated mobile», fue el primer trabajo relevante de Ihnatowicz, expuesto en *Cybernetic Serendipity* a propuesta de la misma Reichardt. Se trataba de una enorme flor plateada de cuatro pétalos ovoides, sostenida sobre una estructura vertical y articulada de piezas de aluminio, que evocan una especie de columna vertebral. A su vez, cada una de estas vértebras se activaba mediante un sistema de pistones hidráulicos que permitían al dispositivo girar de un lado a otro o inclinarse hacia adelante y hacia atrás. Dos servoválvulas electrohidráulicas movían la columna en dirección a los sonidos recogidos por unos micrófonos en el centro de la flor y conectados a un circuito integrado de reconocimiento sonoro. A simple vista parecía una escultura de arte cinético, salvo que era capaz de responder directa y motivadamente a lo que sucedía a su alrededor a través del sonido: gozaba, por lo tanto, de «control positivo de su propio movimiento».<sup>13</sup> De esta forma se daba un salto cualitativo frente al arte móvil tradicional, en cualquiera de sus variantes más habituales, bien fuera movido por aire –e.g. Alexander Calder, Anthony Howe–; motores –e.g. Jean Tinguely, Derek Hugger–; o fuerzas de tracción externas al propio mecanismo –e.g. Theo Jansen, Ivan Black–.

El principio artístico aplicado consistía en que toda elección plástica debía resultar del reconocimiento previo de una rutina, lo que terminaba afectando a toda decisión creativa posterior. Este método liberaba de la «responsabilidad de la apariencia real de la forma» al estar «dictada por su función»,<sup>14</sup> que, en este caso, era un simple movimiento dirigido, motivado sonoramente, y en todo caso autónomo, inspirado, por cierto, en los movimientos de cabeza de una leona en el zoo de Londres. En palabras del propio Ihnatowicz, «[imagina que] fueras a una galería de arte y hubiera una pieza que tan sólo se volviera a mirarte en cuanto entraras...».<sup>15</sup>

12 Para una información detallada de sus tres grandes proyectos, de los que aquí solo abordamos *S.A.M.* y *The Senster*, véase Alexander Zivanovic, “SAM, The Senster and The Bandit: Early Cybernetic Sculptures by Edward Ihnatowicz”, en *Proceedings of the Symposium of the Robotics, Mechatronics and Animatronics in the Creative and Entertainment Industries and Arts* (Hatfield: Society for the Study of Artificial Intelligence and the Simulation of Behaviour, 2005), 102-108.

13 Edward Ihnatowicz, *Cybernetic Art: a personal statement* (Londres: autopublicación, 1986), 5.

14 Ihnatowicz, *Cybernetic Art: a personal statement*, 5-6.

15 Alexander Zivanovic, “SAM, The Senster and The Bandit: Early Cybernetic Sculptures by Edward Ihnatowicz”, en *Proceedings of the Symposium of the Robotics, Mechatronics and Animatronics in the Creative and Entertainment Industries and Arts* (Hatfield: Society for the Study of Artificial Intelligence and the Simulation of Behaviour, 2005), 2.

Este tipo de instalaciones artísticas planteaba un rango de experiencias estéticas hasta ahora nunca descritas, pero también nuevos procedimientos para el mundo del arte y, sobre todo, puntos de vista innovadores que redefinían la relación entre el arte y el espectador, al que se situaba «en el meollo de la tecnología».<sup>16</sup> A diferencia de las artes plásticas tradicionales, cuya presencia ante un espectador era la condición necesaria más elemental para iniciar el juego contemplativo, la relación ahora integraba también la propia reacción de la obra de arte, por simple y sencilla que ésta fuese, como parte de su círculo lúdico: dicho de otro modo, ahora no sólo era el espectador quien se mantenía a la expectativa, puesto que *S.A.M.*, de alguna manera, también estaba programado para mantenerse a la expectativa del propio espectador. Contribuía así no sólo a la evolución de las artes plásticas y, en particular, del arte cinético, sino que favorecía la emergencia de una nueva manera de entender la relación arte/espectador, que a su vez repercutía sobre la conceptualización de la robótica autónoma y los procesos de interacción con sus futuros usuarios. Por otro lado, y más allá de las genuinas preocupaciones asociadas al diseño, montaje y escenificación de *S.A.M.*, Ihnatowicz descubrió muy pronto «que el movimiento, la percepción y la interacción corporizadas en un sistema artificial eran las preocupaciones centrales de su trabajo».<sup>17</sup>

*The Senster* fue la evolución de *S.A.M.*<sup>18</sup> En este caso se trataba de un proyecto encargado por la empresa Philips para su centro de exposiciones Evluon en la ciudad de Eindhoven. Fue, sin duda alguna, una de las propuestas de mayor impacto mediático, más estudiadas y conocidas. El artefacto estaba compuesto de una gran estructura de acero movida por un servosistema hidráulico cerrado. La forma se asemejaba a la de una enorme pinza de langosta fijada al suelo sobre tres patas. La elección del diseño respondía nuevamente al objetivo prioritario de satisfacer una función – movimiento direccional y motivado por el par sonido/movimiento–, a la cual el artefacto debía responder, en relación a *S.A.M.*, con una fluidez y apariencia de vida mayores: «Los crustáceos se mueven por medio de bisagras, mientras

16 Caroline A. Jones, “Cybercultural Servomechanisms: Modeling Feedback around 1968”, en *Art in the Age of the Internet: 1989 to today*, ed. Eva Respini (Boston: ICA, 2018), 46.

17 Boris Magrini, *Confronting the machine. An enquiry into the subversive drives of computer-generated art* (Berlin: De Gruyter, 2017), 213.

18 Para una información detallada de *The Senster*, véase Aleksander Zivanovic, y Stephen Boyd Davis, “Elegant motion: *The Senster* and other cybernetic sculptures by Edward Ihnatowicz”, *Kybernetes* 40, n° 1/2 (2011): 47-62.

que la mayoría de los animales se mueven por pivotes, que son más difíciles de reproducir en ingeniería». <sup>19</sup>

El dispositivo reaccionaba a su entorno a través de dos tipos de entrada de información: de un lado, un sistema de radar que le permitía observar y registrar cualquier tipo de movimiento a su alrededor; de otro, un sofisticado canal de sonido direccional, en el centro mismo de la pinza. El procesador que emitía las órdenes al brazo hidráulico era un ordenador Philips P9201, programado para reaccionar ante tres tipos de eventos: sonidos moderados y bajos, hacia los cuales se desplazaba la cabeza del dispositivo, expresivo de interés y atención; sonidos altos, frente a los cuales el brazo articulado se replegaría hacia atrás, para indicar sorpresa; y movimientos rápidos, que obligarían al dispositivo a seguir a la fuente del sonido. Asimismo, y en estado de reposo, *The Senster* permanecía atento al movimiento de su propio servosistema hidráulico cerrado: «En la tranquilidad de la madrugada la máquina habría sido encontrada cabeza abajo, a la escucha del ruido tenue de sus propias bombas hidráulicas». <sup>20</sup>

Debido a la acústica del espacio en el que se instaló, a la cantidad de visitantes del centro y a la variedad de sonidos, entre accidentales y provocados, el comportamiento de *The Senster* era ciertamente impredecible dentro de los márgenes de su autonomía motora y actitudinal, en contraste, ciertamente estrecha y sencilla. Pese a ello, los espectadores reaccionaban de forma muy intensa, vívida y emocional ante la obra:

*Senster* provocaba la clase de reacciones que uno podría esperar de la gente que intenta comunicarse con una persona o un animal. Se parecía más a una criatura orgánica capaz de evaluar los mensajes enviados, y responder a ellos. [...]. Esta suerte de confusión se halla todavía en sus comienzos. A medida que las máquinas empiecen a simular más convincentemente todos los aspectos del comportamiento humano, el espectador tendrá que hacerse más consciente de los procesos involucrados. <sup>21</sup>

19 Jonathan Benthall, *Science and Technology in Art Today* (New York: Praeger Publishers, 1972), 80. La misma idea fue ampliada por el propio artista en Edward Inhatowicz, *Cybernetic Art: a personal statement*, 6: «[...] una de las formas que había desarrollado para SAM tenía un equivalente natural muy próximo en la pinza de una langosta. Parece que las langostas son unos de los pocos animales que disponen de articulaciones parecidas a bisagras, muy simples, entre las secciones de sus exoesqueletos. La mayoría de los animales, incluso los insectos, tienen articulaciones giratorias complejas que nosotros, como ingenieros, tendríamos enormes dificultades en construir y en transmitirles energía. Una pinza de langosta fue inevitablemente la inspiración para la siguiente pieza, *The Sensters*».

20 Donald Michie, y Rory Johnston, *The creative computer. Machine intelligence and human knowledge* (Middlesex: Penguin Books, 1984), 153.

21 Jasia Reichardt, "Art at large", *New Scientist* 54, nº 794 (1972): 292; véase también Jasia Reichardt, *Robots: Fact, Fiction and Prediction* (London: Penguin Books, 1978), 56.

Antes de *S.A.M.* y *The Senster* existieron precedentes memorables de arte robótico que no alcanzaron, sin embargo, el grado de sofisticación que había logrado Ichnatowicz, como tampoco fueron recogidos en el estudio de Reichardt. No así en la exposición de 1968, donde sí figuró, por ejemplo, la propuesta del francohúngaro Nicolas Schöffer (1912-1992): *CYSP-1*, acrónimo de CYbernetics & SPatiodynamic. Al igual que *The Senster*, *CYSP-1* había sido patrocinada por Philips, que suministró al artista los componentes para el cerebro electrónico y le proporcionó ayuda material y recursos humanos especializados para encarar su diseño.

El funcionamiento básico se basaba en el homeostato, un dispositivo estático anterior diseñado por el neurólogo inglés William R. Ashby en 1948, para ilustrar las dimensiones y procedimientos seguidos por el cerebro humano en sus comportamientos adaptativos. El diseño del homeostato le permitía, a partir de cualquier configuración de partida, «reconfigurarse de modo aleatorio, esto es, sin ninguna secuencia de instrucciones especificada “desde afuera”, hasta encontrar una condición de equilibrio dinámico con su medio, esto es, un estado estable».<sup>22</sup> Debido a su potencial en otros campos, sus fines didácticos e ilustrativos pronto fueron superados por el valor que albergaban sus principios teóricos para el desarrollo de la robótica autónoma. Y es aquí donde se ubica *CYSP-1*, una especie de torre sostenida por una sólida base rodante que albergaba el procesador, el cableado y los circuitos integrados. En virtud de la intensidad de la luz y del sonido, las variaciones cromáticas, el silencio o la oscuridad, *CYSP-1* respondía con movimientos giratorios sobre sí mismo y de locomoción. Paralelamente, el robot estaba equipado con un conjunto articulado de dieciséis placas policromadas colocadas en su parte superior que giraban sobre sus propios ejes en virtud del movimiento general del dispositivo.

Jack Burnham, otro prestigioso pionero en el ámbito de la crítica de arte con base en las nuevas tecnologías, recaló en el detalle de que al recibir «estímulos ambiguos», la respuesta de *CYSP-1* se volvía relativamente impredecible, lo que generaba en los espectadores una mayor impresión de «organismo» vivo.<sup>23</sup> Este incremento en la aleatoriedad comportamental del robot recordaba algunas de las conductas más llamativas de las «tortugas» robóticas del pionero británico William Grey Walter, un prestigioso neurofísico que en 1948 había dado a

22 Nicolás A. Venturelli, “Historia y epistemología de la cibernética temprana: el caso del homeostato”, *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento* 8, n° 2 (2016): 128.

23 Jack Burnham, *Beyond Modern Sculpture. The Effects of Science and Technology on the Sculpture of this Century* (New York: George Braziller, 1968): 341.

conocer al mundo los primeros robots móviles autónomos de la historia: *Elmer*, acrónimo de «ELECTRO MEchanical Robot», y una segunda versión más avanzada, *Elsie*, acrónimo de «Electro Light-Sensitive with Internal and External stability».<sup>24</sup> En ambos casos, se trataba de artefactos capaces de una primitiva automoción, basada en el fototropismo positivo ante fuentes de iluminación moderada, negativa en caso contrario.<sup>25</sup>

Pese a que los avances de Schöffer sean innegables –aunque ya en su día fueron sutilmente cuestionados, por ejemplo, por Rosalind E. Krauss<sup>26</sup>–, *S.A.M.* y *The Senster* constituyeron un antes y un después en el territorio del arte robótico, fundamentalmente por cinco motivos:

(1) Las obras de Ihnatowicz no eran dispositivos que reaccionaran de forma no correlativa a los estímulos exteriores aleatorios basados en fuerzas de tracción –como en el caso del arte cinético tradicional– o a fuerzas mecánicas motorizadas –como en el caso de las piezas de Jean Tinguely–.

Por otro lado, (2) gozaban de plena autonomía comportamental frente a otras propuestas artísticas con presencia de robots operados por radiocontrol. En esa línea se encontraban, por ejemplo, el primitivo *Robot K-456* (1946), de Nam June Paik; *Tortoise* (1966), del artista francés François-Xavier Lalanne; o *R.O.S.A.B.O.S.O.M.*, acrónimo de Radio Operated Simulated Actress – Battery or Standby Operated Mains, de Bruce Lacey (1965), también expuesta en *Cybernetic Serendipity*.

Al mismo tiempo, (3) Ihnatowicz introdujo un elemento clave en el diseño de sus obras, a saber, la prioridad de la función frente a la preocupación formal, lo que constituía, de hecho, un paso elemental en el desarrollo de la cibernética y, más adelante, de la robótica autónoma.

Además, (4) tanto *S.A.M.* como *The Senster* eran esculturas robóticas capaces de responder ante determinados estímulos de su entorno que, junto al resto de rasgos, las situaba muy por encima de otro tipo de propuestas

24 William Grey Walter, “An Imitation of Life”, *Scientific American* 182, n.º 5 (1950): 43.

25 Al mismo tiempo, Elmer y Elsie eran capaces de fijar la posición de los objetos a partir del contacto físico con los mismos, y de mostrar una cierta aleatoriedad en su respuesta ante ciertas situaciones concretas. Por ejemplo, cuando los modelos se crearon por primera vez fueron equipados con un pequeño piloto lumínico indicativo del estado del motor. En palabras del propio Walter, cuando la fotocélula recibía la luz del indicador en un espejo o reflejada en una superficie blanca, «el modelo parpadea y se mueve ante su reflejo de una manera tan específica que, si fuera un animal, un biólogo estaría justificado en atribuirle capacidad de autorreconocimiento» (William Grey Walter, “An Imitation of Life”, 45). De hecho, y a imitación de la taxonomía animal, Walter acuñó el término *machina speculatrix* para referirse a sus dos tortugas.

26 Rosalind E. Krauss, *Passages in Modern Sculpture* (New York: The Viking Press, 1977), 213.

responsivas o reactivas. De hecho, los estudios de Ihnatowicz permitieron confirmar que «la moción y la percepción son interdependientes, un tópico importante para la inteligencia artificial».<sup>27</sup>

Y, por último, (5) ambos robots podían no sólo discriminar ciertas entradas de información y reaccionar ante ellas en virtud de tipo o intensidad – particularmente *The Senster*–, sino que su propio diseño les permitía responder de manera direccional, cosa que, por ejemplo, no sucedía en el caso de *CYSP-1*.<sup>28</sup>

### 3. Definición de interacción y jerarquía de respuestas en el campo del arte robótico autónomo

Un elemento común del que participan los proyectos artísticos estudiados consiste en la búsqueda de una interacción cada vez mayor con los agentes humanos. Sin embargo, no disponemos todavía de una definición de interacción, que es tanto como decir que carecemos de una serie de condiciones de satisfacción cuyo efectivo cumplimiento nos permita discernir entre aquellos dispositivos *abiertos a o condicionados por* la interacción de aquellos otros que no lo son. Sin embargo, a los efectos de cumplir las condiciones que trazamos de partida, sólo puede servirnos una estrategia que no menoscabe el concepto de interacción humana y, por tanto, el uso que hacemos del mismo.

Una primera distinción la suministra Aaron Smuts, quien, al objeto de discriminar propuestas realmente interactivas de aquellas que no lo son, establece la diferencia elemental, y que podemos aplicar al territorio de la robótica, entre «algo que es interactivo y algo que es meramente responsivo».<sup>29</sup> Es obvio que la interacción implica algún tipo de respuesta –por cuanto es, en realidad, un cierto tipo de «responsabilidad» (*responsiveness*)<sup>30</sup>–. Pero es preciso analizar el tipo de respuesta ofrecida para confirmar, en efecto, el potencial

27 Michie y Johnston, *The creative computer*, 153.

28 No así en el caso de *Mate* (1967), también obra de Bruce Lacey. Era éste un robot programado para girar sobre sí mismo hasta que, una vez detectados los ultrasonidos emitidos por su compañera R.O.S.A., la seguía con el fin de capturarla, lo que a su vez generaba una serie de eventos –emisión de una grabación de gritos femeninos por parte de R.O.S.A., o la expulsión de confeti por parte de Mate, entre otras posibilidades–. Así y todo, Sin embargo, Mate no lograba superar los límites marcados por (1), (3) y (4).

29 Aaron Smuts, “What is Interactivity?”, *The Journal of Aesthetic Education* 43, nº4 (2009): 63.

30 Smuts, “What is interactivity?”, 63.

interactivo de la misma: cualquier reacción, por el hecho de sucederse de manera correlativa, consecutiva o causal, no implica que exista una relación interactiva. El planteamiento de Smuts parte así de una versión *fuerte* de la interacción, basada en el modo como los propios sujetos la definen en su praxis cotidiana. Bajo este punto de vista, la forma más típica de interacción viene dada por el modelo conversacional, en el que alguien dice o comenta algo, y alguien responde con una «cuestión relevante, comentario, crítica, o elaboración».<sup>31</sup>

Cuando hablamos cotidianamente de interacción solemos referir así un cierto tipo de comportamiento colaborativo en el que los agentes se involucran y en el que ha de existir forzosamente un territorio común de trabajo a medio camino entre el control y la aleatoriedad: si controláramos completamente la situación, hasta el punto de predecir o, incluso, intervenir de forma determinante sobre las respuestas, no diríamos que estamos interactuando, sino más bien dirigiendo o manipulando; si, por el contrario, nos expusiéramos ante un comportamiento completamente aleatorio, no susceptible de control o predicción alguna, por más que la puesta en marcha de sus eventos dependieran de nuestras acciones de inicio tampoco podríamos hablar exactamente de interacción. En caso contrario, cualquier tipo de respuesta comportamental a una acción previa constituiría garantía suficiente para una interacción exitosa. Y, sin embargo, «uno puede repetidamente responder a algo, como rocas que caen al azar de un acantilado, sin interactuar con ello. Aunque parezca ser el caso, un acantilado no responde a la posición de nadie debajo y ajusta las rocas que caen a su ubicación».<sup>32</sup>

Si pensamos en escenarios en los que la interacción es necesaria para el buen funcionamiento de un proceso, por ejemplo, la impartición de una clase de Filosofía —donde el diálogo ha de ser constructivo, mutuamente enriquecido y colaborativamente desarrollado—, también resulta más fácil imaginar casos «patológicos» en los que se colapsa cualquier tipo de interacción:

Si alguien se niega a responder nuestras preguntas y suelta un *non sequitur* tras otro, entonces no diríamos que estamos interactuando con esa persona. Aunque podamos causar reacciones espasmódicas, cuando alguien responde de una manera aparentemente aleatoria no interactuamos con él; no decimos que interactuamos con una locura abyecta. En el extremo opuesto del espectro, si una persona sólo repite nuestras preguntas, traduce nuestra habla

31 Smuts, “What is interactivity?”, 63.

32 Smuts, “What is interactivity?”, 64.

a otro idioma o ladra una vez por cada sílaba que pronunciamos, entonces, nuevamente, no diríamos que tiene lugar una interacción exitosa.<sup>33</sup>

Si tan sólo aplicamos este criterio, la capacidad de interacción de los dispositivos de *Cybernetic Serendipity*, también los de Ihnatowicz, se puede redefinir como una simple capacidad de respuesta ante ciertos eventos que, debidamente registrados a través de los receptores adecuados (*input*), permiten la generación de un tipo de respuesta física, previamente contemplada por el diseñador y mecánicamente dispuesta para desplegarse de una cierta manera (*output*). Además, es posible controlar la respuesta del robot hasta tal punto que ésta se vuelva completamente predecible, lo que neutralizaría por completo el sentido profundo de la interacción: en realidad, interactuar con algo, en mucha menor medida con alguien, implica que la interacción acabará generando el reconocimiento de ciertos patrones de conocimiento que, en el mejor de los casos, devendrán simultáneamente en una pérdida del carácter impredecible y la ganancia de cierto control. Dicho de otra manera, en el aprendizaje de las rutinas de un objeto o de un animal se interactúa, en algún grado, hasta que ganamos control, pero la posibilidad de incrementar nuestro control del objeto revela que es la novedad «la fuente de la mayoría de las formas de interactividad».<sup>34</sup>

Una interacción cuyos resultados se vuelven completamente predecibles, en la que no hay propiedades o respuestas emergentes novedosas, disruptivas o imprevisibles, se colapsa y pasa a convertirse en manipulación o, simplemente, dominio: quizá por ello los propios pioneros del arte cibernético, en palabras de la profesora de arte moderno y contemporáneo Katja Kwastek, se refirieran a sus obras como «cibernéticas», «responsivas» o simplemente «reactivas».<sup>35</sup> al mismo tiempo y de forma inversa, una interacción cuyos resultados se vuelven completamente impredecibles también se colapsa y pasa a convertirse en incertidumbre, cuando no en desconcierto.

Las sospechas en torno al concepto de interacción y su posible devaluación tanto en los contextos del arte digital, robótico en particular, como en el ámbito de la programación robótica, giran en torno a la necesidad de registrar y cualificar sus niveles, tarea que puede arrojar mucha luz sobre el

33 Smuts, "What is interactivity?", 63.

34 Smuts, "What is interactivity?", 64.

35 Katja Kwastek, *Aesthetics of Interaction in Digital Art* (Cambridge: The MIT Press, 2013), 7; véase también Katja Kwastek, "The Invention of Interactive Art", en *Artists as Inventors, Inventors as Artists*, eds. Dieter Daniels y Barbara U. Schmidt (Berlin: Hatje Cantz, 2013), 183-185.

tipo de relación entre los agentes humanos y los robots, al mismo tiempo que mejorar las relaciones de sociabilidad entre ambos. A este respecto, «una de las preocupaciones cruciales del arte robótico es la naturaleza del comportamiento de un robot: ¿es autónomo, semi-autónomo, responsivo, interactivo, adaptativo, orgánico, adaptable, telepresencial, o de otra clase?». <sup>36</sup> Para responder a esta cuestión son varias las propuestas, sin que exista, no obstante, un acuerdo generalizado entre ellas.

Claudia Giannetti, por ejemplo, estableció en 2002 tres tipos de «sistemas» en virtud del grado de interacción propuesto por los artistas: (1) sistemas mediadores, capaces de una «reacción puntual, simple, normalmente binaria a un programa dado»; (2) sistemas reactivos, consistentes en las inferencias realizadas «en un programa a través de la estructuración de su desarrollo en el ámbito de las posibilidades dadas»; y, por último, (3) sistemas interactivos, donde la interacción es «de contenido, en la que el interactor dispone de un mayor grado de posibilidad de intervenir y manipular las informaciones audiovisuales o de otra naturaleza (como las robóticas) o, en sistemas más complejos, generar nuevas informaciones». <sup>37</sup>

La división, pese a su buena acogida sobre todo en contextos de crítica artística, resulta confusa, sobre todo en el ámbito de los sistemas interactivos donde los mismos dispositivos despliegan niveles distintos de participación, rangos diferentes de autonomía y una variedad de escenarios que, al cabo, resulta demasiado compleja para ser abordada en un solo dominio y desde una sola categoría.

Mucho más eficiente es la propuesta de la Profa. Kerstin Dautenhahn, <sup>38</sup> de la Universidad de Waterloo. Su perspectiva contempla, de un lado, dos variables elementales: los hipotéticos comportamientos del dispositivo (R) y las interpretaciones plausibles que el sujeto humano haga de los mismos (H); y, de otro lado, y conforme al trazado de las variables, plantea cinco escenarios posibles de interacción.

El primer nivel recoge un escenario en el que no hay interacción alguna, por lo que el robot es cualificado por el agente como un objeto cualquiera. Desde el punto de vista artístico, en este nivel se incluyen instalaciones artísticas en

36 Stephen Wilson, *Information Arts. Intersections of Art, Science, and Technology* (Cambridge: The MIT Press, 2002), 454.

37 Claudia Giannetti, *Estética digital. Sintopía del arte, la ciencia y la tecnología* (Barcelona: Associació de Cultura Contemporània L'Angelot, 2002), 113.

38 Kerstin Dautenhahn, "Embodiment and Interaction in Socially Intelligente Life-Like Agents", en *Computation for Metaphors, Analogy, and Agents*, ed. Chrystopher L. Nehaniv (Berlin: Springer-Verlag, 1999), 123.

las que el espectador tiene que vérselas con cierto tipo de objetos, entre los cuales existen algunos dispuestos a la manipulación que, sin embargo, pueden ser obviados o directamente desestimados por el espectador. Si el objetivo es que éste los manipule en espera de una respuesta o reacción, la obra de arte naufraga.

Pese a no ser expresamente un caso de arte robótico, disponemos de un ejemplo muy ilustrativo de este tipo de fracasos en la obra *Metaplay* (1970), una de las primeras versiones del «entorno responsivo» (*responsive environment*)<sup>39</sup> creado por el artista norteamericano Myron Krueger. *Metaplay* se exhibió por primera vez en la Memorial Union Gallery de la Universidad de Wisconsin en 1970. Los participantes entraban en la galería, donde había desplegada una pantalla de proyección, y simultáneamente eran grabados por una cámara que enviaba las imágenes a un monitor de control situado en otro recinto. Los espectadores se veían proyectados en la pantalla al mismo tiempo que el artista, desde el monitor de control y a través de una tableta de datos analógicos, dibujaba objetos y escribía palabras que se superponían sobre las imágenes proyectadas gracias a un mezclador. El dibujo, por lo tanto, podía ser cambiado en paralelo a las reacciones y respuestas de los jugadores.

Sin embargo, el propio Krueger constató tras la primera intervención que los espectadores apenas recalaban en la posibilidad interactiva que ofrecía el espacio, pues para ello hubiera sido preciso (1) que lo interpretaran como tal e, incluso con anterioridad, (2) que la propia invitación interactiva se convirtiera en el centro neurálgico de la propuesta. Para lograr ambos propósitos, en palabras de Claudia Giannetti, resultaba imprescindible «subordinar los intereses puramente estéticos a la creación de una relación interactiva entre el observador y la obra. Con otras palabras: introducir el parámetro *control*», lo que afecta a los campos de la «percepción», la «exhibición» y la «estructura».<sup>40</sup> En síntesis, los espacios interactivos que condicionan la experiencia artística a la propia interacción, bien con ellos mismos, bien con dispositivos específicos —por ejemplo, robots—, han de ser presentados como tales, lo que obliga a la definición del alcance y de las normas de juego que ha de seguir el

39 Sobre el particular, véase Myron W. Krueger, “Responsive Environments”, *Proceedings of AFIPPS National Computer Conference* 46 (1977): 423-433; para un balance del propio autor sobre las distintas experiencias de los «entornos responsivos», véase Myron W. Krueger, “*VIDEOPPLACE: A Report from the ARTIFICIAL REALITY LABORATORY*”, *Leonardo* 18, n° 3 (1985): 145-151. La teoría completa se halla en Myron W. Krueger, *Artificial Reality* (Reading: Addison-Wesley, 1983).

40 Claudia Giannetti, “Arte humano/máquina. Virtualización, interactividad y control”, en *Arte, cuerpo, tecnología*, ed. Domingo Hernández Sánchez (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003): 215.

espectador. Este análisis añade un dato interesante para la propia robótica: han de suministrarse normas de juego.

La cosa cambia en el segundo nivel, donde el dispositivo se mueve de manera aleatoria o, en cualquier caso, «de una manera no correlacionada con las reacciones del humano»,<sup>41</sup> por lo que este último pasa a la atribución de propiedades, en primer lugar, de una cierta autonomía de comportamiento, normalmente informada por un programa que, a su vez, expresa un protocolo de acciones específico (*input*). En este sentido, la interacción es mínima –por no decir completamente nula– debido a la aleatoriedad de movimientos y la imposibilidad de control por parte del espectador.

El segundo nivel de interacción no implica que no puedan abrirse territorios interesantes, aunque la participación del espectador sea menor. De hecho, pese a que en el ámbito estrictamente robótico este nivel de interacción pueda contribuir a que se pierda el interés, esta circunstancia puede ir en favor del propio sentido estético de una propuesta artística. Aquí se ubicaría, por ejemplo, la instalación *The Grim Reaper* (2013) de Banksy.

El 1 de octubre de ese año el artista británico inició una residencia en la ciudad de New York de un mes de duración, bautizada como *Better Out than In* e inmortalizada en el documental *Banksy does New York* (Chris Moukarbel, 2014). Además de los conocidos graffitis con estencil, Banksy propuso tres eventos en un solar vallado de la calle Houston, donde se ubicaba el antiguo establecimiento *Billy's Antiques & Props*, propiedad del televisivo Billy Leroy. Especialmente nos interesa la enorme instalación de un autómatas animatrónico, ataviado con el atuendo de la Parca, subido a un auto de choque que se movía al ritmo de *(Don't Fear) the Reaper*, probablemente el tema más famoso de la banda estadounidense *Blue Oyster Cult* (*Agents of Fortune*, 1976). La muerte es así representada como una entidad vacía de sentido, danzarina e imprevisible, en una modernización popular y tecnológica de las Danzas de la Muerte, donde la guadaña está siendo sustituida por un auto de choque que gira sin control.

El éxito de la propuesta consiste, justamente, en la falta total de autonomía comportamental del robot –se trata, a efectos prácticos, de un muñeco– y la determinada indeterminación de su rumbo. En esta concepción artística de la Parca, una fuerza telúrica, ciega e irracional, potencia siniestramente

41 Dautenhahn, “Embodiment and Interaction in Socially Intelligente Life-Like Agents”, 123.

festiva, primordial y, sobre todo, impredecible, ni es posible la interacción, ni tendría sentido.

El tercer nivel señalado por Dautenhahn recoge la influencia expresa del agente humano sobre el comportamiento del robot, aunque sólo sea aplicable en aquellos casos en los que aquel no atiende a la misma: en otras palabras, el grado de interacción se basa en la repuesta del robot ante nuestra mera presencia, pero su repertorio de movimientos permanece sin cambios. Es aquí donde se sitúa la mayoría de los ejemplos que hemos visto en la segunda sección del trabajo, lo cual puede resultar controvertido: a efectos prácticos, hay notables diferencias comportamentales entre ellos. Mientras que *CYSP-1* es absolutamente reactivo, *S.A.M.* o *The Senster*, aun participando de esta condición, ofrecen al espectador situaciones en las que el carácter impredecible de su comportamiento –dentro de lo que sus rangos de autonomía programática permiten expresar–, unido a su capacidad direccional, son suficientes para favorecer en el espectador experiencias muy potentes de apariencia de vida.

Pero, en todos los casos casos, el tipo de interacción máquina/espectador resultante, por intensa que resulte, se construye siempre sobre una simulación que devaluaría el valor de la interacción si la consideráramos de un nivel equivalente, semejante o simplemente próximo al humano/humano. Ello no resta interés estético a las propuestas, aunque la redefine. En realidad, la experiencia de este nivel de interacción y su valor estético, señala Kwastek, «vienen determinadas no sólo por el potencial real del sistema de interacción, sino también por la interpretación y los significados que el destinatario les atribuya».<sup>42</sup> El valor de las propuestas consiste, en realidad, en la propia libertad del jugador a la hora de hacer *como si*, en efecto, el artefacto fuera consciente y estuviera vivo. El reconocimiento expreso de esta dimensión lúdica es lo que libera, de hecho, el concepto de interacción de simplicidades que amenacen con devaluarlo: se juega *como si* fueran, de hecho, interactores válidos, pero siempre en la consciencia de que no lo son.

Uno de los artistas que más ha trabajado sobre estas «ilusiones de sensibilidad»<sup>43</sup> ha sido el australiano Simon Penny, cuyas obras se sitúan en este tercer nivel de interacción. Su obra más conocida, *Petit Mal* (1993), es una de las más representativas. Se trata de un simple y elegante sistema robótico, reactivo y autónomo; dotado de una estructura de doble péndulo a la que van

42 Kwastek, *Aesthetics of Interaction in Digital Art*, 29.

43 Nathaniel Stern, *Interactive Art and Embodiment. The Implicit Body as Performance* (Canterbury: Gilphy, 2013), 114.

acopladas dos ruedas, una a cada lado; equipado con un conjunto combinado de sensores ultrasónicos y piroeléctricos, que le permiten localizar a los espectadores; y movido por un pequeño motor, con sistema giro y frenado. La programación es muy sencilla: sigue a los humanos que percibe y se aleja si se aproximan demasiado.

Su éxito fue arrollador durante sus giras de exposición entre 1989 hasta 1995. Pero lo más sorprendente de sus exhibiciones no es su trayectoria relativamente impredecible –en realidad, su comportamiento, como en todos los casos estudiados, es muy predecible–, sino las reacciones de los espectadores, basadas en la empatía, en la consiguiente evocación de afectos en *Petit Mal* y en un deseo de interactuar más profundo que el que la máquina, en realidad, podía satisfacer... salvo en un escenario claramente ficticio, lúdico e ilusorio, construido por el propio espectador, y en el que, de hecho, adquiere su sentido toda la propuesta:

Una de las conversaciones sobre *Petit Mal*, tan persistente veinte años después como cuando fue exhibido por primera vez, se centra sobre cuestiones de empatía y evocación de afecto. Se observaba constantemente que las personas que interactuaban con *Petit Mal* rápidamente desarrollaban una relación casi afectuosa con el dispositivo. Si bien muchas aplicaciones interactivas, incluso los sistemas corporizados (*embodied*) inducen participación o compromiso, rara vez inducen un sentido de cuidado o preocupación por los personajes, agentes, etc., incluso en el caso de mascotas digitales.<sup>44</sup>

El cuarto nivel implica un salto cualitativo. Los movimientos del robot y del ser humano se coordinan, al menos ocasionalmente, pero no de una forma mimética: al contrario, «el humano se da cuenta de que puede influir en el robot cuando realiza los movimientos adecuados, puede modificar o “entrenar” su comportamiento individualmente», de tal forma que la relación establecida entre ambos «se construye y necesita “atención”», hasta el punto de que el robot es susceptible de ser aceptado como «compañero de interacción»:<sup>45</sup> de nuevo, por tanto, la interacción depende de la propia aceptación del sujeto humano.

En este punto encontramos dificultades a la hora de buscar ejemplos provenientes del mundo del arte. No así en el campo de la robótica. Un

44 Simon Penny, “Robotics and Art, Computationalism and Embodiment”, en *Robots and Art. Exploring and Unlikely Symbiosis*, eds. Damith Herath, Christian Kroos & Stelarc (Singapore: Springer, 2016), 58-59.

45 Dautenhahn, “Embodiment and Interaction in Socially Intelligent Life-Like Agents”, 123.

ejemplo clásico lo protagoniza *Cog* (1993-2003), diminutivo de *cognition*, diseñado por Rodney Brooks, director del Artificial Intelligence Laboratory entre 1997 y 2003 y, entre 2003 a 2008, del Computer Science & Artificial Intelligence Laboratory; y Lynn Andrea Stein, profesora asistente y, después, profesora adjunta del mismo laboratorio entre 1990 y 2000. Se trataba de un robot móvil y autónomo, fijo, diseñado sin cubierta textural y equipado con cabeza, brazos y torso móviles.

Partiendo de que la interacción social típicamente humana se funda sobre «nuestra capacidad visual para percibir y determinar la atención visual de otros»,<sup>46</sup> el objetivo era implementar, a través de rutinas de trabajo repetitivas, la idea del «aprendizaje» por parte de los robots, de tal forma que su comportamiento diera un salto de gigante en relación, por ejemplo, a inestimables precedentes como *The Senster*. En sus rutinas de trabajo *Cog* aprendería, poco a poco, a dirigir su visión hacia objetos móviles; a prestar atención focalizada y a registrar las novedades, con lo que ganaba control sobre su entorno; y, desde un punto de vista orgánico y corporal, a mover sus brazos en correlación con sus ojos. La diferencia elemental consistía en el registro, el reconocimiento visual y en la memoria, aspectos que *The Senster* no contemplaba entre sus componentes.

El quinto nivel de interacción añade al anterior la capacidad de «dar forma al comportamiento del robot»,<sup>47</sup> o sea, de que el robot no sólo aprenda rutinas o trabajos concretos, sino de que interactúe con el usuario de una manera mucho más eficiente. Es aquí donde se ubican proyectos como Sophia, la inteligencia artificial, a día de hoy, más potente del mundo diseñada por Hanson Robotics.

Es aquí donde los intereses del arte y la ingeniería difieren. De hecho, resulta llamativo que la interacción de nivel cinco no haya sido objeto de la práctica artística con robots. Los motivos no están claros: quizá se deba a una limitación técnica o presupuestaria —ya no vivimos tiempos de poderosos mecenas como Philips—; o, tal vez, a medida que el juego artístico se aproxima más y más a una simulación completa de la vida humana, el espectador de obras de arte pierde su interés y, por ello, no resulta un camino sugerente para la exploración artística de la interacción, salvo, quizás, en los contextos del *show business*. De hecho, es allí donde artilugios como Sophia, diseñados precisamente para la interacción social, han encontrado sus cinco minutos

46 Rodney Brooks, *Cuerpos y máquinas. De los robots humanos a los hombres robots* (Barcelona: Ediciones B, 2003), 107.

47 Dautenhahn, “Embodiment and Interaction in Socially Intelligent Life-Like Agents”, 123.

de gloria... al menos, hasta el nuevo y apasionante *challenge* de turno en la red social de moda.

#### 4. Material para unas conclusiones provisionales.

La búsqueda del arte interactivo procuraba un cambio del estatuto del espectador desde una posición originariamente activa, pero contemplativa, hacia un nuevo ejercicio definido por la participación. La diferencia frente a otro tipo de prácticas consistía en la presencia del robot autónomo y social como evento estético. Esta nueva circunstancia permitía centrar la relación artística entre artefacto y espectadores desde la copresencia física y la mutua y expresa influencia, lo que legitimaba, en buena medida, un discurso sobre la interacción y abría, al mismo tiempo, la necesidad de su definición y cualificación jerárquica.

Sin embargo, es evidente que, incluso en sus estratos más altos, la interacción nunca es total, debido a las propias limitaciones de la inteligencia artificial y a que, en última instancia, depende en todo caso del sujeto humano la concesión de ese derecho: ser interactúa con el robot si el humano así lo decide. La pregunta por el objeto, sentido, niveles y alcance de la interacción robótica en el contexto artístico nos permite evidenciar que los robots, industriales o domésticos, sociales o no, comparten con el arte la misma necesidad de usuarios y espectadores que conviertan en funciones cargadas de significado lo que, de otro modo, sólo serían efectos físicos: en caso contrario, tanto Sophia como *The Senster* se convierten en trastos inútiles, generadores de efectos, más o menos sofisticados, pero incapaces de superar la cualificación ontológica de una silla, una mesa o un jarrón. En palabras de Alfredo Marcos, que ha relacionado esta limitación ontológica con el relato *Mecanópolis*, de Miguel de Unamuno, «el día en que el protagonista aparece por la ciudad, los movimientos de las máquinas, simples efectos hasta entonces, comienzan a ser funcionales». La introducción del «punto de vista humano cambia incluso su ontología: un pedazo de metal que gira sobre otro, por ejemplo, pasa a ser la rueda de un tranvía».<sup>48</sup> De ahí que sea más sorprendente, a este respecto, la vida de una humilde planta urbana que nace de las grietas de una acera cualquiera, que la persistencia material a lo largo del tiempo de un robot social,

48 Alfredo Marcos, "Información e inteligencia artificial", *Apeiron. Estudios de Filosofía* 12 (2020): 78.

condición que no garantiza su propia subsistencia: se conserva bien; tardan en envejecer sus componentes; parece que el tiempo no pasara para él —y, en cierto sentido, no lo hace—; pero los propósitos de programación lo anclan tan definitivamente a la interacción con los seres humanos que su apariencia de vida es tan interesante como la de una batidora en el cajón de la cocina. Escindidos de su función, «pierden también su rango ontológico, dejan de ser lo que eran». <sup>49</sup> En realidad, el encanto estético de los dispositivos orientados hacia la interacción depende de su capacidad para abrir espacios de *juego* en los que, en todo caso, es el sujeto humano el que decide o no entrar a jugar.

Por otro lado, como quiera que las máquinas no son capaces, en sentido estricto, de *inteligir*, <sup>50</sup> tampoco son capaces, con base en ello, de interactuar de forma que se satisfagan plenamente las condiciones del modelo conversacional propuesto por Aaron Smuts y que aquí adoptamos. A guisa de ejemplo, del mismo modo que soy capaz de sacrificar la presencia física de mis alumnos; de mirar a través de una cámara y de imaginar cómo toman notas en sus dormitorios, cómo están escuchando o ignorando lo que digo; también soy, sin embargo, incapaz de impartir los mismos contenidos ante un grupo presente y actual de androides perfectamente equipados para simular un grupo de estudiantes, si antes no son capaces de superar sus propios patrones de programación y, por ejemplo, aburrirse sincera y espontáneamente, y no sólo por su ciega obediencia a una programación. Hablar de interacción real en esa situación, sin que se devalúe su concepto y, con ello, la propia naturaleza humana, no tiene sentido alguno por contraintuitivo que resulte.

Parece evidente que sin alguien que interprete los movimientos de la máquina, sean físicos o conversacionales; sin espectadores que conscientemente jueguen y den sentido a lo que están haciendo; sin atención humana que dote de contenido a los efectos y los convierta en funciones, el robot, por eficiente que sea en su capacidad de simular, será tan sólo un dispositivo en expectativa de destino. De hecho, los propios artistas, en lugar de trabajar en la línea de la interacción de nivel cinco, parecen más interesados en ponerla en cuestión, y así como *Petit Mal* permitió confirmar nuestra tendencia al cuidado de aquello que *se aparece* temeroso y huidizo, es plausible imaginar posiciones artísticas en las que se intenta desmontar, precisamente, el éxito, también aparente, de artefactos robóticos orientados a la simulación interactiva.

49 Marcos, “La inteligencia artificial y el efecto Toy Story”.

50 Sobre el particular, véase Marcos, “Información e inteligencia artificial”, 78.

Una buena ilustración la hallamos en *Be Right Back* (2013), primer episodio de la segunda temporada de la serie británica de ciencia ficción *Black Mirror*. El capítulo, dirigido por Owen Harris y escrito por Charlie Brooker, se centra en la vida de Martha (Hayley Atwell), una joven que pierde a su pareja, Ash (Domhnall Gleeson), en un accidente de tráfico. Una amiga de la pareja informa a Martha de que existe la posibilidad de contratar un nuevo servicio en línea que puede contribuir a superar el duelo. El producto consiste en una especie de *chatbot* capaz de simular, a partir de la presencia virtual del propio Ash en redes sociales, foros, mensajería, etc., una especie de sustituto virtual de acompañamiento en el duelo —prácticas que, de hecho, hace tiempo que dejaron de ser ficticias—. En cierto momento Martha solicita, a partir del material audiovisual facilitado por ella misma a la empresa, un robot autónomo, social, físico, dotado de una potente inteligencia artificial, capaz de simular *casi* perfectamente a su antigua pareja. Y, sin embargo... la secuencia final del capítulo nos muestra al androide encerrado en el ático, soportando bien el paso del tiempo, pero completamente inútil: ni Martha fue capaz de superar los límites del juego; ni el propio robot fue capaz de satisfacer sus más hondas necesidades —la aceptación, para empezar, de la insustituibilidad de las vidas—.

Conviene recordar, por último, que los niveles de interacción cuatro y cinco eran ya territorios conocidos en el ámbito de la robótica social mucho antes de Sophia. Habría que remontarse varias décadas atrás en el tiempo, hasta 1966, dos años antes de la construcción de *S.A.M.* y cuatro antes de la exhibición de *The Sensor*, para descubrir a ELIZA, una inteligencia artificial diseñada por el profesor del MIT Joseph Weizenbaum (1923-2008), capaz de procesar lenguaje natural y responder de manera coherente en el contexto de una conversación. El objetivo de ELIZA consistía en parodiar las terapias relacionales y, en particular, el modelo de terapia centrada en el cliente (*client-centered therapy*) del psicoterapeuta Carl Rogers, un tratamiento no invasivo, no directivo, focalizado sobre las «proposiciones del paciente antes que en la introducción de cualquier cosa que pudiera ser erróneamente tomada como conclusiva o diagnóstica».<sup>51</sup>

La función del programa, que ejecutaba con sorprendente eficiencia, consistía en dialogar fluidamente con agentes humanos, hasta el punto de que éstos debían creer que, en efecto, estaban comunicándose con un interlocutor

51 Jennifer Rhee, *The Robotic Imaginary. The Human and the Price of Dehumanized Labor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018), 34.

al otro lado de la pantalla. Los registros de las conversaciones entre ELIZA y algunos de los pacientes, recogidos por el propio Weizenbaum, indican un grado de intimidad y emoción ciertamente altos. Sin embargo, el auténtico interés no reside en aquellas personas que fueron «engañadas», sino en aquellas otras que, aun siendo conscientes de la condición artificial del dispositivo –tal es el caso de la propia secretaria de Weizenbaum–, «interactuaban con ELIZA como si fuera un terapeuta humano». <sup>52</sup>

*Sabían* que se trataba de un artefacto. ¿Por qué, entonces, seguían hablando y se sentían, en efecto, escuchados, atendidos, cuidados? ¿Se trata de una propiedad emergente del *software*? ¿O es, más bien, una necesidad muy humana de escribir, de verbalizar, de cristalizar el dolor de la incertidumbre, la incomprensión, el desconcierto? En realidad, programas como ELIZA –y, posteriormente, A.L.I.C.E. (1995), acrónimo de Artificial Linguistic Internet Computer Entity, o SmarterChild (2000)– eran *jugados* por una razón de orden estético, señalada por Hegel en sus *Lecciones sobre la Estética*: a menudo sucede que «el artista», dice, «acometido por el dolor, mitigue y atenúe para sí mismo la intensidad de su propio sentimiento mediante la representación de éste», de ahí que «ya en las lágrimas hay un cierto consuelo», pues puede el hombre, al menos, «exteriorizar de modo inmediato lo que era sólo interior». <sup>53</sup>

Los usuarios de ELIZA, convertidos en jugadores –y, más exactamente, en dramaturgos de sus propias vidas– abren, aplicando un pacto de ficcionalidad, el mismo espacio inocuo que el arte robótico abría en sus experimentos, sólo que en este caso la función se habilita para la verbalización, el testimonio, la confesión. Pero, en última instancia, se trata nuevamente de un espacio que, pese a su intensidad emocional, no cambia su condición ficticia, ilusoria y lúdica, algo que, por el momento, afectará a todo dispositivo robótico que aspire a la interacción con agentes humanos. Desde este punto de vista, el juego interactivo sobre el que descansa la dinámica de tales objetos ha de ser resituado en términos de «reacción» o «respuesta», tal vez participativa, pero nunca del todo «interactiva»: no podemos equipararnos a la máquina, por cuanto esto supondría una rebaja en la consideración de nuestra naturaleza. Podemos jugar con ella, a tiempo de que también logremos detectar, en ese espacio inocuo, prácticas perversas o elusivas de responsabilidades. Terminamos así con unas palabras de Luc Julia, responsable del equipo de

52 Rhee, *The Robotic Imaginary*, 33.

53 Georg W. F. Hegel, *G.W.F. Lecciones sobre la Estética*, III, A, 3, c, α, trad. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal, 2007), 39.

desarrollo de SIRI para Apple, que en su último libro, *L'intelligence artificielle n'existe pas*, escribe que «no hay, en las máquinas, inteligencia, puesta en cuestión o sentido crítico [...], todas las responsabilidades y desafíos incumben al hombre».<sup>54</sup>

## Bibliografía

- Benthall, Jonathan. *Science and Technology in Art Today*. New York: Praeger Publishers, 1972.
- Brooks, Rodney. *Cuerpos y máquinas. De los robots humanos a los hombres robots*. Barcelona: Ediciones B, 2003.
- Burnham, Jack. "Art and Technology: The Panacea that Failed". En *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, editado por Kathleen Woodward, 200-215. Madison: Coda Press, 1980.
- Burnham, Jack. *Beyond Modern Sculpture. The Effects of Science and Technology on the Sculpture of this Century*. New York: George Braziller, 1968.
- Dautenhahn, Kerstin. "Embodiment and Interaction in Socially Intelligent Life-Like Agents". En *Computation for Metaphors, Analogy, and Agentes*, editado por Chrystopher L. Nehaniv, 102-141. Berlin: Springer-Verlag, 1999. DOI: [https://doi.org/10.1007/3-540-48834-0\\_7](https://doi.org/10.1007/3-540-48834-0_7)
- Giannetti, Claudia. "Arte humano/máquina. Virtualización, interactividad y control". En *Arte, cuerpo, tecnología*. Editado por Domingo Hernández Sánchez, 211-221. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.
- Giannetti, Claudia. *Estética digital. Sintopía del arte, la ciencia y la tecnología*. Barcelona: Associació de Cultura Contemporània L'Angelot, 2002.
- Hegel, Georg W. F. *Lecciones sobre la Estética*. Traducido por Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2007.
- Inhatowicz, Edward. *Cybernetic Art: a personal statement*. Londres: autopublicación, 1986.

54 Luc Julia, *L'intelligence artificielle n'existe pas* (Paris: Éditions First, 2019), 61.

- Jones, Caroline A. “Cybercultural Servomechanisms: Modeling Feedback around 1968”. En *Art in the Age of the Internet: 1989 to today*, editado por Eva Respini, 42-49. Boston: ICA, 2018.
- Julia, Luc. *L'intelligence artificielle n'existe pas*. Paris: Éditions First, 2019.
- Kand, Takayuki & Ishiguro, Hiroshi. *Human-Robot Interaction in Social Robotics*. Boca Raton: CRC Press, 2013.
- Klütsch, Christoph. “The summer 1968 in London and Zagreb: starting or end point for computer art?”. En *C&C '05: Proceedings of the 5th conference on Creativity & Cognition*, 109-117. New York: Association for Computing Machinery, 2005.
- Krauss, Rosalind E. *Passages in Modern Sculpture*. New York: The Viking Press, 1977.
- Krueger, Myron W. “Responsive Environments”. *Proceedings of AFIPITS National Computer Conference* 46 (1977): 423-433.
- Krueger, Myron W. “*VIDEOPPLACE: A Report from the ARTIFICIAL REALITY LABORATORY*”. *Leonardo* 18, n° 3 (1985): 145-151.
- Krueger, Myron W. *Artificial Reality*, Reading: Addison-Wesley, 1983.
- Kwastek, Katja. “The Invention of Interactive Art”. En *Artists as Inventors, Inventors as Artists*, editado por Dieter Daniels y Barbara U. Schmidt, 182-193. Berlin: Hatje Cantz, 2013.
- Kwastek, Katja. *Aesthetics of Interaction in Digital Art*. Cambridge: The MIT Press, 2013.
- Magrini, Boris. *Confronting the machine. An enquiry into the subversive drives of computer-generated art*. Berlin: De Gruyter, 2017.
- Marcos, Alfredo. “Información e inteligencia artificial”. *Ápeiron. Estudios de Filosofía* 12 (2020): 73-82.
- Marcos, Alfredo. “La inteligencia artificial y el efecto Toy Story”. *Proyecto SCIO Red de investigaciones filosóficas José Sanmartín Esplugues*. Acceso el 20 de abril, 2021. <https://proyectoscio.ucv.es/actualidad/la-inteligencia-artificial-y-el-efecto-toy-story-por-a-marcos/>
- Metzger, Gustav. “Automata in History”. *Studio International* 177, n° 907 (1969): 107-109.

- Michie, Donald y Rory Joonhston. *The creative computer. Machine intelligence and human knowledge*. Middlesex: Penguin Books, 1984.
- Parsons, Glenn, y Allen Carlson. *Functional Beauty*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Penny, Simon. “Robotics and Art, Computationalism and Embodiment”. En *Robots and Art. Exploring and Unlikely Symbiosis*, editado por Damith Herath, Christian Kroos y Stelarc, 47-65. Singapore: Springer, 2016. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-981-10-0321-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-981-10-0321-9_4)
- Pradier, Adrián. “Robótica, estética y antropología: problematizando el diseño antropomórfico”. En *Hombre y lógos. Antropología y comunicación*, coordinado por José Manuel Chillón, Ángel Martínez y Pablo Frontel, 305-319. Valladolid: Fragua, 2019.
- Reichardt, Jasia, ed. *Cybernetic Serendipity: the computer and the arts. A Studio International special issue*. London: Studio International, 1968.
- Reichardt, Jasia, ed. *Cybernetics, Art and Ideas*. London: Studio Vista, 1971.
- Reichardt, Jasia. “Art at large”. *New Scientist* 54, n° 794 (1972): 292.
- Reichardt, Jasia. *Robots: Fact, Fiction and Prediction*. London: Penguin Books, 1978.
- Rhee, Jennifer. *The Robotic Imaginary. The Human and the Price of Dehumanized Labor*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2018.
- Smuts, Aaron. “What is Interactivity?”, *The Journal of Aesthetic Education* 43, n° 4 (2009): 53-73.
- Stern, Nathaniel. *Interactive Art and Embodiment. The Implicit Body as Performance*. Canterbury: Gylphi, 2013.
- Usselman, Rainer. “The dilemma of Media Art: *Cybernetic Serendipity* at the ICA London”. *Leonardo* 36, n° 5 (2003): 389-396.
- Venturelli, Nicolás A. “Historia y epistemología de la cibernética temprana: el caso del homeostato”. *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento* 8, n° 2 (2016): 124-133.
- Walter, William Grey. “An Imitation of Life”. *Scientific American* 182, n° 5 (1950): 42-45.
- Wilson, Stephen. *Information Arts. Intersections of Art, Science, and Technology*. Cambridge: The MIT Press, 2002.

Zivanovic, Aleksander, y Stephen Boyd Davis. “Elegant motion: *The Senster* and other cybernetic sculptures by Edward Ihnatowicz”, *Kybernetes* 40, n° 1/2 (2011): 47-62.

Zivanovic, Alexander. “SAM, The Senster and The Bandit: Early Cybernetic Sculptures by Edward Ihnatowicz”. En *Proceedings of the Symposium of the Robotics, Mechatronics and Animatronics in the Creative and Entertainment Industries and Arts*. Hatfield: Society for the Study of Artificial Intelligence and the Sitmulation of Behaviour, 2005.

## Leandro Gaitán

Universidad de Navarra, España

[lgaitan@unav.es](mailto:lgaitan@unav.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1636-7029>

Recibido: 21/04/2021 - Aceptado: 29-05/2021

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Gaitán, Leandro. "Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama?".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 201-220. <https://doi.org/10.25185/10.8>

# Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama?

**Resumen:** El propósito del artículo es justificar la crítica de Francis Fukuyama a la concepción bioliberal del ser humano y a su propuesta de modificarlo (*mejorarlo*) tecnológicamente para convertirlo en un posthumano (con las consecuencias que ello acarrea, especialmente en lo concerniente a la posible convivencia entre humanos y posthumanos). Fukuyama fue, en efecto, una de las primeras y más resonantes voces que se pronunció en contra de la utopía bioliberal. Eso le convirtió en blanco de numerosas críticas. El presente trabajo se enfoca en los dos argumentos que, a mi juicio, mejor sintetizan la diversidad de objeciones lanzadas contra Fukuyama, e intenta demostrar que ninguno de ellos logra desmontar su crítica. Consiguientemente, sugiere que las tesis de Fukuyama sobre el tema continúan vigentes (al menos en sus postulados fundamentales) y que ameritan ulteriores análisis y desarrollos.

**Palabras clave:** Francis Fukuyama; posthumano/posthumanismo; transhumanismo; Factor X; derechos posthumanos.

## Human nature and posthuman rights: Why Francis Fukuyama is right?

**Abstract:** The purpose of the article is to justify Francis Fukuyama's critique of the bioliberal conception of human being and his proposal to modify (improve) him technologically to turn into a posthuman (with the consequences that this entails, especially with regard to the possible coexistence between humans and posthumans). Fukuyama was, in fact, one of the first and most resounding voices to speak out against the bioliberal utopia. This made him the target of much criticism. This paper will focus on the two arguments that, in my opinion, summarise the diversity of objections raised against Fukuyama, and it will try to show that neither of them succeeds in dismantling his critique. Consequently, it suggests that Fukuyama's theses on the subject are still valid (at least in its fundamental postulates) and deserve further analysis and development.

**Keywords:** Francis Fukuyama; posthuman/posthumanism; transhumanism; Factor X; posthuman rights.

## Natureza humana e direitos pós-humanos: porque é que Francis Fukuyama tem razão?

**Resumo:** O objectivo deste artigo é justificar as críticas de Francis Fukuyama à concepção bioliberal do ser humano e a sua proposta de o modificar (melhorar) tecnologicamente para o transformar num pós-humano (com as consequências que isso implica, especialmente no que diz respeito à possível coexistência entre humanos e pós-humanos). Fukuyama foi, de facto, uma das primeiras e mais ressonantes vozes que se pronunciaram contra a utopia bioliberal. Isto fez dele o alvo de muitas críticas. Este documento centra-se nos dois argumentos que, na minha opinião, melhor sintetizam a diversidade de objecções levantadas contra Fukuyama, e tenta mostrar que nenhum deles consegue dismantlar a sua crítica. Consequentemente, sugere que as teses de Fukuyama sobre o assunto ainda são válidas (pelo menos nos seus postulados fundamentais) e que merecem mais análise e desenvolvimento.

**Palavras-chave:** Francis Fukuyama; pós-humano/posthumanismo; transhumanismo; Factor X; direitos pós-humanos.

## Introducción

Uno de los primeros y más enérgicos críticos de lo *posthumano* fue el politólogo y filósofo estadounidense Francis Fukuyama, quien en el año 2002 publicó un libro titulado *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*.<sup>1</sup> En dicho libro Fukuyama defiende la visión clásica del hombre conforme la cual los seres humanos poseemos una esencia o naturaleza compartida que constituye la base tanto de la ética como de la política. Y afirma que el objetivo de su libro es defender –siguiendo los criterios de la distópica novela *Brave New World* de Aldous Huxley–, «que la amenaza más significativa planteada por la biotecnología contemporánea estriba en la posibilidad de que altere la naturaleza humana y, por consiguiente, nos conduzca a un estadio “posthumano” de la historia».<sup>2</sup>

Fukuyama piensa que si nuestra naturaleza fuera alterada por medios tecnológicos (como propone el transhumanismo), los seres humanos quedaríamos sin punto de apoyo, sin un marco de referencia estable para definir derechos y valores. En última instancia, la alteración de nuestra naturaleza pondría en riesgo nuestra dignidad. Partiendo de este presupuesto, el filósofo de Stanford juzga extremadamente peligroso el salto a un estadio de existencia posthumana –al que en principio sólo accedería una élite de adinerados con acceso a las tecnologías de vanguardia– puesto que conduciría a nuevas formas de ingeniería social, de abusos, de discriminación, de esclavitud, e incluso de totalitarismos.

En efecto, ¿qué derechos reclamarán estos seres tecnológicamente mejorados, qué derechos poseerán o que derechos impondrán a su favor, en comparación con los que quedan atrás? Si algunos avanzan, ¿alguien podría permitirse no seguirlos? ¿Sería esto posible? ¿Qué implicaciones éticas, políticas, y económicas tendría para los ciudadanos de los países más pobres del mundo (sin recursos para acceder a las nuevas tecnologías)? En el salto evolutivo hacia el estadio posthumano los valores de la democracia y la propia política podrían verse, según Fukuyama, fuertemente amenazados. Desde las

1 En adelante, las citas que se harán del libro pertenecen a la versión en español titulada *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica* (Barcelona: Sine Qua Non, 2002).

2 Fukuyama, *El fin del hombre*, 7.

filas del denominado bloque bioliberal,<sup>3</sup> como es de esperar, se han realizado numerosas objeciones a la tesis del pensador estadounidense. No obstante, y en contra de dichas objeciones, en el presente artículo me propongo recuperar y resignificar el núcleo de su argumentación, como así también, destacar la verdadera magnitud y alcance de su advertencia. En este sentido, Fukuyama parece seguir el camino señalado por Hans Jonas. En efecto, según el filósofo alemán, conocemos la futurología del *deseo imaginado* bajo el término de utopía; en cambio, la futurología de la *advertencia* es algo que aún debemos aprender para poder poner un límite racional a nuestros potenciales desenfrenos.<sup>4</sup> Sobre esto trata, en síntesis, el presente trabajo. Sobre una reivindicación de la *futurología de la advertencia* desarrollada por Francis Fukuyama, como reacción a la *futurología del deseo imaginado* promovida por los representantes del bioliberalismo, especialmente por quienes se identifican con su versión más radicalizada: el transhumanismo. En cuanto a los aspectos formales, el artículo se estructura de la siguiente manera: 1) caracterización de *lo posthumano*; 2) objeciones de Fukuyama al *mejoramiento humano*; y 3) críticas a Fukuyama y explicación de por qué tales críticas no logran socavar sus ideas principales.

## 1. Caracterización de lo *posthumano*

El término *posthumano* puede entenderse y ha sido entendido de diferentes maneras debido a su ambigüedad semántica. En algunos casos se lo utiliza para referir a fenómenos que ya están sucediendo, y en otros, para referir a fenómenos que son fruto de la imaginación o la especulación y se espera (o se teme) que alguna vez sucedan. Por ejemplo, según algunas corrientes del posthumanismo (cultural, crítico, y filosófico), nuestras sociedades ya son posthumanas, porque son sociedades en las que las ideas modernas de *naturaleza* y de *hombre* están sufriendo un proceso de deconstrucción y de superación, a causa de una concepción anti-especista y post-antropocéntrica, en la que los límites hombre-máquina y hombre-animal están siendo gradualmente eliminados. En otras palabras, para estas corrientes del posthumanismo

3 Los bioliberales (*bioliberals*) –algunos de los cuales se mencionan a lo largo del artículo– afirman que el mejoramiento debe ser permitido e incluso recomendado (Roache & Clarke 2009). Los bioliberales se oponen a los llamados bioconservadores (*bioconservatives*) entre los que se incluye a Fukuyama, junto a otros autores como Michael Sandel, Leon Kass, George Annas, Wesley Smith, Jürgen Habermas, etc.

4 Hans Jonas, *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, (Evanston, ILL.: Northwestern University Press, 1996), 100.

somos posthumanos en la medida en que procuramos deshacernos de las concepciones estandarizadas o uniformes que históricamente se han defendido acerca de lo que significa *ser humano*. Para el transhumanismo,<sup>5</sup> en cambio, el término *posthumano* tiene una connotación más futurista, porque se lo emplea para describir nuevos *modos de ser* que surgirán de la aplicación de herramientas biotecnológicas para el *mejoramiento* humano.<sup>6</sup>

Además, lo *posthumano* puede emplearse también como un término paraguas que incluye todo un espectro de posiciones filosóficas y movimientos culturales, que difieren entre sí en diversidad de aspectos (de manera sustancial en ciertos casos), pero que convergen en una idea clave: no es posible apelar a la idea de una esencia humana o a una forma común de dignidad humana. Las diferentes posiciones/movimientos que se agrupan bajo el paraguas de lo *posthumano* son el posthumanismo (en las versiones ya mencionadas: cultural, crítico, y filosófico), el transhumanismo (también en sus diferentes versiones: libertario, democrático, anárquico, cristiano, extropiano, y singularitariano, entre otras), el metahumanismo, los antihumanismos, y los nuevos materialismos.<sup>7</sup> A esto cabe añadir también que no hay un pensamiento homogéneo con respecto a qué posiciones/movimientos deben agruparse en la categoría de posthumanismo. Mientras que algunos autores como los dos mencionados arriba (Braidotti y Ferrando) sólo conciben tres formas de posthumanismo (crítico, cultural, y filosófico), siendo el transhumanismo, el metahumanismo, etc., formas alternativas de lo *posthumano*, otros autores atribuyen al término posthumanismo un significado más amplio que incluye también a las demás posiciones. Por ejemplo, la filósofa holandesa Tamar Sharon distingue cinco corrientes de posthumanismo: radical, liberal, metodológico, mediado, y distópico.<sup>8</sup> En este abanico de tendencias, el transhumanismo se incluye dentro de la categoría de posthumanismo liberal, y toda la crítica de lo posthumano desarrollada, entre otros, por Fukuyama,

5 Algunos autores sostienen que el transhumanismo debe ser tipificado como posthumanista. Cfr. Michael Hauskeller, "Utopia", en *Post- and Transhumanism. An Introduction*, ed. Robert Ranisch y Stefan L. Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 101-108; Andy Miah, "A Critical History of Posthumanism", en *Medical Enhancement and Posthumanity*, ed. Bert Gordijn y Ruth Chadwick (Netherlands: Springer, 2008), 71-95; Tamara Sharon, "A cartography of the posthuman: Humanist, non-humanist, and mediated perspectives on emerging biotechnologies", *Krisis* 2, (2014): 4-19.

6 Danielle Rugo, "Posthuman", en *Oxford Research Encyclopedia of Literature* (2020), <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1136>

7 Braidotti Rosi, *The Posthuman* (Cambridge: Polity Press Ltd., 2013); Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations", *Existenz* 8, n° 2 (2013): 26-32. Francesca Ferrando, *Philosophical posthumanism*, (London/New York: Bloomsbury, 2019).

8 Tamar Sharon, "A cartography of the posthuman: Humanists, non-humanist, and mediated perspectives on emerging biotechnologies", *Krisis* 2 (2014): 4-19.

se incluye en la categoría de posthumanismo distópico. En este sentido, Fukuyama también sería, por vía de la negación, un posthumanista.

Luego de estas necesarias matizaciones conceptuales cabe señalar, nuevamente, que en su libro *Our Posthuman Future*, el blanco hacia el cual Fukuyama orienta su crítica es la concepción transhumanista de *lo posthumano*. Esto se torna meridianamente claro cuando, en el año 2004 (es decir, dos años después de la publicación del libro mencionado), Fukuyama vuelve a la carga con su célebre artículo publicado en *Foreign Policy* titulado «Transhumanism – the world’s most dangerous idea». Si quedaba algún atisbo de duda acerca de cuál era el principal contendiente de Fukuyama, dicho artículo la despeja de un modo inequívoco. El transhumanismo es una filosofía de fuerte impronta utópica<sup>9</sup> que postula la optimización del ser humano por medio de las tecnologías emergentes. Es decir, postula el salto desde el estadio humano a un estadio posthumano. Estos posthumanos serían, según el filósofo sueco Nick Bostrom, «posibles seres futuros cuyas capacidades básicas exceden tan radicalmente a los humanos presentes que ya no serán inequívocamente humanos según nuestros estándares actuales».<sup>10</sup>

De un modo análogo a lo que proponen las otras variantes del posthumanismo, el transhumanismo sostiene que la condición humana debe ser puesta en duda, es más, que la condición humana no sólo puede, sino que debe ser transformada usando la razón aplicada. De esta última idea parece inferirse que la utopía transhumanista nace de una profunda insatisfacción con la propia condición humana, a la que se considera débil, vulnerable, precaria y, por tanto, necesitada de un mejoramiento radical. Esta es la idea de *pothumano* sobre la que, como señalé anteriormente, versa el presente artículo.

## 2. Objeciones de Fukuyama al mejoramiento humano

En la primera parte de su libro titulada «Pathways to the future» Francis Fukuyama hace una meticulosa revisión de las diferentes tecnologías que se

9 Michael Hauskeller, “Utopía”, en *Post- and Transhumanism. An Introduction*, eds. Robert Ranisch, y Stefan L. Sorgner (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014), 101.

10 Nick Bostrom, “The transhumanist FAQ 3.0”, *World Transhumanist Association* (2017): <https://humanityplus.org/transhumanism/transhumanist-faq/>

proponen para la mejora humana y la extensión de la vida humana. Analiza los avances en las ciencias del cerebro, la neurofarmacología y el control de la conducta, los métodos de extensión de la vida (senescencia ingenierizada) y la ingeniería genética (tanto de la modificación somática como de la línea germinal). De igual modo, presenta algunas objeciones técnicas en cada una de esas áreas y culmina con un apartado titulado «Why We Should Worry», en el que advierte sobre la necesidad de operar con cautela ante dichos avances, especialmente los desarrollados en el campo de la eugenesia, o como prefiere decirlo Fukuyama, la *breeding*, en alemán *Züchtung*, palabra originalmente usada para traducir el término *selección* de Darwin.<sup>11</sup> Luego, en la segunda parte titulada «Being Human», sin dudas la parte filosóficamente más interesante a los fines del presente artículo, desarrolla tres temas claves dedicando una sección a cada uno: los derechos humanos, la naturaleza humana, y la dignidad humana. En la sección dedicada a los derechos humanos desarrolla la distinción entre *ser* (*being*) y *deber* (*ought*), es decir, la idea de que los derechos humanos sobre los que se funda nuestro orden ético-político deben sustentarse «en la comprensión de los fines y propósitos humanos, que a su vez debe basarse casi siempre en el concepto de naturaleza humana».<sup>12</sup>

En otras palabras, el autor defiende la tesis clásica de que la naturaleza humana «desempeña un papel especial a la hora de ayudarnos a definir lo que es bueno o malo, lo justo o injusto, lo importante o intrascendente».<sup>13</sup> La naturaleza humana es fuente de valores y cumple una función clave en orden a la definición de nuestros derechos. Desde luego, admite Fukuyama, que de la naturaleza humana no es posible extraer un listado exhaustivo, exacto y definitivo de derechos, dado su elevado grado de complejidad y ductilidad. Pero la estructura subyacente compartida por todos los miembros de la especie humana brinda elementos que sirven para descartar, por ejemplo, ciertas formas de orden político como la tiranía, debido a su manifiesta injusticia.<sup>14</sup> Personas de culturas radicalmente diferentes, como por ejemplo, los aborígenes de las culturas precolombinas y los avanzados europeos que llegaron a América en 1492, en muchos aspectos podían parecer seres pertenecientes a especies distintas. Sin embargo, hubo un destello de reconocimiento entre ellos en tanto que seres humanos luego de un largo período de dramática convivencia. A pesar de pertenecer a culturas tan disímiles, ese reconocimiento tuvo lugar

11 Fukuyama, *El fin del hombre*, 88.

12 Fukuyama, *El fin del hombre*, 106.

13 Fukuyama, *El fin del hombre*, 7.

14 Fukuyama, *El fin del hombre*, 128.

y en 1542 se proclamaron las *Leyes de Indias* que reconocían a los aborígenes como seres humanos libres, y les otorgaban los mismos derechos que a cualquier ciudadano europeo.<sup>15</sup>

Ahora bien, se pregunta Fukuyama, si los derechos humanos se basan en la naturaleza, ¿en qué consiste dicha naturaleza? Precisamente porque los adalides del posthumanismo niegan o devalúan la idea de *naturaleza*, Fukuyama considera prioritario definir ese concepto. Su principal objetivo es crear conciencia e incluso establecer políticas para limitar el proyecto transhumanista de alterar radicalmente la estructura humana con la intención de generar un salto evolutivo, el paso del *Homo sapiens* al *Homo cyberneticus*, *Homo technologicus*, *Homo deus* (como le llama contemporáneamente el historiador israelí Yuval Noah Harari en su obra homónima), o mejor *aún, al posthumano*. El motivo principal de su oposición radica en que los posthumanos, al reconocerse completamente distintos y superiores a los humanos, podrían llegar a atribuirse nuevos derechos y considerarse legitimados para abusar y violentar a los humanos, de una forma tal que hoy resulta casi imposible de predecir.

Entonces, ¿qué entiende Fukuyama por naturaleza humana? Este es un tema que el autor desarrolla en la segunda sección de la segunda parte de su libro titulada *Human Nature*. En una primera aproximación general, Fukuyama considera que la naturaleza humana «es la suma del comportamiento y las características que son típicas de la especie humana, y que se deben a factores genéticos más que a factores ambientales».<sup>16</sup> El autor considera que el término *típicas* debe entenderse del modo en el que se lo utiliza en el ámbito de la etología. Es decir, de un modo que acepta las variaciones (*variance*) (en ciertos casos considerables) dentro de una misma especie, pero reconociendo simultáneamente la existencia de una suerte de *promedio estadístico*. Todas las especies presentan, de hecho, *variaciones* considerables, sin las cuales la selección natural y la adaptación evolutiva no tendrían lugar. No obstante, insisto, existe una tipicidad (*typicality*) o «algo cercano a la media de distribución de las características o el comportamiento».<sup>17</sup> Por ejemplo, existe una importante variedad de estaturas entre las personas. Estas diferencias pueden obedecer a diversidad de factores: sexo, raza, dieta, salud, región geográfica, etc. En este

15 Estas leyes tuvieron aplicación en las colonias españolas de Sudamérica, Centroamérica, y en algunos estados del sur de Estados Unidos (donde se situaban las colonias españolas). En el resto de los estados y en Canadá la situación fue muy diferente.

16 Fukuyama, *El fin del hombre*, 130.

17 Fukuyama, *El fin del hombre*, 130.

sentido, Fukuyama admite que la naturaleza no establece una única media humana para la estatura, sin embargo, es posible determinar una estatura promedio. En otras palabras, «las afirmaciones sobre la naturaleza humana son o bien probabilísticas (es decir, hacen referencia a lo que la mayoría de la gente haría normalmente) o bien enunciados condicionales sobre la forma más probable en que la gente interactuará con su entorno».<sup>18</sup> Con respecto al tema de la interacción con el entorno, Fukuyama afirma que, al igual que como sucede con el lenguaje, debemos aprender a ejercitar nuestras capacidades interactuando con el ambiente. No obstante, y aquí viene lo más importante, el *potencial* para desarrollar dichas capacidades y el modo en que están programadas para desarrollarse ya están presentes en nosotros desde el comienzo de nuestra vida.<sup>19</sup>

La naturaleza humana implica, así las cosas, una «cierta cualidad humana esencial que merece un grado mínimo de respeto».<sup>20</sup> Esa «cualidad humana esencial» es lo que perdura en una persona «cuando se le despoja de todas las características contingentes y accidentales».<sup>21</sup> Fukuyama llama a la naturaleza humana el *Factor X*, la *esencia*, la masa crítica de cualidades que resulta indispensable poseer para ser identificado y respetado como *humano*. El *Factor X* es lo que perdura más allá del color de la piel, de la clase social, de la complexión física, de la riqueza, del sexo, de la educación, y de los talentos naturales.<sup>22</sup> El *Factor X* es resultado, según Fukuyama, de la compleja interacción que acontece entre los diversos elementos que nos constituyen. No se limita a ser un mero agregado de capacidades, sino una totalidad que supera con creces dicha agregación (de manera actual o potencial). El *Factor X* es el conjunto de esas capacidades funcionando holísticamente, conformando una estructura, configurando un *Yo*. Todo aquel que se encuentra en posesión del *Factor X* goza de derechos específicos, de derechos *humanos*. Llegados a este punto, alguien podría objetar que no es necesario el *Factor X*, esto es, que no necesitamos ser todos iguales para tener derechos, sin embargo, afirma Fukuyama, sí resulta necesario ser iguales «en cierto aspecto fundamental para tener *los mismos* derechos».<sup>23</sup> En líneas generales, éste es el pensamiento del filósofo estadounidense sobre la naturaleza humana, los derechos humanos y la relación entre ambos. Un pensamiento que, como señalé al principio,

18 Fukuyama, *El fin del hombre*, 133.

19 Fukuyama, *El fin del hombre*, 143.

20 Fukuyama, *El fin del hombre*, 149.

21 Fukuyama, *El fin del hombre*, 149.

22 Fukuyama, *El fin del hombre*, 149.

23 Fukuyama, *El fin del hombre*, 153.

ha sido objeto de diversidad de críticas pero que, no obstante, permanece incólume en sus postulados de base. Al menos eso es lo intentaré demostrar en lo que queda del artículo.

### 3. Críticas a Fukuyama y explicación de por qué tales críticas no logran socavar sus ideas principales

Muchos son los libros y los artículos en los que se cuestiona la posición de Fukuyama,<sup>24</sup> tanto entre los que promueven el transhumanismo como entre los que promueven el posthumanismo. Aquí explicaré y discutiré las dos principales críticas que, a mi entender, sintetizan la mayor parte del arsenal argumentativo empleado contra Fukuyama. En primer lugar, en su artículo «In Defense Of Posthuman Dignity» del año 2005, Nick Bostrom afirma que la preocupación de Fukuyama «es que la introducción de nuevos tipos de personas mejoradas en el mundo podría hacer que algunas personas (quizás niños, o personas mentalmente disminuidas, o humanos no-mejorados en general) pierdan parte del estatus moral que poseen actualmente, y que una condición previa fundamental de la democracia liberal, el principio de igual dignidad para todos, sería destruido».<sup>25</sup>

Y responde a esto afirmando que dicha preocupación carece de soporte empírico puesto que en las sociedades occidentales se ha ido incrementando progresivamente el conjunto de individuos con estatus moral completo (menciona como ejemplos a las personas sin hogar, a las mujeres, y a los pueblos no-blancos), y considera factible «extender este conjunto aún más para incluir a los futuros posthumanos, o, para el caso, a algunos de los primates superiores o a quimeras humano-animales, si se crearan, y hacerlo sin causar ninguna reducción compensatoria en otra dirección [en otras palabras, sin que perjudique el estatus moral de los humanos]».<sup>26</sup> Creo que la crítica de Bostrom no toca, siquiera de cerca, el núcleo de la argumentación de Fukuyama. El argumento del filósofo de Stanford no es, en esencia, ni moral ni legal, sino

24 Por ejemplo, el libro *Human Enhancement* (2009) editado por Julian Savulescu y Nick Bostrom; y el reciente artículo “Bioconservatism, bioenhancement and backfiring” (2020) de Tamara Kayali Browne y Steve Clarke.

25 Nick Bostrom, “In Defense Of Posthuman Dignity”, *Bioethics*, 19 n° 3 (2005): 20. La traducción es mía.

26 Bostrom, “In Defense Of Posthuman Dignity”, 210. En todos los casos la traducción de este texto es mía.

ontológico. Su mayor preocupación se centra en la distinción entre *ser* y *deber*, y en la subordinación del *deber* al *ser*, vale decir, en la idea de que los derechos humanos sobre los que se funda nuestro orden ético-político deben sustentarse en la naturaleza humana.

Fiel a la propuesta aristotélica, Fukuyama defiende que toda afirmación de orden ético, legal o político debe sustentarse en la ontología. Si no se toma en cuenta este planteo no será posible entender en qué sentido el autor ve amenazado el sistema democrático. No será posible entender por qué, a diferencia de Bostrom, Fukuyama considera inviable otorgar estatus moral a los futuros posthumanos, a los primates superiores, o a quimeras humano-animal. Estos no poseen una naturaleza humana, no poseen el *Factor X* (téngase en cuenta la definición que da Bostrom sobre la naturaleza de los posthumanos).<sup>27</sup> Bostrom pasa por alto esta cuestión. Sólo sobre el final de su artículo realiza una mención pasajera al afirmar que, para los transhumanistas, lo que somos no se define únicamente en función de nuestro ADN, sino también de nuestro contexto tecnológico y social. En palabras de Bostrom: «[l]a naturaleza humana en su sentido más amplio es dinámica, parcialmente hecha por el hombre, y mejorable».<sup>28</sup> Esta definición es bastante pobre y ambigua. Pero esa pobreza y ambigüedad pueden tener una justificación, una razón de ser. Y es que el verdadero problema subyacente a este debate es, en realidad, uno de los más importantes de toda la historia de la metafísica: me refiero al problema de la distinción y de la relación entre la *permanencia* y el *cambio*.

Ya el filósofo inglés Alfred N. Whitehead señalaba, en su conocida obra *Process and Reality* del año 1929, que la primera generalización vaga producida por la intuición del hombre es: «todas las cosas fluyen» («*all things flow*»); y que la elucidación del significado implicado en dicha frase constituye una de las principales tareas de la metafísica. También afirma que existe una idea rival, antitética a la de «todas las cosas fluyen», y es una idea que se centra en la «permanencia de las cosas». Los filósofos que se centraron en la primera desarrollaron una metafísica del «flujo», y los que se centraron en la segunda una metafísica de la «sustancia». La gran mayoría de los filósofos ha intentado encontrar un balance, un equilibrio entre ambas metafísicas.<sup>29</sup> Los filósofos transhumanistas, en cambio, parecen haber optado por una metafísica del

27 Dicha definición se encuentra en la página 6, y se extrae literalmente del artículo citado en la nota al pie n° 9.

28 Bostrom, "In Defense Of Posthuman Dignity", 213.

29 Alfred N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (New York/London: The Free Press 1978), 208-209.

flujo, en efecto, Bostrom acepta la existencia de una naturaleza humana, pero al definirla como dinámica, hecha por el hombre (es decir, construida por el hombre) y mejorable, parece, simultáneamente, inclinar la balanza hacia su negación. Este hecho se torna aún más patente al observar que, para Bostrom, la idea de dinamismo y mejoramiento conlleva la posibilidad de una metamorfosis del ser humano lo suficientemente radical como para borrar en él todo vestigio de humanidad.

Fukuyama, en cambio, al sustentar su discurso en la tradición premoderna que se remonta a Platón y Aristóteles, parece haber optado por una metafísica del balance. El filósofo norteamericano comparte, desde luego, la idea de que la naturaleza humana es dinámica y maleable, pero solo parcialmente maleable, no infinita o indefinidamente maleable. Tal es el mensaje que intenta transmitir con el concepto de *Factor X*, en contra de la concepción heracliteana que se centra en el cambio y elimina la permanencia, tal y como la defienden quienes están a favor del advenimiento de *lo posthumano* y del otorgamiento de derechos a esta nueva clase de seres. Solo podemos definir nuestros derechos (y atribuirnos *los mismos* derechos) a partir de aquello que tenemos en común y que poseemos de modo perdurable e independiente de las circunstancias. ¿Cómo se puede, en este sentido, reclamar igualdad de derechos y dignidad entre los humanos y unos nuevos seres que son radicalmente distintos de ellos?

En sintonía con Bostrom, otro destacado filósofo vinculado al transhumanismo, Julian Savulescu, sostiene que los posthumanos son «seres originalmente “evolucionados” o desarrollados a partir de los humanos, pero tan significativamente diferentes que ya no son humanos en ningún sentido».<sup>30</sup> Supongamos que haciendo caso omiso de la *naturaleza humana* se decide igualmente atribuir derechos a los posthumanos, tal y como lo pide Bostrom. ¿Cómo se evitaría que estas nuevas criaturas mejoradas reclamen para sí derechos especiales, dada su evidente superioridad en comparación con los humanos? ¿Cómo justificarán la legitimidad de su reclamo? Si los posthumanos avanzan, no solo hacia la obtención de los mismos derechos que los hombres, sino hacia la obtención de nuevos derechos habida cuenta de su superioridad, los valores de la igualdad y la democracia quedarían fuertemente cuestionados.

30 Julian Savulescu, “The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What do we owe the Gods?”, *Human Enhancement*, eds. Julian Savulescu y Nick Bostrom (Oxford: Oxford University Press, 2009), 214. La traducción es mía.

Tal es la razón por la que Fukuyama se ve impelido a realizar una enfática advertencia. Ahora bien, ¿cómo responden los bioliberales a este problema? Savulescu se pregunta si los posthumanos no deberían infravalorar a los humanos del mismo modo en que los humanos infravaloramos a las moscas, y si nosotros no deberíamos aceptar esa situación.<sup>31</sup> A esto responde diciendo que, si el ser persona

[...] es fundamento del derecho a la vida, entonces nuestras vidas no están en peligro si hay personas más inteligentes que nosotros. Si vale la pena proteger la cultura inteligente, entonces no debemos temer el que haya culturas más inteligentes. Como seres humanos, ahora creemos que todas las culturas humanas, independientemente de su sofisticación, edad, inteligencia, y complejidad creativa, merecen protección. La cultura humana [estaría también protegida] en un mundo moral posthumano. Lo que debemos asegurar es que el mundo posthumano sea suficientemente moral.<sup>32</sup>

Pero ¿cómo podemos asegurar la moralidad del mundo posthumano? Savulescu entiende que esto se lograría destacando la necesidad de contar con un marco normativo basado en nuevos y buenos valores. El problema que presenta el argumento de Savulescu es que, si actualmente se protegen todas las culturas humanas, independientemente de su sofisticación, edad, inteligencia, etc., eso se debe, en rigor, a que en todas esas culturas reconocemos ciertos rasgos que nos hermanan, o para decirlo en los términos que propone Fukuyama, reconocemos la existencia de un *Factor X*. Por el contrario, las consecuencias de que el *Factor X* sea negado suelen ser nefastas. Muchos de los períodos más oscuros de la historia en términos de violencia, persecución, abusos y exterminio humano se llevaron a cabo, de un modo consciente o no consciente, desde el no reconocimiento del otro como un semejante.

Dicho de otra manera, desde la afirmación del otro como un tipo de ser con quien no se posee nada en común, ni biológica, ni cognitiva, ni culturalmente. Ese no reconocimiento de la existencia del *Factor X* conduce, en términos comportamentales, a tratar al otro como un ser inferior, a deshumanizarlo

31 Savulescu, "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings", 238.

32 Savulescu, "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings?", 238-239.

tratándolo como un animal, un demonio, una pestilencia (virus, cáncer, suciedad, contaminación, etc.), un mecanismo, o una mera *cosa*.<sup>33</sup>

Por lo demás, el ya mencionado caso de la conquista de América constituye un lapidario ejemplo. El inteligente, sofisticado, y creativo hombre europeo (me refiero puntualmente al español) necesitó décadas para reconocer los derechos y la dignidad de los aborígenes. En tanto los europeos que llegaron al norte (principalmente ingleses y holandeses) abusaron de aquellos *sabajes* (y no abolieron la esclavitud) hasta bien entrado el siglo XIX. Aquí surge, entonces, una pregunta clave: ¿podría suceder lo mismo en el futuro entre posthumanos y humanos?, ¿podría suceder que los posthumanos decidan tratarnos como *moscas*, de acuerdo con lo dicho por Savulescu?

Según lo ha demostrado la historia, definitivamente sí, e incluso podría suceder de una manera más impredecible y terrible que en otros períodos históricos si consideramos, siguiendo con el ejemplo de lo acontecido en América, que las diferencias entre los europeos y los aborígenes americanos eran ínfimas (eran meras diferencias *accidentales*) en comparación con las que podrían existir entre el *Homo cyberneticus* y el *Homo sapiens*. Así, las explicaciones bioliberales no son suficientemente robustas como para permitirnos desestimar la preocupación y la objeción que presenta Fukuyama. Si la idea (atribuida a Aldous Huxley) según la cual la lección más importante de la historia es que los hombres no aprenden de la historia, es correcta, entonces la advertencia de Fukuyama parece querer evitar que ese patrón, que esa lección, no se repita en el futuro. Es necesario, o mejor aún, urgente, aprender de la historia.

En segundo lugar, el filósofo francés Luc Ferry, en su libro *La revolución transhumanista* publicado en 2016 (en francés), sostiene que para el politólogo de Stanford «los fines morales están “domiciliados en la naturaleza”, inscritos en el ser mismo de las cosas, en el orden natural del cosmos».<sup>34</sup> Pues bien, según Ferry esta argumentación «no se sostiene ni tres segundos».<sup>35</sup> Del hecho

33 Por ejemplo, en 1994 la radio ruandesa RLTM (*Radio Télévision Libre des Mille Collines*) perteneciente al gobierno hegemónico de los *hutus*, comenzó a propagar discursos de odio contra los *tutsis* instándoles a «exterminar a las cucarachas» (véase: Ndahiro, Kennedy, “In Rwanda, We Know All About Dehumanizing Language”, *The Atlantic*, 13 de abril, 2019, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/04/rwanda-shows-how-hateful-speech-leads-violence/587041/>). En aproximadamente 100 días los *hutus* asesinaron a más de 800.000 *tutsis*. Esa misma táctica de deshumanización, como es de común conocimiento, también la utilizaron los nazis contra los judíos, llamándolos *cerdos*, *sanguijuelas*, y *ratas*.

34 Luc Ferry, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas* (Madrid: Alianza, 2017), 81.

35 Ferry, *La revolución transhumanista*, 81.

de que, por ejemplo, fumar sea malo para la salud, no se deduce que no haya que fumar, o que no fumar sea un deber ético. El pensador francés afirma en clave sartreana que, en última instancia, todo se reduce a un problema de elección individual. La pretensión de «arraigar la moralidad en el ser»<sup>36</sup> solo nos mantiene en los confines de un imperativo hipotético cuya forma es «si... entonces»,<sup>37</sup> «si no quiero morir, entonces deberé dejar de fumar».<sup>38</sup> Pero esto, en palabras de Ferry, «no tiene nada de prescriptivo ni normativo».<sup>39</sup> Está claro que para mantener la salud es necesario dejar de fumar. Pero, ¿y si la persona en cuestión no quiere hacerlo? ¿y si no le importa? Ante estas preguntas, Ferry responde que Fukuyama está

[...] demasiado atrapado en el contexto intelectual cerrado estadounidense como para comprender que, desde la perspectiva del humanismo no naturalista que se ha desarrollado en el viejo continente en la tradición filosófica que va [...] desde Pico de la Mirandola a Kant, Husserl o Sartre, lo que califica al ser humano como moral, diferente de los animales, no es su naturaleza, sus rasgos naturales comunes a la especie [...] sino exactamente lo contrario, a saber, esta capacidad de exceso, de trascendencia con respecto a la naturaleza.<sup>40</sup>

En mi opinión, Luc Ferry comete en este punto dos errores de juicio. El primer error consiste en afirmar que Fukuyama está «atrapado en el contexto intelectual cerrado estadounidense». Esto podría afirmarse, con algún grado de acierto, de alguien que reflexionara desde la tradición analítica, o desde cierta vertiente del pragmatismo, pero Fukuyama lo hace, en contra de lo que afirma Ferry, desde una de las más importantes tradiciones del viejo continente. Como he señalado anteriormente, Fukuyama piensa desde la tradición premoderna que hunde sus raíces en Platón, y más especialmente en Aristóteles, y no ignora la perspectiva continental del humanismo no naturalista, más bien se opone a él. De hecho, Ferry no parece haber examinado detenidamente el capítulo 7 del libro de Fukuyama titulado «Human Rights». Allí el estadounidense se refiere al planteo *positivista*, esto es, al planteo según el cual los derechos humanos no se basan en la naturaleza, sino que se basan en «lo que los humanos digan que deben ser».<sup>41</sup> Y más adelante agrega que «[gran] parte de la filosofía occidental

36 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

37 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

38 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

39 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

40 Ferry, *La revolución transhumanista*, 82.

41 Fukuyama, *El fin del hombre*, 112.

posterior [moderna y contemporánea] ha seguido la ruta kantiana hacia las denominadas teorías deontológicas del derecho, es decir, teorías que intentan establecer un sistema ético que no dependa de afirmaciones sustantivas sobre la naturaleza o los fines humanos». <sup>42</sup>

Pues bien, ¿qué tiene de problemático un planteamiento puramente positivista? Lo problemático, «es que no existen derechos positivos que sean también universales». <sup>43</sup> Por ejemplo, ¿qué podría argüir un partidario positivista como Ferry ante una cultura diferente que permitiera prácticas tan despreciables como la esclavitud o la ablación femenina? La respuesta es: nada. Si se niega la existencia de una *estructura humana* que nos oriente respecto de lo que está bien y lo que está mal, no se puede decir nada al respecto. <sup>44</sup> Siguiendo a Ferry, se podría pensar que esta extraña cultura, aun reconociendo la existencia de una naturaleza, podría arbitrariamente *no querer* respetarla, del mismo modo que el fumador al que no le importa estar sano. Pero al menos tendría que hacerlo con una clara conciencia del perjuicio que ocasiona, y debería asumir su responsabilidad (o su falta de responsabilidad) ante la comunidad internacional, con las consecuencias que esto podría acarrear. Luego, el primer error de juicio de Ferry con Fukuyama es no haber considerado todo lo dicho hasta ahora.

En cuanto al segundo error de juicio, la afirmación de que lo que califica al ser humano como moral es su capacidad de exceso, de trascendencia respecto a la naturaleza por medio de su libre albedrío, solo puede sostenerse tomando como marco de referencia a la propia *naturaleza*. En otras palabras, definir al ser humano como ser capaz de trascender/exceder su naturaleza, implica reconocer la existencia de una naturaleza, y a esta, añadirle una característica más: su capacidad para auto-trascenderse y excederse. Éste es el *Factor X* para Luc Ferry: el afán de trascendencia es propio de la naturaleza humana. Este segundo error de juicio de Ferry consiste, entonces, en pensar que su planteo se opone diametralmente al de Fukuyama, lo cual no es cierto. La incompatibilidad que plantea Ferry entre *naturaleza humana* y *libre albedrío* es falaz. Ambos, en última instancia, apelan a la idea de *naturaleza*, independientemente de que uno la acepte (Fukuyama) y el otro la niegue (Ferry). En opinión de Fukuyama, este es el punto más débil de las teorías que niegan la naturaleza humana: casi todos los filósofos que las formulan

42 Fukuyama, *El fin del hombre*, 119.

43 Fukuyama, *El fin del hombre*, 113.

44 Fukuyama, *El fin del hombre*, 113.

«acaban reintroduciendo diversos supuestos sobre la naturaleza humana. La única diferencia es que lo hacen de forma solapada y poco honrada, en lugar de explícitamente...». <sup>45</sup>

Para contrastar esta afirmación, Fukuyama muestra que el propio Kant, en *Los elementos metafísicos de la justicia*, <sup>46</sup> declara que ninguna comunidad puede autoimponerse una constitución eclesiástica en la que se consideren permanentes ciertos dogmas religiosos «porque tal disposición “entraría en conflicto con el objetivo y el propósito de la humanidad”». <sup>47</sup> Pero, ¿cuál es el propósito de la humanidad? Según Kant, que los humanos se desarrollen como individuos racionales y libres de todo prejuicio oscurantista. <sup>48</sup> Esta idea kantiana, señala Fukuyama, establece consistentes supuestos sobre la naturaleza humana: que los seres humanos «son criaturas racionales, que se benefician y disfrutan con el uso de su racionalidad y que pueden desarrollar dicha racionalidad con el tiempo». <sup>49</sup> El mismo razonamiento se aplica al planteo de Luc Ferry que absolutiza el libre albedrío y la capacidad humana de trascender su propia naturaleza. Dicho esto, el argumento *positivista* del pensador francés, no sólo no logra refutar el argumento *ontológico* de Fukuyama, sino que incluso parece confirmarlo.

## Consideraciones finales

El trabajo de Fukuyama sobre *lo posthumano* no está exento de objeciones, especialmente por su forma de explicar la naturaleza humana (el *Factor X*) sobre la base de criterios prioritariamente estadísticos; y por su visión de que *lo posthumano* se contraponen a los valores de la democracia liberal, cuando en realidad parece emerger como la conclusión lógica del liberalismo. Con todo, no forma parte de los objetivos del presente artículo desarrollar las posibles objeciones a la concepción de Fukuyama sobre la naturaleza humana, ni sobre la relación entre lo posthumano y la democracia liberal. Lo que quiero decir con esto es que de ningún modo pretendo hacer una defensa en *bloque*

45 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

46 Otra clara muestra de que Fukuyama no ignora “la perspectiva del humanismo no naturalista que se ha desarrollado en el viejo continente”, como dice Ferry.

47 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

48 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

49 Fukuyama, *El fin del hombre*, 120.

de la obra de Fukuyama. Lejos de mí esa intención. Mi principal objetivo es recuperar el núcleo de su argumentación, esto es, la necesidad de reconocer la existencia de una naturaleza humana, de un *Factor X*, como único recurso posible para una atribución igualitaria de derechos –insisto, otro tema es cómo se lo comprende–, y reivindicar su *futurología de la advertencia* como reacción a la utopía posthumana promovida por el movimiento transhumanista. Desde luego, algún lector podría preguntar por qué se acude a Fukuyama para defender una idea tan antigua como la existencia del *Factor X*.

La respuesta es simple. Fukuyama lo hace en un contexto histórico-filosófico nuevo y particularmente extraño: el de la convivencia entre una suerte de resurgimiento de la utopía moderna del progreso indefinido –claramente manifiesta en el movimiento transhumanista–, y el del pensamiento tardomoderno empeñado en confutarla. Dos corrientes que, aunque antagónicas en diversidad de aspectos, coinciden en sus sistemáticas diatribas contra la idea de naturaleza humana y, consiguientemente, en sus esfuerzos por imponer un modelo de sujeto desencarnado, desmaterializado, y dotado de libertad para modificarse indefinidamente. Tales coincidencias ofrecen el marco teórico para el desarrollo de la agenda trans-/posthumanista, no obstante –como procuré dejar en claro a lo largo del artículo–, generan profundas dudas cuando se trata de pensar la futura convivencia entre humanos y posthumanos. Por todo esto, considero que es de justicia reconocer el valor del aporte de Fukuyama y dar continuidad a la línea argumental por él trazada desde una lectura atenta y completa de *Our Posthuman Future*, algo que se echa muy en falta en sus críticos, que son legión, pero que sólo parecen centrarse en dos o tres apartados puntuales de dicha obra.

## Bibliografía

- Bostrom, Nick. “The transhumanist FAQ. A General Introduction.” *World Transhumanist Association* (2003). <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, Nick. “In Defense Of Posthuman Dignity.” *Bioethics* 19, n° 3 (2005): 202-214.
- Braidotti, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press Ltd., 2013.

- Ferrando, Francesca. “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. Differences and Relations”. *Existenz* 8, n° 2 (2013): 26-32.
- Ferrando, Francesca. *Philosophical posthumanism*. London/New York: Bloomsbury, 2019.
- Ferry, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza, 2017.
- Fukuyama, Francis. *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Sine Qua Non, 2002.
- Fukuyama, Francis. “Transhumanism—the world’s most dangerous idea”. *Foreign Policy* 144, (September 2004): 42-43.
- Hauskeller, Michael. “Utopia”. En *Post- and Transhumanism. An Introduction*, editado por Robert Ranisch y Stefan L. Sorgner, 101-108. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Jonas, Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, editado por Lawrence Vogel. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996.
- Miah, Andy. “A Critical History of Posthumanism”. En *Medical Enhancement and Posthumanity*, editado por Bert Gordijn y Ruth Chadwick, 71-95. Netherlands: Springer, 2008.
- Ndahiro, Kennedy. “In Rwanda, We Know All About Dehumanizing Language”. *The Atlantic*, 13 de abril, 2019. <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2019/04/rwanda-shows-how-hateful-speech-leads-violence/587041/>
- Ranisch, Robert y Sorgner Stefan L. “Introducing Post- and Transhumanism”. En *Post- and Transhumanism. An Introduction*, editado por Robert Ranisch Robert y Stefan L. Sorgner, 7-27. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2014.
- Roache, Rebecca y Clarke, Steve. “Bioconservatism, bioliberalism, and the wisdom of reflecting on repugnance”. *Monash Bioethics Review* 28, n° 1 (2009): 1-21. <https://doi.org/10.1007/BF03351306>
- Rugo, Danielle. “Posthuman”. En *Oxford Research Encyclopedia of Literature*, (2020). <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190201098.013.1136>

Savulescu, Julian. "The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?". En *Human Enhancement*, editado por Julian Savulescu y Nick Bostrom, 211-247. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Sharon, Tamar. "A cartography of the posthuman: Humanits, non-humanist, and mediated perspectives on emerging biotechnologies". *Krisis* 2, (2014): 4-19.

Whitehead, Alfred N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York/London: The Free Press, 1978 (1929).

## Lucas DOMÍNGUEZ RUBIO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, CONICET, Argentina.

[lucaslmdr@autistici.org](mailto:lucaslmdr@autistici.org)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9058-9573>

Recibido: 09/04/2020 - Aceptado: 28/10/2020

### Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Domínguez Rubio, Lucas. "Francisco Romero: una gnoseología personalista para las discusiones políticas del siglo XX". *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 10, (2021): 221-250. <https://doi.org/10.25185/10.9>

# Francisco Romero: una filosofía personalista para las discusiones políticas del siglo xx

**Resumen:** El presente artículo analiza las plataformas intelectuales mediante las cuales el filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962) justificó sucesivamente sus compromisos políticos, al movimiento antifascista argentino, a las organizaciones culturales liberales durante el peronismo y, finalmente, al anti-comunismo desde su adhesión al Congreso por la Libertad de la Cultura. Con este objetivo, el artículo recorre el período que fue desde sus pretensiones de lograr una filosofía «normalizada» y despolitizada a combatir las posiciones filosóficas organizacionistas y nacionalistas que afloraron en la Argentina a partir de la década del treinta. Fue en este marco que Francisco Romero buscó introducir en Argentina una gnoseología personalista vinculada a diversas plataformas anti-comunistas internacionales que le brindaron a su obra una notable repercusión a nivel regional. De hecho, gracias a ellas estableció contactos con filósofos de Perú, México, Perú, Chile, Estados Unidos y Cuba. Con el fin de documentar este proceso, desde los métodos de análisis de la historia intelectual, este artículo recorre sus textos, sus redes de contactos y las publicaciones periódicas que impulsó.

**Palabras clave:** Francisco Romero (1891-1962), filosofía en Argentina, pensamiento argentino y latinoamericano, historia intelectual argentina, Congreso por la Libertad y la Cultura, anti-peronismo, anti-comunismo.

## Francisco Romero: a personalist philosophy for the political discussions of the 20th century

**Abstract:** This article analyzes the political adhesions of the Argentine philosopher Francisco Romero (1891-1962) in relation with his theoretical developments. The article covers the period that went from his pretensions of achieving a «normalized» and depoliticized philosophy to combating the organizational and nationalist philosophical positions that surfaced in Argentina in the 1930s. According to our hypothesis, it was within this framework that Francisco Romero established in Argentina a personalist gnoseology linked to various international anti-communist platforms that brought a notable repercussion to his work at the regional level. In fact, thanks to them, he established contacts with philosophers from Peru, Mexico, the United States and Cuba. With the purpose of documenting this process, from the methods of analysis of intellectual history, this article goes through his texts, his networks of contacts and the periodical publications he promoted.

**Keywords:** Francisco Romero (1891-1962), Philosophy in Argentina, Argentine and Latin American Thought, Argentine Intellectual History, *Congress for Cultural Freedom (ccf)*, Anti-peronism, Anti-communism.

## Francisco Romero: uma filosofia personalista para as discussões políticas do século XX

**Resumo:** Este artigo analisa as plataformas teóricas através das quais o filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962) justificou sucessivamente suas adesões políticas ao movimento anti-fascista argentino, às organizações culturais anti-peronistas e, finalmente, ao anticomunismo do Congresso para a Liberdade de Cultura. Com este objectivo, o artigo cobre o período que passou das suas pretensões a alcançar uma filosofia «normalizada» e despolitizada para combater as posições filosóficas organizativas e nacionalistas que surgiram na Argentina a partir dos anos 30. Foi neste quadro que Francisco Romero estabeleceu na Argentina uma gnoseologia personalista ligada a várias plataformas anticomunistas internacionais que lhe deu uma notável repercussão no seu trabalho a nível regional. De facto, graças a eles estabeleceu contactos com filósofos do Peru, do México, dos Estados Unidos e de Cuba. A fim de documentar este processo, a partir dos métodos de análise da história intelectual, este artigo percorre os seus textos, as suas redes e os periódicos que promoveu.

**Palavras-chave:** Francisco Romero (1891-1962), filosofia na Argentina, pensamento argentino e latino-americano, história intelectual argentina, Congresso para a Liberdade e a Cultura, anti-peronismo, anticomunismo.



«Nosotros trabajamos de manera  
muy diferente que ustedes en Europa.  
Aquí tenemos que hacer filosofía, pero también  
'una cultura' con todos sus apartados.  
Hay que hacer ediciones, lectores, profesores...  
Y sin olvidar la conexión filosófica con  
los demás países que tanto nos preocupa».

Carta de Francisco Romero a  
José Ferrater Mora (23/06/1943).

«El hermano de...» o «el tío de...». Con estos giros debe ser presentado desde hace décadas el filósofo argentino Francisco Romero (1891-1962). El proceso de autonomización de la filosofía en Argentina parece haber dado resultado y, en comparación a la generación anterior de profesores de filosofía, su nombre resulta completamente desconocido, incluso para quienes egresaron de las carreras de filosofía de este país. Sin embargo, no deja de llamar la atención la enorme relevancia que tuvieron sus escritos a nivel nacional, regional e internacional, tanto en ámbitos filosóficos universitarios como en plataformas culturales más amplias, al menos durante las décadas del cuarenta y el cincuenta.

De esta manera, la clave de lectura propuesta por Oscar Terán desde su único artículo sobre este autor parece especialmente certera cuando se dispone a narrar su «periplo y eclipse».<sup>1</sup> Aunque Terán no lo haya remarcado, efectivamente, la obra de este filósofo fue la primera del país en lograr notoriedad internacional, con numerosos análisis durante su propia vida, que incluyeron invitaciones, interpretaciones y homenajes, en países como Argentina, Chile, Estados Unidos, Perú, México y Cuba.<sup>2</sup> Como veremos, esto se debió a que en todos estos países Francisco Romero construyó una red de

1 Oscar Terán, "Periplo y eclipse de Francisco Romero", *La Biblioteca* n° 2/3 (2005): 36-45.

2 Inicialmente, en los Estados Unidos su obra fue reseñada por Edgar Sheffield Brightman, *Review of Alejandro Korn*, por Francisco Romero, Angel Vassallo, y Luis Aznar, *Philosophy and Phenomenological Research* 2, n° 1 (1941): 130-32; Edgar Sheffield Brightman, review of *Review of Filosofía Contemporánea. Estudios y Notas. Primera Serie*, por Francisco Romero, *Philosophy and Phenomenological Research* 3, n° 1 (1942): 110-11; y al año siguiente por J.H. Hershey en *The Journal of Liberal Religion* v (1) (1943). Luego en diferentes países por ejemplo por: Ricardo Rojo, "La teoría del hombre de Francisco Romero", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán* II, n° 6 (1955): 247-265; Francisco Aguilar, *Sobre la "Teoría del hombre" de Francisco Romero* ([Buenos Aires]: [s.n.], 1959); Hugo Rodríguez Alcalá y José Ferrater Mora, *Misión y pensamiento de Francisco Romero* (México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959); Marjorie Harris, *Francisco Romero on problems of philosophy* (New York: Philosophical library, 1960).

contactos políticos y culturales, vinculados en todos los casos a plataformas liberales y anti-comunistas. De este modo, Francisco Romero fue el primer filósofo argentino en obtener un destacado reconocimiento internacional acompañado de invitaciones a universidades de todo el continente, al menos antes de entrar en su «eclipse», a partir de 1956, cuando no sólo Francisco Romero, ya reacomodado en puestos académicos se retiró de la escena pública para finalmente dedicarse nuevamente a una filosofía no «fastidiada» por «escándalos políticos», sino también cuando las carreras de filosofía en Argentina entraron a una nueva etapa, en alguna medida, comparativamente más autonomizada, pero sobre todo incapaz de actualizarse y participar de debates culturales de mayor escala.<sup>3</sup>

De hecho, después de este éxito de su obra en las décadas del cuarenta y del cincuenta, su producción solamente ha recibido una interpretación interna por parte de quienes han realizado una tarea de largo aliento sobre la filosofía argentina desde la revista *Cuyo* (Mendoza, 1964-), especializada en lo que sus impulsores reconocen como «filosofía argentina».<sup>4</sup> Bajo este enfoque internalista que busca diferenciarse de la historia intelectual, Francisco Romero ha sido considerado como uno de los «fundadores de la filosofía americana», junto con un panteón de figuras por demás diversas. De modo reiterativo y con escasos matices, estas lecturas han equiparado su tarea filosófica y cultural a la de otras figuras argentinas y regionales, como, por ejemplo, José Ingenieros (1877-1925), Alejandro Korn (1860-1936), el mismo Antonio Caso (1883-1946) o Rodolfo Kusch (1922-1979). En ningún caso, esta bibliografía ha tenido en cuenta cómo funcionaron sus textos en relación a los emprendimientos culturales que impulsó y las discusiones que sostuvo. En otra dirección, algunas interpretaciones han buscado polarizar la llamada filosofía latinoamericanista, vinculada a teorías decolonizadoras o a la filosofía de la liberación, a la figura de Francisco Romero, quien, en este esquema, habría funcionado como la principal cabeza de una línea filosófica

3 Oscar Terán, *Nuestros años sesentas: La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993).

4 Enrique Dussel, “Francisco Romero: filósofo de la modernidad argentina”, *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana* VI (1970): 79-106; Marcela Aranda, “Francisco Romero: América en el diálogo epistolar”, *Cuyo* 29, n° 2 (2012): 35-62; Clara Alicia Jalif de Bertranou, “Algo más que una relación epistolar: Francisco Romero, Edgar S. Brightman y el personalismo norteamericano”, *Cuyo* 29, n° 2 (diciembre de 2012): 133-60; Florencia Ferreira, “Voces de un diálogo: Francisco Romero y los filósofos norteamericanos”, *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana* 29, n° 2 (2012): 87-131; Hugo Naessens, “¿Actualidad del pensamiento filosófico de Francisco Romero? Persona, trascendencia y valor”, *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana* 29, n° 2 (2012): 35-62.

“liberal-conservadora”.<sup>5</sup> Mientras, en sentido contrario, este último punto de vista recupera de diferentes maneras y desde distintas lecturas políticas a figuras laicas que quedaron ubicadas dentro de la universidad del peronismo, como, por ejemplo, Carlos Astrada (1894-1970), Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) y Rafael Virasoro (1906-1984).

Basándonos en estos aportes, las siguientes páginas proponen una comprensión distinta de los textos de Francisco Romero desde el marco de la historia intelectual. El objetivo consiste en leer sus textos teóricos como intervenciones político-culturales en relación a las discusiones que los motivaron. Esta perspectiva queda por demás justificada en tanto consideramos que el programa cultural y filosófico de Francisco Romero se desarrolló en oposición a los procesos políticos culturales anti-liberales que adoptaron muchos referentes argentinos desde mediados de la década del treinta. Como veremos, el proyecto filosófico explícitamente autonomizador de la teoría esbozado por Romero comenzó a quebrarse al calor de la importante repercusión que tuvo la Guerra Civil Española en la Argentina y, poco después, frente a los cambios socio-políticos que trajo la presidencia de Juan Domingo Perón para el ámbito cultural.

Sin lugar a dudas, este marco político provocó importantes cambios en el desarrollo de la disciplina en Argentina respecto a la cual Francisco Romero pretendió intervenir con una particular lectura. Como redactor de la influyente revista *Sur* (Buenos Aires, 1930-1964), Francisco Romero conoció el personalismo del francés Emmanuel Mounier (1905-1950) y su revista parisina *Esprit* fundada en 1932. Sin embargo, se trató de un autor al que Francisco Romero nunca mencionó. En cambio, a partir de allí, desarrolló una lectura filosófica del personalismo a través de las novedades gnoseológicas germanas que establecieron una línea de discusión fenomenológica opuesta a la deriva teórica de Martin Heidegger (1889-1976). Con esta base filosófica, Francisco Romero se posicionó fuertemente en el quiebre entre liberalismo y organizacionismo que afloró hacia fines de la década del treinta en la mayoría de los países occidentales. Con esto, además entre 1946 y 1955 se transformó en una de las principales plumas de las plataformas liberales durante el gobierno de Juan Domingo Perón. Como desarrollaremos, su marco de referencia teórico se mantendría siempre cercano a este personalismo-

5 Ver por ejemplo: Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales* 2 (1976): 80-94; Barbara Aguer y Lucía Belloro, “Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina: de la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación”, *Cuadernos del Centro de Estudios Latinoamericanos* II, n° 3 (2017): 76-102.

fenomenológico que le permitiría impulsar una serie de plataformas junto al mexicano Antonio Caso y los filósofos personalistas estadounidenses nucleados en la *International Phenomenological Society*.

## Personalismo y tradición korniana

Como gran parte de las primeras camadas de filósofos argentinos, Francisco Romero también nació en Europa y fue parte de una primera generación de inmigrantes.<sup>6</sup> A partir de 1910, Francisco siguió la carrera de ingeniero militar, en 1915 se recibió de teniente y se inscribió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Conoció a Alejandro Korn entre 1924 y 1925 cuando sin concluir sus estudios tenía como plan dedicarse a la filosofía únicamente de manera «privada». Aparentemente, fue el mismo Korn quien lo eligió como sucesor en la cátedra de 'Ética y metafísica' de la Universidad de Buenos Aires que estaba a su cargo.<sup>7</sup>

Como recordaba Aníbal Sánchez Reulet (1910-1997), inicialmente la imagen de un militar de uniforme al frente de una clase de filosofía resultó

6 Nació en Sevilla en 1891, llegó a los 13 años a Argentina y, después de buscar instalarse en varias provincias con su padre, se establecieron en Buenos Aires donde esperaron al resto de su familia: su madre y sus siete hermanos menores. En la misma cuadra vivía el relevante dirigente político y primer diputado socialista de América Latina, Alfredo Palacios (1885-1965), quien trabó amistad con Francisco y su hermano José Luis desde que estos eran niños. Con posterioridad, éste último, José Luis Romero (1909-1977), fue uno de los historiadores más importantes de la Argentina y un renovador en varios sentidos de estos estudios en el país. Mientras tras el golpe de Uriburu en 1930, Korn y la mayoría de sus discípulos —entre otros, Julio V. González (1899-1955) y Carlos Sánchez Viamonte (1892-1972)— ingresaron al Partido Socialista, por su parte, los hermanos Romero se acercaron a este mismo partido de manera mucho más paulatina. Durante la década del treinta ambos participaron de la Universidad Popular Alejandro Korn (UPAK) y del Colegio Libre Libre de Estudios Superiores (CLES). En el caso de José Luis escribió algunos artículos breves en el periódico socialista *La Vanguardia* (1894) y finalmente se afilió al partido en 1945. Mientras su hermano Francisco mantuvo momentos de acercamiento con el Partido Socialista, por su parte, José Luis llegó a ser miembro del comité ejecutivo de este partido. Antes de esto, en 1928 su hermano José Luis ya se manifestaba como votante del socialismo y apoyó la candidatura de Mario Bravo como presidente, mientras en esos mismos comicios Francisco habría dado su voto a Hipólito Yrigoyen. Sobre la trayectoria de su hermano, ver: Omar Acha, *La trama profunda: historia y vida en José Luis Romero* (Buenos Aires: El cielo por asalto, 2005).

7 Según F. Romero, fue Korn quien en 1927 tuvo que convencerlo para que se vuelque exclusivamente a la práctica y docencia de la disciplina proponiéndole que lo reemplace en la cátedra de 'Ética y metafísica' de la Universidad de Buenos Aires en vistas de lo cercano de su retiro. Así, en 1928 fue designado profesor suplente de esta cátedra, de la cual en 1930 fue nombrado profesor interino y al año siguiente profesor titular. También desde 1929 comenzó a desempeñarse como profesor en la Universidad Nacional de La Plata e ingresó al Instituto Nacional del Profesorado. Cabe destacar que también José Ingenieros se vio interesado por el joven militar-filósofo y lo invitó a colaborar asiduamente en su *Revista de Filosofía* (1915-1929). Este intercambio puede recomponerse a partir de la reciente edición de su correspondencia y el Fondo de Archivo José Ingenieros depositado en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda (CEDINCI).

chocante para la generación reformista de estudiantes; no obstante, hasta lo que sabemos, sólo hasta ahí existió algún tipo de resquemor al respecto. Finalmente, en 1931 F. Romero se retiró del ejército para dedicarse a la enseñanza y a la investigación filosófica. Además, coincidió también con el momento en que eligió dejar de lado la escritura de poesía, aunque de todas formas siguió publicando numerosos artículos sobre crítica literaria –en revistas como *Nosotros* (1908-1934), *Megáfono* (1930-1934) y *La vida literaria* (1928-1932). Poco después de su fundación, también a partir de esos años integró el consejo de redacción de la ya mencionada revista *Sur*.

«Acallada poco a poco la polémica antipositivista» –sostuvo más tarde F. Romero respecto a este período– «la filosofía hispanoamericana empieza a entrar en sus cauces normales». De esta manera, a diferencia de Coriolano Alberini (1886-1960), con su llegada tardía al ámbito académico y su escasa participación de las publicaciones y agrupaciones previas, F. Romero mismo se autoposicionó en un momento posterior de la batalla contra la presencia hegemónica del positivismo en los claustros. Este gesto involucraba también la búsqueda de un nuevo tipo de referencias intelectuales. Según Romero, ya no se trataba de retrotraerse específicamente a autores clásicos o contemporáneos con los fines de lo que Jorge Dotti llamó *philosophia militans*,<sup>8</sup> por ejemplo bajo la forma de una «vuelta a Kant», sino, de ahora en más, la tarea en ciernes consistía para F. Romero en difundir y discutir la nueva filosofía contemporánea. Al proponerse esta tarea, durante años, siguió ejerciendo la crítica bibliográfica y la exposición sistemática de diferentes autores, casi siempre de autores alemanes alrededor de Husserl, Dilthey y Scheler.

Con este fin, Francisco Romero se dedicó especialmente a constituir una «cultura filosófica» en el país. Por esto, en primer lugar, un primer corpus de artículos estuvo dedicado a la reseña de los «sistemas filosóficos» de diversos pensadores que le eran contemporáneos. Estas reseñas fueron publicadas sobre todo en la revista *Nosotros* y solamente más tarde se decidió a compilarlas en dos volúmenes.<sup>9</sup> También con este objetivo de conformación de una cultura, en segundo lugar, fue por demás reconocida su dirección de la ‘Biblioteca filosófica’ de editorial Losada que creó y dirigió a partir de 1938 en uno de los primeros proyectos editoriales específicos de la disciplina en el país. Durante el auge editorial argentino que se dio a partir de la desaparición

8 Jorge Dotti, *La letra gótica: recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992).

9 Francisco Romero, *Filosofía contemporánea*, (Buenos Aires: Losada, 1941); Francisco Romero, *Ideas y figuras*, Biblioteca contemporánea (Buenos Aires: Losada, 1949).

de la industria del libro en España durante la Guerra civil, Romero publicó clásicos que consideraba faltantes en Argentina –de Kant, Berkeley, Hume, Leibniz y Bruno–, entre otros textos de filosofía contemporánea –Scheler, Neuschlosz, Brochard y Miceli–, a los que sumó algunos de autores regionales –como Carlos Vaz Ferreira (1872-1958)– y otros locales –como los de sus allegados Ángel Vassallo (1902-1978) y Risieri Frondizi (1910-1985). En tercer lugar, además de la promoción de sus contactos regionales e internacionales, otra de las tareas de divulgación que se puso a cargo Francisco Romero fue la confección de un manual de *Lógica* que era reconocidamente faltante tanto para los estudios secundarios como superiores. Su *Lógica* de 1936, escrita junto a su discípulo Eugenio Pucciarelli, fue de hecho ampliamente aceptada y luego reeditada en numerosas ocasiones por más de veinte años.<sup>10</sup>

En sus permanentes revisiones, F. Romero también explicó la nueva «normalidad filosófica» en función de su nuevo cauce institucional, específicamente logrado gracias a tres nuevas plataformas culturales y filosóficas que partieron de la herencia, según él mismo socialista-liberal, de Alejandro Korn y luego tuvieron al propio Francisco Romero entre sus principales promotores. El mismo destacó así la importancia filosófica de dos instituciones fundadas entre 1928 y 1930 por su maestro que funcionaron fuera de la universidad: la Sociedad Kantiana de Buenos Aires y el Colegio Libre de Estudios Superiores (CLES); a las que se sumaba, luego de la muerte de Korn, la Casa del Pueblo del Partido Socialista y la Universidad Popular Alejandro Korn (UPAK), institución que de manera discontinua organizó ciclos de conferencias y cursos sobre problemas culturales en La Plata. Queda claro entonces en el tenor de estas instituciones que Francisco Romero no descuidó en ningún momento su preocupación divulgadora. Respecto al CLES, decía Romero que es una «institución con la cual nos consolamos de la Universidad», para referirse principalmente a las nuevas políticas de intervención gubernamental que sufrirían las entidades nacionales a partir de 1930.

En 1932, Francisco Romero suscribió al manifiesto del Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE). Los firmantes de este texto luego tendrían derroteros políticos e intelectuales muy diversos. En este amplio marco de intereses, con sus diferentes inscripciones teóricas y políticas,

10 Se trataba de un manual de lógica en buena medida contrapuesto a la línea de lógica-matemática que venía introduciendo Lidia Peradotto. Ver: Lidia Peradotto, *La logística* (Buenos Aires: UBA, 1925); Carlos Oller, “Lidia Peradotto: introductora de la lógica contemporánea en Argentina”, *Hiparquía: revista de feminismo filosófico* II (1989): 35-40.

estos autores—Saúl Taborda (1885-1943), Carlos Astrada, Francisco Romero, Homero Guglielmini (1903-1968) y Carlos Cossio (1903-1987)—coincidieron, al menos en 1934, en dos puntos claves. Primero, la filosofía alemana constituía el norte a donde mirar: ya sea en su deriva personalista y fenomenológica a partir de sus lecturas de Dilthey, Scheler y Husserl—éste sería el caso el caso de F. Romero y sus discípulos—; ya sea en las derivas metafísicas heideggerianas leídas en clave romántica—por ejemplo, por parte de Guglielmini, Taborda y Astrada—; o ya sea en el camino desde el neokantismo hacia la filosofía del derecho anglosajona que estaba haciendo Carlos Cossio. Como segundo punto en común, en este momento también todos estos autores coincidieron en identificar indistintamente a cualquier tipo de positivismo o cientificismo como traducciones teóricas directas del proceso soviético, y entonces con derivas sumamente negativas, tanto estéticas—el realismo social vinculado a las plataformas filo-bolcheviques— como filosóficas—es decir, algún tipo de estructuralismo determinista.<sup>11</sup>

Si bien entonces estas dos claves estéticas y políticas se mantendrían a lo largo de la obra de Francisco Romero, poco después Francisco Romero quedaría ubicado en posiciones opuestas a sus anteriores compañeros de manifiesto. Efectivamente, la proliferación de plataformas nacionalistas durante la década del treinta, la Guerra civil española y el auge del movimiento antifascista se mostraron como hechos políticos auténticamente determinantes para el campo cultural argentino en general y para el campo filosófico.<sup>12</sup> Entre la universidad, las instituciones culturales mencionadas y la lectura de la nueva filosofía alemana, fue entonces hacia 1939 cuando, con un gesto de cierto malestar, F. Romero publicó tanto su libro más conocido, *Filosofía de la persona*, como un texto que renegaba de su tono de «manifiesto»: *Programa de una filosofía*, publicado por la editorial y revista *Sur*.

Por un lado, en clave antimarxista, allí Romero reconocía la afortunada ausencia de una filosofía científicista que niegue el resto de los pensamientos. Según él, la caída de este «empirismo racionalista totalitario» se ha debido a su incapacidad de tomar como objeto de estudio los valores, sentimientos, creencias, opiniones y otros elementos culturales que hacen a las distintas «concepciones del mundo» (*Weltanschauung*). De este modo, Romero reproducía

11 El manifiesto fue replicado en varias revistas culturales y universitarias, por ejemplo: Saúl Taborda et al., “Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual”, *Revista Jurídica y de Ciencias Sociales* 2, n°1 (1932):106.

12 Ver: Tulio Halperin Donghi, *Argentina y la tormenta del mundo: ideas e ideologías entre 1930 y 1945* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003); Luis Alberto Romero, “La Guerra Civil Española y la polarización ideológica y política: La Argentina 1936-1946”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38 (2011): 17-37.

la identificación común a varios filósofos entre el régimen comunista ruso y un positivismo residual, y participaba de una discusión con plataformas culturales del comunismo e importantes sectores del movimiento estudiantil, a la par que se posicionaba a ciertas publicaciones vinculadas al Partido Socialista.

Por esto, por otro lado, su «manifiesto» afirmaba la importancia de la filosofía como disciplina. Según su lectura, negar la importancia de la filosofía equivalía a estar afirmado en una «concepción del mundo» que se considera legítima por sobre todas las cosas, ya sea porque afirma conscientemente su suficiencia teórica o porque con ingenuidad desconoce sus límites.

No corresponde repetir una vez más el proceso del positivismo en el país. La batalla contra él ha sido ardua y puede darse por terminada. En cambio, me parece de oportunidad anotar que si el episodio está liquidado, perduran las circunstancias generales por las cuales ha sido posible.<sup>13</sup>

En esta coyuntura, F. Romero no se refería a un contexto argentino regido todavía por una «concepción del mundo» utilitarista. En concreto, se refería a los nuevos modos de indagación ontológicos que desde el heideggerianismo se retrotraían al romanticismo alemán para levantar la agenda del revisionismo anti-liberal. Como él mismo reconocía, en relación al establecimiento «normal» de la filosofía hacía falta una tarea de gestión cultural mucho más amplia de apertura a la filosofía internacional y sus formas de indagación, es decir, de manera opuesta al repliegue en una búsqueda interna de la nacionalidad, que a partir de mediados de la década del treinta cada vez había recogido más adeptos dentro de los profesionales en historia y filosofía.

De manera que bajo este programa, y como sostuvieron sus alumnos, Francisco Romero elaboró sus ensayos sobre la «persona» en oposición a los extremismos de izquierda y de derecha, que tendían desde posiciones históricas y filosóficas a distintas concepciones organizacionistas de la sociedad. Entre sus rivales filosóficos estaban Saúl Taborda, Homero Guglielmini y Carlos

13 Al respecto en 1939 escribió: «unas palabras sobre el asunto que preocupa a algunos estudiosos argentinos: la posibilidad de una filosofía argentina. En mi opinión nuestra necesidad más urgente sigue siendo la de la información. Nuestro verdadero problema filosófico es un problema de cultura filosófica, y no tendrá solución mientras sólo unos cuantos puedan enterarse de lo que se piensa por el mundo, y eso a costa de tanteos, pérdida de tiempo y esfuerzos que podrían economizarse. Hay que dar a estos estudios la normalidad y facilidad de los demás, y aproximarlos a cuantos sientan inclinación hacia ellos» Francisco Romero, *Programa de una filosofía* (Buenos Aires: Sur, 1940): 199-200.

Astrada, todos ellos, de distintas maneras lectores de Heidegger, con cuyo aparato teórico pretendían vislumbrar los «existenciaristas de la argentinidad».<sup>14</sup>

Específicamente contra estas lecturas, a través de toda su tarea de estudio y revisión de la filosofía alemana, Romero se especializó en Husserl, Dilthey, Hartmann, Freyer y Scheler. Fue el enfoque gnoseológico escogido el que lo llevó tanto a una reflexión constante sobre la filosofía de la cultura como a la antropología filosófica en estrecha relación al enfoque gnoseológico y la noción de «concepción del mundo» (*Weltanschauung*). Pero a este continuo interés gnoseológico, Francisco Romero fue el único filósofo local en sumar sin mayores referencias lo que en Francia comenzó a desarrollarse como «personalismo» y más tarde logró continuidad en la Universidad de Browne en los Estados Unidos.

De este modo, el personalismo promulgado por Francisco Romero seguía una línea laica germana y estadounidense, sin mencionar explícitamente al personalismo francés cristiano de Mounier y Maritain, que en aquel momento era editado en Buenos Aires tanto por Sur como por Emecé. Por su amistad con Victoria Ocampo (1890-1979) y su pertenencia al núcleo de la revista *Sur*, Francisco Romero conoció desde sus inicios la revista *Esprit* (1932-1941) editada en París por Emmanuel Mounier. Victoria Ocampo se transformó en una seguidora de este liberal cristiano a quien Romero no citó directamente, pero sí a sus lectores norteamericanos respecto a quienes esbozó su obra más sistemática en un diálogo que se mantendría al menos durante dos décadas más. Como el mismo Mounier lo dice en su artículo traducido en *Sur*, se trata de una filosofía que atenta contra el «impersonalismo político», «enoja» al liberalismo francés, se reformula como «socialismo humanista» y se considera totalmente opuesta al materialismo marxista. Además vale la pena enfatizar cómo *Sur* se enfatizaba esta interpretación anti-marxista del personalismo con el texto de Nicolai Berdaiev (1874-1948) de 1938.<sup>15</sup>

En esta misma línea, el primer aporte de Francisco Romero fue el pequeño folleto ya mencionado de 1938 titulado *Filosofía de la persona*. La noción de ‘persona’ recuperada por Romero desde la tradición filosófica apuntaba a distinguirla de la de ‘individuo’. Éste último estaría relacionado con los apetitos psicofísicos, mientras la persona estaría orientada a aquello no

14 Para el desarrollo de esta línea de indagación revisionista y filosófica, me permito citar: Lucas Domínguez Rubio, “Sobre los inicios de un revisionismo filosófico en Argentina y sus derivas políticas: Homero Guglielmini, Saúl Taborda y Carlos Astrada”, *Catedral Tomada* 8, n° 14 (2020): 60-87.

15 Emmanuel Mounier, «La tradición del personalismo francés», *Sur* 9, n° 57 (1939): 76-81; Nicolai Berdaiev, «Personalismo y marxismo», *Sur* 5, n° 13 (1938): 7-39.

contingente, como el deber o la justicia, volcándose hacia las «objetividades». El psicologismo —y tanto el positivismo como las políticas nacionalistas— resultarían entonces reductoras de la instancia personal a lo meramente psíquico.<sup>16</sup>

Sus contactos regionales y continentales con quienes siguieron este mismo derrotero teórico se dieron a partir de los primeros años de la década del cuarenta a partir de una asidua correspondencia con una importante cantidad de filósofos norteamericanos liberales que cultivaban esta filosofía personalista como una deriva fenomenológica capaz de ser vinculada con sus prácticas protestantes. Por ejemplo, entre ellos estaban: Carl Arthur Berndtson, Maximilian Beck (1887-1950) —de quien en 1947 F. Romero publicó su *Psicología* en Losada— y Marvin Farber (1901-1980) —primer introductor de Husserl en EEUU y fundador de la *International Phenomenological Society* en 1939 y su revista, que era sumamente crítica del irracionalismo alemán dentro del cual incluían a Heidegger.

Todos estos filósofos husserlianos eran parte de la *International Phenomenological Society* que junto con F. Romero, como uno de sus principales contactos latinoamericanos, impulsaban su revista *Philosophy and Phenomenological Research* (Rhode Island, Estados Unidos, 1940-). Con la particularidad de que, a diferencia de Romero, todos por lo general eran protestantes y se dedicaban también a la teología desde la Brown University en Rhode Island. Con un éxito prácticamente nulo, Francisco Romero buscó introducir en Argentina a estos autores y su deriva teórica, tanto desde sus revistas, sus reseñas, la publicación del EEUU *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires, 1931-1960) y, principalmente, de manera posterior, desde su libro *Sobre la filosofía en América*.<sup>17</sup> Por ejemplo, respecto a la obra de Ralph Tyler Flewelling, quien también centró su producción alrededor de la noción de ‘persona’, F. Romero advirtió que el personalismo tiene un gran porvenir y se alegra de «que haya arraigado tanto en Estados Unidos, cuyo papel en el mundo de mañana ha de ser preponderante». Además, sostuvo que creía en el personalismo como una actitud filosófica capaz de formar una política, a cuya luz se revisaba el individualismo en la cultura moderna.<sup>18</sup> Con este objetivo, Romero proyectó desde la ‘Cátedra Alejandro Korn’ una exposición de libros y revistas filosóficas norteamericanas en el Colegio Libre de Estudios Superiores y en otros centros

16 Francisco Romero, *Filosofía de la persona* (Buenos Aires: [s.n.], 1938).

17 Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires: Raigal, 1952).

18 Carta a Ralph Tyler Flewelling (19/6/1943), en Francisco Romero, *Epistolario (selección)*, ed. Clara Alicia Jalif de Bertranou (Buenos Aires: Corregidor, 2018), 133–60.

de estudio de la Argentina e Iberoamérica, por lo que le pide la difusión de esta actividad en la revista *Cursos y Conferencias*.<sup>19</sup> La particularidad consistió en que algunos de estos fenomenólogos personalistas también resultaron los primeros latinoamericanistas estadounidenses, fuertemente vinculados a las políticas culturales norte-americanas de la guerra fría cultural.<sup>20</sup>

En relación a este proyecto teórico-político, aparentemente impulsado en Argentina únicamente por F. Romero, la otra revista publicitada en una de las contra-tapas de *Cursos y Conferencias* fue *The Personalist* (California, 1920-).<sup>21</sup> Fue sin duda por estos contactos gracias a los cuales hacia principios de la década del cuarenta los trabajos de Francisco Romero obtuvieron una atención internacional como no había obtenido ningún filósofo local.

Éste fue básicamente el esquema que mantuvo Francisco Romero en los próximos años permanentemente solventado mediante *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler, la obra que él mismo editó y prologó para iniciar su colección de filosofía de Losada en 1938. Sobre este libro, en su mencionado «manifiesto», *Programa de una filosofía* editado por Sur, agregó que «allí se encuentra la más convincente doctrina del hombre y la espiritualidad que yo conozca» y le agrega su interpretación política anti-organizacionista.

En los movimientos de masas más dramáticos de nuestro tiempo es innegable, entre otros incentivos, un afán de superar el individualismo, de trascenderlo; dicho en lenguaje de estos apuntes, un propósito de renunciar al inmanentismo reemplazándolo por un transcendentalismo. Pero un pesado lastre de inclinación inmanentista y la teorización –lastre de inmanentismo también– empobrecen y falsean estos movimientos, y los convierte en todo lo contrario de lo que deberían ser. Enderezar la trascendencia –como hacia su natural destino– hacia las metas de «el pueblo» –un pueblo determinado–, la clase, el Estado, la raza, etc., es constituir una nueva inmanencia y quedarse en ella quebrando las alas de trascender, con el agravante de que el egoísmo colectivo teñido de turbia mística y aureolado de un prestigio impresionante aunque falaz. Lo peor es que con el individuo suele sacrificarse la persona, instancia superior a cualquier otra porque desde ella ocurre la proyección hacia

19 Carta a Ralph Tyler Flewelling (19/6/1943), en Romero, *Epistolario*, 133–60.

20 Romero, *Epistolario*.

21 *The Personalist: A Quarterly Journal of Philosophy, Theology and Literature* fue fundada en 1920 dentro de la Faculty of the School of Philosophy - University of Southern California, donde Ralph Tyler Flewelling era director. Se constituyó en órgano de expresión del «California Personalism» para distinguirlo del «Boston Personalism». A partir de 1980 la revista dejó de aparecer como tal y pasó a llamarse *The Pacific Philosophical Quarterly*, con orientación analítica.

el valor. El ímpetu de trascendencia, que llega a su cima en la espiritualidad, traspasa y deja atrás cualquier inmanencia. El trascender llega a su pureza y perfección...<sup>22</sup>

Siguiendo el argumento, solamente desde una filosofía de la persona como de la que parte el liberalismo se volverían posibles acuerdos verdaderamente trascendentales. De modo que este esquema resultará permanente en su obra posterior, e incluso en la citada carta a José Gaos Romero lo reconoció como «su manifiesto»: cualquier versión organicista de la sociedad tendría entonces algo así como un falso trascendentalismo de la persona en lo colectivo. Como señalamos, las afirmaciones de este texto se enmarcaban un momento de consolidación de un movimiento antifascista que en 1938 defendía al presidente Ortiz en detrimento de los gobiernos anteriores de la década del treinta y los peligros internacionales; en momentos donde Astrada ya no participaba de *Sur* ni de *Cursos y conferencias*; en momentos en los que Alberini ya había hecho sus apoyos al régimen italiano; en momentos donde ya se había desplegado la obra reciente ya señalada de Guglielmini y Taborda.

Remitiéndose a todos estos frentes, el fallecimiento de Korn en 1936 involucró una seguidilla de homenajes que pronto se trocaron en una reformulación antifascista y liberal de su filosofía, de su obra y de su figura en general. Los primeros textos historiográficos de F. Romero sobre la filosofía argentina parten entonces de la recuperación de la tradición filosófica de su maestro, específicamente contra la instalación de la figura de Alberini, pero también con la intención de recuperar en clave anti-nacionalista la tradición socialista-liberal. Con todo, desde su lugar central en la Universidad Popular Alejandro Korn, él fue sólo el referente principal de esta operación de amplio alcance de ubicar a Korn no sólo como gran profesionalizador de la filosofía argentina con un comportamiento impecable, pero alejado de sus intereses marxistas por la obra de Jean Jaurès, sino además como mentor de un proyecto político lo suficientemente amplio como para poder abarcar el frente democrático antifascista que se propusieron consolidar varias figuras a partir de 1938.<sup>23</sup>

22 Romero, *Programa de una filosofía*, 22.

23 Poco después, dentro de la conformación de la Unión Democrática, a fines de 1942 los intelectuales vinculados a esta universidad popular aparecieron protagonizando un nuevo proyecto ligado al «socialismo ético» korniano. *Libertad Creadora* (1942-1943) fue una revista platense editada por el emprendimiento vinculado al Partido Socialista y la editorial Claridad que desde su título recogía la apuesta político-filosófica de Korn. Ver: Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, “El antipositivismo como respuesta a la crisis civilizatoria: el proyecto filosófico-político de Alejandro Korn”, *Cuadernos del Sur-Filosofía* 45 (2016): 23-40.

## La Realidad universal de ASCUA

Diez años después de haber decidido dedicarse a la filosofía de manera exclusiva era claro que la normalidad disciplinaria que él mismo había proclamado no existía. De hecho, los elementos que teóricamente brindaban «normalidad» según el propio Romero existían pero, desde su visión, desvirtuados.<sup>24</sup> A partir de 1943, la persecución a intelectuales y universitarios se exacerbó y continuó tras el auge del nuevo gobierno electo en 1946. Ese mismo año, Francisco Romero renunció a todos sus cargos universitarios, según sus palabras, en solidaridad con sus compañeros exonerados y no debido a su propia situación. De hecho, en unos de sus pocos textos directamente críticos al gobierno de Juan D. Perón, publicado al año siguiente, sostuvo que la quita de libertades políticas y el trastrocamiento institucional conllevaba la vuelta al «primitivismo y la barbarie».<sup>25</sup>

A partir de ese momento, y durante los diez años que fueron entre 1946 y 1956, Francisco Romero participó de revistas, editoriales y asociaciones en conjunto con otros intelectuales que buscaban lograr reconocimiento como colectivo social por fuera de los espacios universitarios.<sup>26</sup> Como señalamos, durante estos años el Colegio Libre de Estudios Superiores se transformó en un espacio paralelo a la universidad, en donde F. Romero brindó aproximadamente cincuenta conferencias hasta su clausura en 1951.<sup>27</sup> Tras su renuncia en 1946 a las universidades nacionales, siguió sus actividades docentes en el Instituto de Profesorado y como director de la colección filosófica de Losada mientras se estableció como editorialista del diario *La Nación* y se dedicó a terminar y publicar algunos de sus trabajos. También ese mismo año ya estaba planeando una revista cultural, respecto a la cual Victoria Ocampo se preocupó de que fuese una competencia para *Sur*. La

24 Francisco Romero, “Sobre universidades libres”, *Liberális: idea-acción* 4 (1949): 12–17.

25 Romero, *Ideas y figuras*.

26 Las casas editoriales producto del exilio español que se instalaron en Buenos Aires apoyaron decididamente la red de revistas compuesta por *Sur* y *Cursos y conferencias*, a las que se sumaron primero *Realidad: revista de ideas* (1947-1949) –dirigida por Francisco Romero– y *Liberális* (1949-1961), a las que más tarde también se agregaron *Imago Mundi* (1953-1956) –dirigida por José Luis Romero– y el *Boletín de ASCUA* (1953-1958), que lideró Carlos Erro.

27 Muchas de ellas fueron publicadas en *Cursos y Conferencias*. Fue este un importante momento de producción durante el que logró materializar la mayoría de sus libros; sin contar las reediciones de sus títulos anteriores, estos fueron: Francisco Romero, *Papeles para una filosofía*, primera edición, Biblioteca filosófica (Buenos Aires: Losada, 1945); Francisco Romero, *Filosofía de ayer y de hoy* (Buenos Aires: Argos, 1947); Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Problemas de la cultura en América, I (Buenos Aires: Raigal, 1952).

respuesta de F. Romero fue que ésta no estaría centrada en la literatura sino en la filosofía y, de hecho, se llamó *Realidad: revista de ideas* (1947-1949).<sup>28</sup>

Como sostuvo Flavia Fiorucci, si bien recibían una importante presión universitaria como profesores, en cambio, las revistas intelectuales de alta cultura no estaban sujetas a la censura, como sí otras publicaciones que pretendían discutir cuestiones coyunturales concretas, como leyes, decretos o medidas.<sup>29</sup> En la misma dirección, en su análisis de las revistas durante el peronismo, Claudio Panella y Guillermo Korn también sostuvieron que la censura no llegaba a las revistas culturales que no estaban destinadas a un público masivo. De este modo, puede pensarse que este fue el caso del sistema conformado por las revistas *Sur* (1931-1966), *Ver y estimar* (1948-1953; 1954), *Realidad* (1947-1949) e *Imago mundi* (1953-1956).

En las páginas de *Realidad*, también Romero exploró su propio ensayo de identidad nacional con el título «La realidad espiritual argentina» –en el que siguió algunas nuevas nociones propuestas por su hermano menor un año antes en *Las ideas políticas en Argentina* (1946).<sup>30</sup> En relación a esta obra, también F. Romero determinaba tres «mentalidades» argentinas: la «criolla», la «aluvial» y la «universal». Claro, era esta última la que resultaba totalmente superadora y era la que resultaba fundamental promover.

En la misma dirección, como continuación, también el texto de *Realidad* «Meditación de Occidente» puede considerarse como un segundo ensayo de interpretación nacional propuesto por Francisco Romero.<sup>31</sup> Aunque en rigor, como indica su título, se trata de una afirmación del carácter eminentemente occidental de la cultura nacional. En comparación con otras culturas, la característica de «nuestra cultura occidental» sería no pensarse desde un *todo* ni desde un *nosotros* sino específicamente como un *yo*. De esta manera, el punto de partida liberal-individualista sería el comienzo propio de la política occidental, pero también justificaría políticamente el punto

28 Si bien su mecenas inicial fue Carmen Gándara, la revista también se financió gracias a la importante cantidad de publicidad de muchas de las casas editoriales e imprentas de ese momento que eran impulsadas por exilados españoles. Además, hay que destacar el papel central de Francisco de Ayala y Lorenzo Luzuriaga en la gestión y organización de la revista, aunque haya sido Francisco Romero quien figure como director. Ver: Carolina Castillo Ferrer, y Milena Rodríguez Gutiérrez, comps., *Diez ensayos sobre Realidad. Revista de Ideas (Buenos Aires, 1947-1949)* (Granada: Universidad de Granada, 2013).

29 Ver: Claudio Panella y Guillermo Korn, *Ideas y debates para la nueva Argentina*, 3 vols. (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2010); Flavia Fiorucci, *Intelectuales y peronismo (1945-1955)* (Buenos Aires: Biblos, 2011).

30 José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, Tierra Firme 25 (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1946).

31 Francisco Romero, «Meditación de Occidente», *Realidad: revista de ideas* 7 (1948): 26-46.

partida de las indagaciones gnoseológicas sobre su noción de persona. Con esto, frente al ensayismo filosófico-mítico y no-histórico que en ese mismo momento desperdigaba, desde el frente opuesto, el filósofo más importante de la universidad peronista, Carlos Astrada, Francisco Romero deducía otra relación con el tiempo y con la historia, para él propia de la occidentalidad, que no es aquella mítica ni cíclica ni esencial, y sostiene: «el occidental, en cambio, necesita del tiempo y de la historia; con temporalidad e historicidad amasa su vida». <sup>32</sup> De modo que en su ensayo, Romero extraía conclusiones metodológicas y políticas opuestas. <sup>33</sup>

Algunos años después, la continuación de este argumento puede encontrarse en el primer artículo de Francisco Romero publicado en el *Boletín de ASCUA* que también republicó en los *Cuadernos del Congreso por la Libertad y la Cultura* (1953-1965). En estos, frente al nuevo ensayismo «romántico», F. Romero emprendía una nueva revalorización de la ciencia en tanto argumentación política constitutiva de la occidentalidad: <sup>34</sup> «La democracia es también una creación de occidente. Responde al mismo sentimiento de energía individual, de autonomía, de afirmación de la personalidad que se manifiesta en la ciencia; pero mientras en ésta ese sentimiento inspira una conducta, en la democracia da lugar a una ordenación social». <sup>35</sup>

Sin embargo, este texto también fue discutido, no sólo por los mencionados filósofos revisionistas del liberalismo –en ese momento, principalmente,

32 Romero, “Meditación de Occidente”: 28.

33 Desde ya, uno de los eventos que determinaría esta división dentro de los espacios filosóficos fue el Primer Congreso Nacional de Filosofía, organizado por los filósofos que quedaron dentro de la universidad con Astrada a la cabeza y sin contar con la participación de Francisco Romero. Clara Ruvituso, *Diálogos existenciales: la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Biblioteca Ibero Americana 160 (Madrid Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2015).

34 En 1950 se fundó en Francia el Congreso por la Libertad y la Cultura que tres años después comenzaba a editar sus propios *Cuadernos: revista trimestral* (Paris, 1953-1965). Sus presidentes de honor incluían a figuras que iban desde Benedetto Croce y John Dewey hasta Bertrand Russell y Jacques Maritain y su proyecto incluía una afirmación constante por la «libertad y universalidad de la cultura». Aquí escribieron autores como Raymond Aron, Norman Mailer, María Zambrano, Gilberto Freyre, Víctor Alba, José Ferrater Mora, Federica Montseny, Emilio Frugoni, Louis Mercier Vega, Alfonso Reyes, Juan Antonio Solari, Octavio Paz y Waldo Frank. También Romero quiso posicionar desde esta revista el proyecto intelectual del Congreso en línea korniana. En 1953, el militante socialista devenido militante anticomunista Julián Gorkin (1901-1987) invitó también a Francisco Romero a formar parte de un consejo honorario de la revista que como se supo más tarde era financiada por la CIA. A pesar de señalar una «coincidencia total» con el proyecto intelectual, inicialmente Romero se negó a recibir este honor que sólo aceptaría más tarde en 1958, pero se comprometió a colaborar con algunos artículos, los cuales finalmente resultaron reediciones de algunos que también publicó en el ámbito local. Ver: Francisco Romero, *Epistolario* (Buenos Aires: Corregidor, 2018). Sobre la conformación local de la Asociación por la Libertad de la Cultura, sigo los trabajos citados más adelante de Karina Jannello.

35 Francisco Romero, “Dos rasgos de la cultura occidental”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad y la Cultura* 4 (1954): 5.

Carlos Astrada y Homero Guglielmini—, sino también, desde otro frente vinculado a plataformas estudiantiles y comunistas.

Entre 1943 y 1949, desde el final del proyecto de la Unión Democrática y el comienzo de la guerra fría cultural, las críticas desde escritores vinculados al Partido Comunista contra F. Romero pasaron de apuntar a su filosofía germánica errada —que con todo reconocían acompañada de una militancia acertada— a enfocarse en su militancia liberal y antimarxista, lo que según estos escritores le permitía un éxito exagerado como pensador en los Estados Unidos y Latinoamérica.<sup>36</sup> Con esto, los estudiantes y pensadores comunistas atacaron este texto por sus implicaciones imperialistas e individualistas. Desde la revista teórico-política del Partido Comunista argentino *Nueva era* (1949-1976), el militante Isidoro Flaumbaum equiparaba las propuestas teóricas e historiográficas de Carlos Astrada, Francisco Romero y José Luis Romero. Los tres eran de una manera u otra «lacayos diplomados del imperialismo» «al servicio de la enajenación de nuestra soberanía nacional y de la destrucción de la gran tradición de Mayo». Astrada difundía la más «reaccionaria y oscurantista de las corrientes del irracionalismo germano». Por su parte, Francisco Romero era desde este punto de vista un defensor del liberalismo imperialista occidental y un opositor firme de las «democracias populares» de oriente.<sup>37</sup>

Según Flaumbaum, por esto, como hacían muchos otros, Francisco Romero equiparaba positivismo y materialismo adscribiéndole las mismas críticas. Desde ya, el objetivo de Flaumbaum era mostrar que la filosofía «marxista-leninista-stalinista» fue la única superación real del positivismo —específicamente mediante el texto de Lenin *Materialismo y empiriocentrismo* (1909)— y la única capaz de realizar una crítica certera en los debates alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Por esto, Francisco Romero fue entendido también como un propagador «del irracionalismo germánico» —en buena medida, desde posiciones propias de un socialismo democrático, el filósofo argentino Mario Bunge (1919-2020) pensaba lo mismo— y a la vez como un «justificador del imperialismo yanqui-inglés». De este modo, los militantes

36 De hecho, esta división dentro del campo intelectual se volvió mucho más clara después de 1946, al vincularse con las rupturas del frente antifascista liberal que se había opuesto a Perón en 1943-1946, y que ahora se escindía con los comunistas, separándose en abierto conflicto de instituciones como el CLES y la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), como detallan los trabajos de Flavia Fiorucci (2011), Pasolini (2013) y Petra (2018).

37 Como contraparte, el «anti-marxista» Romero era recurrentemente criticado desde la prensa comunista, entre los que se destacan los artículos de Isidoro Flaumbaum y Berta Perelstein. Ver: Isidoro Flaumbaum, «Filosofía y filósofos del campo de la guerra», *Nueva Era* (1949): 658-779; Berta Perelstein, *Positivismo y antipositivismo en la Argentina* (Buenos Aires: Procyón, 1952).

Isidoro Flaumbaum y Berta Perelstein le atribuían a Francisco Romero un antipositivismo retórico, más literario que argumental, el cual en verdad escondía un anti-marxismo exacerbado.

Claramente entonces el individualismo gnoseológico a favor de una cultura occidental que recorrió la producción de Francisco Romero de todo este período se combinó con una reflexión constante sobre el concepto de libertad que sostenía era heredado de Alejandro Korn y funcionaba tanto contra el peronismo como contra el marxismo. En relación a este punto, en su libro *Ideas y figuras* editado en 1949 incluyó un nuevo texto titulado «Reflexiones sobre la libertad política». La clave de este texto radica entonces en que a través de las teorías propias de la filosofía contemporánea como concepciones del mundo se logra afirmar algunos valores universales necesarios vinculados a la libertad individual; aunque sus modos de propagación y desarrollo dentro de una determinada sociedad sí era histórico.

Se trataba entonces de un doble frente para el «intelectual-filósofo»: conocer los nuevos desarrollos teóricos destinados a justificar estos valores y a la vez observar cómo introducirlos y «crear cultura». Con esto, la tarea del intelectual parece entonces más que evidente y consiste en materializar el conjunto de valores universales a la cultura nacional. Como sostuvo Oscar Terán, este modelo de intelectual presente en los textos de Francisco Romero se define junto al de sus correligionarios de *Sur*: un «liberalismo aristocrático, espiritualista y culturalista» alejado de las «pasiones políticas inmediatas».<sup>38</sup> Como veremos a continuación, probablemente por ello Francisco Romero priorizó la acción institucional, tanto en lo que se refiera a su propia tarea como al modo de observar el desarrollo filosófico local.

De esta manera, además Romero entiende el deber y la intención de pensar en «términos americanos», ya que sostiene que considera a estos países como una unidad. Claro que la discusión pasa a ser cuál es entonces el americanismo, en donde explícitamente, en su libro *Sobre la filosofía en América* (1952), Romero dedica la mitad de la obra a los desconocidos autores norteamericanos que como ya señalamos él buscaba introducir sin mayor éxito. También fue desde este mismo año cuando estableció lazos concretos con el Congreso por la Libertad de la Cultura que fundó su asociación local al año siguiente con muchos de sus participantes como fundadores. De este modo, tanto desde las instituciones de las que participó, los libros que editó y

38 Terán, «Periplo y eclipse de Francisco Romero», 40.

su propia producción escrita, en este año, estableció una verdadera definición del «americanismo», en discusión directa, no sólo con la mencionada obra de Astrada y Guglielmini, sino además con la del joven Rodolfo Kusch y el internacionalismo comunista.<sup>39</sup>

En noviembre de 1953, el socialista español Julián Gorkin (1901-1987) en ese momento radicado en París como editor de los *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura* invitó por primera vez a F. Romero a constituir el consejo de honor de esta revista. Si bien inicialmente Romero se negó, en su respuesta sostuvo que no sólo coincide totalmente con el proyecto sino que enfatiza esta coincidencia: «Mis opiniones» —decía Romero— «son coincidentes con las de ustedes, firmes y las he expuesto y sigo exponiendo en términos intergiversables en mis escritos».<sup>40</sup>

En esta dirección, Aníbal Sánchez Reulet, quien estaba a cargo de la División Ciencias, Filosofía y Letras de la *Pan American Union*, publicó desde Washington una primera compilación de alcance regional que daba cuenta de una tradición filosófico-profesional con convencimientos liberales y anticomunistas.<sup>41</sup> A partir de la creación de la OEA, la División de Filosofía, Letras y Ciencias del Departamento de Asuntos Culturales comenzó una impresionante tarea editorial que abarcó más de cincuenta títulos entre 1948 y 1974, entre los que, además de la obra mencionada, se incluyó el índice de la revista *Sur* y una serie de antologías de literatura, bibliotecología y filosofía a nivel regional.<sup>42</sup>

En esta compilación, el lugar brindado a Korn resultaba muy notorio en relación a otros «maestros antipositivistas» de los países de la región, y el

39 Rodolfo Kusch, *La ciudad mestiza* (Buenos Aires: Quetzal, 1952); Kusch, *La seducción de la barbarie* (Buenos Aires: Raigal, 1953).

40 Romero, *Epistolario*, 30.

41 Aníbal Sánchez Reulet estudió filosofía en La Plata. Después de doctorarse en 1939 se instaló por poco tiempo en España como ayudante de José Ortega y Gasset, especializándose en Kant y en la obra de su propio mentor. Su obra temprana fue durante su gestión como decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán. De allí en más siguió las indicaciones teóricas de F. Romero y se especializó en Husserl, Spranger y Hartmann. Renunció como profesor en 1946 y se instaló en Washington con una beca Gugenheim. Colaboró como jefe de la División de Filosofía, Letras y Ciencias del Departamento de Asuntos Culturales de la OEA y luego ingresó como profesor a la Universidad de California (UCLA), en donde se instaló definitivamente.

42 La Unión Panamericana fue un organismo dependiente de la Unión de las Repúblicas Americanas creado a partir de 1910 por resolución de la IV Conferencia Interamericana de 1910 celebrada en Buenos Aires. En 1948 la Unión Panamericana pasó a ser la Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos (OEA) con sede en Washington. Ver: Marta Ruiz Galvete, «Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y guerra fría en América Latina», *El Argonauta español: Revue bilingue, franco-espagnole, d'histoire moderne et contemporaine consacrée à l'étude de la presse espagnole de ses origines à nos jours (XVIIe-XXIe siècles)*, n° 3 (2006). <https://doi.org/10.4000/argonauta.1095>

maestro platense aparecía convertido en un paladín de la «libertad económica y la libertad ética»—en una afirmación que sin mayores justificaciones parecería discordante al menos con algunas de sus frases concretas. En la misma línea, por ejemplo, los textos escogidos del cultor mexicano de la filosofía personalista, Antonio Caso, planteaban el problema filosófico-político como una contraposición entre el individualismo liberal y el comunismo. Entre los argentinos, también estaban Ingenieros, que aparecía caracterizado como un positivista liberal, sin mencionar sus lecturas marxistas, y el desconocido azucarero y filósofo tucumano Alberto Rougués, cuyo mérito había sido conformar la Facultad de Filosofía y Letras de Tucumán en donde Sánchez Reulet se había desempeñado como decano. Resulta necesario destacar entonces que esta nómina de filósofos latinoamericanos anti-comunistas coincidía con la de los mencionados latinoamericanistas y personalistas estadounidenses—John H. Hershey y Edgar S. Brightman— que desde 1943 se interesaron por Francisco Romero y el personalista anti-comunista Antonio Caso, cuya distinción entre persona e individuo era sumamente similar a la de Romero.<sup>43</sup> A partir de este año el proceso de visibilización e instalación de estos dos autores a nivel regional fue continuo.

Esta antología que también apuntaba a lecturas aparentemente despolitizadas e internalistas sólo fue avisorada y criticada por los mencionados militantes cercanos al comunismo—Flaumbaum, Perelstein y más tarde Leónidas Barletta (1902-1975)—, quienes en cambio politizaban directamente los sistemas filosóficos. Más tarde, otro de los discípulos de F. Romero, Juan Carlos Torchia Estrada (1927-2016), fue el encargado de realizar un nuevo libro netamente internalista sobre la filosofía en argentina también editado por la Unión Panamericana. Como es esperable, Torchia Estrada (1961) dedicaba la principal atención al análisis de Korn y F. Romero, continuaba con la apropiación liberal de Ingenieros y desconocía la trayectoria de Alberini y la producción de Astrada y otros filósofos de su grupo que quedaron dentro de la universidad del peronismo.

Fue sobre esta nueva plataforma editorial liberal que debido a los contactos establecidos con los fenomenólogos personalistas que Francisco Romero vivió

43 Se trata de un movimiento filosófico que durante las primeras décadas del siglo xx tuvo características bastante claras que partían de una concepción fenomenológica del hombre crítica de los elementos despersonalizadores que contendrían grandes sistemas filosóficos como el positivismo, el materialismo marxista, el iluminismo, el racionalismo en general, y cualquier colectivismo político. Al respecto: Thomas D. Williams y Jan Olof Bengtsson, “Personalism”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2018, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/personalism/>. De hecho, como consta en su correspondencia, Francisco Romero tenía el proyecto de publicar en Losada un libro titulado *El movimiento personalista* que nunca llegó a escribir.

un importante reconocimiento internacional durante el peronismo. En esos años, recibió invitaciones de diversas universidades, como Columbia, Yale, Chicago, México, Chile, Río de Janeiro, Lima, Milán y Montevideo, a las que se rehusó sistemáticamente, según su correspondencia, debido a las actividades que mantenía en Buenos Aires, diversas situaciones familiares y su «naturaleza sedentaria». Además, la *Revista cubana de filosofía*, que también se interesaba por Caso y los mismos latinoamericanistas de Estados Unidos, le dedicó el número especial de homenaje en julio-diciembre de 1951.<sup>44</sup> En la misma fecha, fue declarado miembro honorario de la Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba y miembro de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía. A los elogiosos análisis filosóficos de los fenomenólogos latinoamericanistas, se sumaba en 1954 el trabajo de Hugo Rodríguez Alcalá, *Francisco Romero: vida y obra*, editado en Nueva York por Columbia University Press en 1954.

Cabe destacar entonces, que, al igual que Astrada, pero en otro circuito vinculado a las universidades latinoamericanas y estadounidenses, Francisco Romero también vivía a principios de la década del cincuenta un momento de fuerte reconocimiento filosófico a nivel internacional. Recordemos que ya en ese momento, según la lectura de los mismos militantes comunistas mencionados, esta atención recíproca entre el Romero más anticomunista y antiperonista y la filosofía norteamericana respondía a redes de lo que más tarde se conoció como «guerra fría cultural».<sup>45</sup> Sin dudar, consideramos que son entonces estas claves de lectura las que determinan los intereses del trabajo que, según él mismo y sus propios alumnos, constituyó la obra principal de Francisco Romero, es decir, la ya citada *Teoría del hombre* (1952).

## Consideraciones finales

Desde distintos puntos de vista, y sin trazar mayores diferenciaciones, Francisco Romero ha sido considerado como uno de los «fundadores de la filosofía americana» o ha sido acusado de tener distintos modos de

44 Sobre las relaciones de Francisco Romero con la Cuba pre-revolucionaria, ver: Alejandro Paredes, “Un análisis de redes aplicado a un flujo de información epistolar: Las relaciones de Francisco Romero con la Cuba pre y pos revolucionaria (1936-1963)”, *Encontros Bibli* 19, n°40 (2014): 185-212.

45 Es importante señalar que el número especial íntegramente dedicado en «Homenaje a Francisco Romero» por parte de la *Revista cubana de Filosofía* II (1951) también parece apuntar a rescatar a Romero como un pensador de la «libertad política» de relevancia continental.

participación en los golpes militares de 1930 y 1955. En los párrafos anteriores, buscamos diferenciar su particular, y poco exitoso, intento de configurar su «filosofía americana» vinculada a los mencionados fenomenólogos estadounidenses; en buena medida, porque a su vez el proyecto de estos primeros latinoamericanistas-personalistas también se discontinuó como sus propias publicaciones periódicas.

Respecto al primer caso, su participación «de oficio» el día del primer Golpe de Estado en Argentina, 6 de septiembre de 1930, ha sido sólo analizada, para ser matizada y defendida, en el libro de José Luis Speroni.<sup>46</sup> Luego de la acusación de Dussel, se trata de la única atención existente al tema. Respecto al segundo caso, mencionaremos que, en uno de los textos menos citados dentro de aquel del famoso número 237 de la revista *Sur* publicado a fines de 1955, después del Golpe Militar, F. Romero escribió uno de los cuatro artículos sobre educación y universidad. Una vez más, no sólo el de F. Romero, sino varios de estos artículos, proponían una reestructuración y recuperación de la academia en relación a la tradición de Alejandro Korn. Su discípulo favorito, no era el único. Se trataba de una decisión grupal conjunta. Dentro de ese número, Juan Montavani, Vicente Fatone, Hugo W. Cowes y F. Romero fueron universitarios que en «la hora de la liberación nacional» traían a Korn y a Joaquín V. González como padres de la universidad que se quería revivir. Se trataba de un golpe de Estado justificado desde la libertad como concepto filosófico que F. Romero narraría como «uno de los momentos más felices de mi vida».<sup>47</sup> Según su lectura, ocupó allí un lugar central junto a su hermano en recuperar un espacio desprestigiado. Tras este fuerte recambio, Francisco Romero no sólo recuperó la cátedra de ‘Gnoseología y metafísica’ que había pertenecido a su maestro y hacía diez años que estaba en manos de Astrada. También Francisco Romero quedaba a cargo del Instituto de Filosofía de FFYL-UBA después de la sucesión que pasó de Alberini a Astrada. Mientras poco después su hermano quedaría a cargo de la Universidad de Buenos Aires como decano.

Para la «reconstrucción universitaria», los nuevos responsables declararon nulos los concursos docentes que se habían realizado durante los últimos diez años. Las nuevas autoridades en acuerdo con la Federación Universitaria Argentina y el nuevo ministro de educación Dell’ Oro Maini –muy discutido por los estudiantes– obligaron de este modo a los profesores designados

46 José Luis Speroni, *El pensamiento de Francisco Romero* (Buenos Aires: Edivern, 2001).

47 Romero, *Epistolario (selección)*, 367.

durante este período a concursar nuevamente por sus puestos. Los filósofos «marcados» que participaron de la gestión anterior corrieron distintas suertes.<sup>48</sup> En retrospectiva, de manera inmediata estos concursos universitarios solamente fueron denunciados públicamente en su momento desde algunas plataformas independientes del comunismo que, como venimos haciendo mención, se habían mostrado fuertemente críticas tanto de las cuadrillas filosóficas nacionalistas-peronistas como liberales. Específicamente fue a raíz de una discusión con Francisco Romero que el periódico *Propósitos* (Buenos Aires, primera época: 1951-1959) de Leónidas Barletta (1902-1975) comenzó a darle espacio a algunos de los profesores que habían quedado fuera como Miguel Ángel Virasoro (1900-1966) y Raymundo Pardo (1916-[198?]).

El conflicto que desencadenó estas denuncias se dio respecto a una nueva crítica a la conformación local de la Asociación por la Libertad y la Cultura. Como hicimos mención, en tanto figura relevante del anti-peronismo y la filosofía liberal, los *Cuadernos por la libertad de la cultura* editados en París desde 1953 le solicitaron algunos artículos a Francisco Romero que éste aprovechó para una vez más instalar a su maestro y esgrimir la importancia del discurso filosófico e histórico en términos liberales.<sup>49</sup> Al fundarse su filial local —la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura (AALC)— en 1955 Romero fue uno de sus participantes, juntos a otros impulsores del ya clausurado CLES, la revista *Sur* y el Partido Socialista. De modo que, en su inauguración, Francisco Romero, Roberto Giusti y Juan Antonio Solari fueron llamados

48 Dentro de la Facultad de Filosofía y Letras, Astrada consideró inaceptable concursar nuevamente su puesto y renunció. Su caso se volvió especialmente relevante porque gozaba de una reciente legitimidad internacional. Sus libros lograban reseñas en distintos países de Europa. Su viaje recién acaecido por el viejo continente lo encontró al frente de numerosas conferencias y en contacto con los renombres de la época. Según una de las visiones, con su dedicación exclusiva como profesor, Astrada era el primero en gozar de la normalización profesional de la disciplina. Por el contrario, según la versión más instalada, muchos pensaban que estaban frente a una universidad clientelar deteriorada. Por ejemplo, para Guillermo David su gestión involucró «un proyecto de modernización de los estudios filosóficos como nunca se había llevado a cabo en Argentina», «ocultado por quienes usurparon dicho espacio tras el golpe del '55». Guillermo David, *Carlos Astrada: La Filosofía Argentina* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2004), 161. Fue de hecho Francisco Romero quien entonces ocupó los dos puestos que en ese momento estaban a cargo de Astrada, como director del Instituto de Filosofía y como titular de la cátedra de 'Gnoseología y metafísica'. De esta manera Romero recuperaba diez años después una cátedra emblemática que había pertenecido primero a Rivarola, después a Korn, luego a Romero, a Astrada y ahora era recuperada para la tradición korniana. Aunque Romero fue automáticamente repuesto en la cátedra y exceptuado de la obligación de presentarse a concurso para el nombramiento definitivo, el flamante director del instituto renunció a este privilegio y también se hizo cargo ese mismo año de la cátedra de 'Antropología filosófica'.

49 Francisco Romero, "Dos rasgos de la cultura occidental", *Cuadernos del Congreso por la Libertad y la Cultura* 4 (1954): 3-6; Francisco Romero, "Alejandro Korn en la vida y en la muerte", *Cuadernos del Congreso por la Libertad y la Cultura* 13, n° 3-7 (1955): 3-6.

a escribir y brindar discursos como grandes figuras liberales de la oposición peronista en el marco de la nueva Asociación.<sup>50</sup>

Parecía ser el periódico *Propósitos* de Leónidas Barletta aquel que más se enfocaba en este nuevo «imperialismo cultural» que identificaba a sus miembros como parte «de los servicios de espionaje del imperialismo». José Ariel López –un probable seudónimo del mismo Barletta– publicó al crearse la nueva Asociación liberal un artículo titulado «Los incondicionales», en donde nombraba a los intelectuales que le habrían dado un «apoyo incondicional» al gobierno de facto de Aramburu y a aquellos profesores universitarios «reflotados por la revolución»: Borges, José Bianco, Mariano de Vedia y Mitre y Francisco Romero, entre muchos otros.

Llamativamente Francisco Romero respondió enviando a dos oficiales de la Armada a la redacción de *Propósitos* como «caballerescos» padrinos de duelo. La respuesta fue una nota titulada: «Un filósofo descuelga la espada». De allí en más, en el contexto de la guerra fría cultural, se instaló en los periódicos filo-comunistas la imagen del «Capitán Romero», que dio lugar a una serie de intervenciones fuertemente críticas de los concursos universitarios dentro de la UBA, pero particularmente dentro de la Facultad de Filosofía y Letras. Allí insinuaban que también los concursos habían sido utilizados para expulsar tanto a profesores acusados de filo-comunistas como a algunos estudiantes. E incluso un profesor ajeno al partido como Raymundo Pardo utilizó *Propósitos* para denunciar casos concretos en que los concursos docentes habían resultado evidentemente fraudulentos.<sup>51</sup>

50 Ver: Karina C. Jannello, “El Congreso por la Libertad de la Cultura: el caso chileno y la disputa por las ‘ideas fuerza’ de la Guerra Fría”, *Revista Izquierdas* 14 (2012): 14-52; Karina Jannello, “Redes Intelectuales y Guerra Fría: La Agenda Argentina Del Congreso Por La Libertad de La Cultura”, *Contemporánea - Segunda Época* 0, n° 1 (2014): 60-85.

51 Raymundo Pardo, África, América y los concursos universitarios (Rosario: del autor, 1957). Simultáneamente a la iniciación de actividades de la nueva Asociación, en el número siguiente, Barletta también aprovechó la ocasión para publicar la carta de renuncia que Ernesto Sábató dirigió a Roberto Giusti el 19/10/1956 con el objetivo de presentarle su renuncia a la Asociación Argentina por la Libertad y la Cultura por haber sido expulsado de ASCUA por denunciar los fusilamientos y las torturas en las cárceles de 1956. En esta seguidilla, *Propósitos* sumó la publicación de una carta de Miguel Ángel Virasoro fechada el cuatro de marzo de 1957. En ella, el mayor de los Virasoro quería dejar en claro que el concurso que le dio el Premio Nacional de Filosofía a Francisco Romero en 1956 estuvo totalmente arreglado. Principalmente, porque Virasoro era el único filósofo del jurado y, como había propuesto a Astrada o a Fatone como mercedores de la distinción, no habían dado lugar a su sugerencia ni a su voto. Por su parte, Francisco Romero sostuvo en su correspondencia privada que a pesar de la molestia que le generaron estas polémicas, a partir de allí pudo dedicarse exclusivamente a la filosofía como era su objetivo. Sin embargo, las actividades de Francisco Romero siguieron cercanas a esta formación institucional, a punto tal que cuando en 1958 Roberto Giusti renunció a la presidencia de la Asociación por la Libertad y la Cultura, tanto él como Juan Antonio Solari propusieron infructuosamente a Francisco Romero como su sucesor.

Con todo, como reconoce en sus cartas, su fastidio frente a estos últimos episodios conflictivos en la arena pública, llevó a Francisco Romero a desarrollar una actividad docente pretendidamente despolitizada dentro de la nueva configuración universitaria. Ya instalado cómodamente en los mencionados puestos, F. Romero y en general las carreras universitarias de filosofía no afrontaron una actualización teórica. El personalismo sólo sobreviviría unos años y unos textos más. Frente a la próxima actualización de las nuevas carreras dentro de la Universidad de Buenos Aires, los estudios filosóficos quedaron en buena medida desactualizados y el proceso de profesionalización y actualización teórica no se daría dentro de la universidad, sino, a partir de unos años después, en entidades filosóficas surgidas en el ámbito privado.<sup>52</sup>

Con este recorrido, y en relación a la bibliografía con la que contamos hasta hoy en día, buscamos proponer la seguidilla de discusiones culturales en la que debe ser leída la obra teórica de F. Romero. Los estudios mencionados en la introducción que, o bien desde la historia de la filosofía o bien desde la historia de las ideas, intentaron clasificar y analizar su obra carecieron de las pretensiones de tomar sus textos como intervenciones referidas a discusiones concretas. En contraposición, muchas veces no se trata de encontrar el aporte propio de un determinado autor abocado a la filosofía en su producción netamente textual, sino en cambio en las formas en que estos textos se vehicularizaron materialmente para participar de polémicas culturales más importantes y relevantes de lo que puede dimensionarse si se toman de manera aislada sus textos o sus adscripciones políticas.

Por esto mismo, según la hipótesis desarrollada, poder considerar la teoría a través de revistas, colecciones editoriales, intercambios culturales y redes intelectuales permite valorizar y dimensionar, no sólo las implicancias políticas que buscó tener el desarrollo de una determinada línea filosófica, sino además su lectura dentro de una trayectoria intelectual determinante para historizar la conformación de plataformas culturales en un período muy relevante de las discusiones culturales que se dieron a nivel regional.

52 Lucas Domínguez Rubio, "La profesionalización de la filosofía a través de sus revistas", *Información, cultura y sociedad* 38 (2018): 13-40.

## Bibliografía

- Acha, Omar. *La trama profunda: historia y vida en José Luis Romero*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2005.
- Aguer, Barbara, y Lucía Belloro. “Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina: de la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación”. *Cuadernos del Centro de Estudios Latinoamericanos* 2, n° 3 (2017): 76–102.
- Aguilar, Francisco. *Sobre la “Teoría del hombre” de Francisco Romero*. [Buenos Aires]: [s.n.], 1959.
- Aranda, Marcela. “Francisco Romero: América en el diálogo epistolar”. *Cuyo* 29, n° 2 (2012): 35-62.
- Astrada, Carlos. *El mito gaucho*. Buenos Aires: Cruz del sur, 1948.
- Ayala, Francisco. *Recuerdos y olvidos*. Madrid: Alianza, 1982.
- Bertranou, Jalif de, y Clara Alicia. “Algo más que una relación epistolar: Francisco Romero, Edgar S. Brightman y el personalismo norteamericano”. *Cuyo* 29, n° 2 (diciembre de 2012): 133-60.
- Castillo Ferrer, Carolina y Milena Rodríguez Gutierrez, comps. *Diez ensayos sobre Realidad. Revista de Ideas (Buenos Aires, 1947-1949)*. Granada: Universidad de Granada, 2013.
- David, Guillermo. *Carlos Astrada: La Filosofía Argentina*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 2004.
- Domínguez Rubio, Lucas. “¿Hermanas, quiénes? La autonomía quebrada: una discusión entre los principales proyectos profesionalizadores de la filosofía en la Argentina de la década del treinta”. *Lineas: revue interdisciplinaire d'études hispaniques* 12 (2019). <https://revues.univ-pau.fr/lineas/3395>.
- Domínguez Rubio, Lucas. “La profesionalización de la filosofía a través de sus revistas”. *Información, cultura y sociedad* 38 (2018): 13–40.
- Dotti, Jorge Eugenio. *La letra gótica: recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1992.

- Dussel, Enrique. “La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”. *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales* 2 (1976): 80-94
- Dussel, Enrique. “Francisco Romero: filósofo de la modernidad argentina”. *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana* VI (1970): 79-106.
- Ferreira, Florencia. “Voces de un diálogo: Francisco Romero y los filósofos norteamericanos”. *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana* 29, n° 2 (2012): 87-131.
- Fiorucci, Flavia. *Intelectuales y peronismo (1945-1955)*. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- Flaumbaum, Isidoro. “Filosofía y filósofos del campo de la guerra”. *Nueva Era* (1949): 658-779.
- Halperin Donghi, Tulio. *Argentina y la tormenta del mundo: ideas e ideologías entre 1930 y 1945*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- Harris, Marjorie. *Francisco Romero on problems of philosophy*. New York: Philosophical library, 1960.
- Jannello, Karina C. “El Congreso por la Libertad de la Cultura: el caso chileno y la disputa por las ‘ideas fuerza’ de la Guerra Fría”. *Revista Izquierdas* 14 (2012): 14-52. <http://www.redalyc.org/resumen.oa?id=360133456002>
- Jannello, Karina. “Redes intelectuales y Guerra Fría: La Agenda Argentina Del Congreso Por La Libertad de La Cultura”. *Contemporánea - Segunda Época* 0, n° 1 (2014): 60-85.
- Kusch, Rodolfo. *La ciudad mestiza*. Buenos Aires: Quetzal, 1952.
- Kusch, Rodolfo. *La seducción de la barbarie*. Buenos Aires: Raigal, 1953.
- Naessens, Hugo. “¿Actualidad del pensamiento filosófico de Francisco Romero? Persona, trascendencia y valor”. *Cuyo: anuario de filosofía argentina y americana* 29, n° 2 (2012): 35-62.
- Oller, Carlos. “Lidia Peradotto: introductora de la lógica contemporánea en Argentina — Hiparquía”. *Hiparquía: revista de feminismo filosófico* II (1989): 35-40. <http://www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/volii/lidia-peradotto-introductora-de-la-logica-contemporanea-en-argentina> .

- Panella, Claudio, y Guillermo Korn. *Ideas y debates para la nueva Argentina*. 3 vols. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2010. <http://perio.unlp.edu.ar/node/6025> .
- Pardo, Raymundo. *África, América y los concursos universitarios*. Rosario: del autor, 1957.
- Pasolini, Ricardo. *Los marxistas liberales: Antifascismo y comunismo en la cultura argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2013.
- Perelstein, Berta. *Positivismo y antipositivismo en la Argentina*. Buenos Aires: Procyón, 1952.
- Petra, Adriana. *Intelectuales y cultura comunista*. Buenos Aires: FCE, 2018.
- Rodríguez Alcalá, Hugo, y José Ferrater Mora. *Misión y pensamiento de Francisco Romero*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959.
- Rojo, Roberto, “La teoría del hombre de Francisco Romero”. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán* II, n° 6 (1955): 247-265.
- Romero, Francisco. “Dos rasgos de la cultura occidental”. *Cuadernos del Congreso por la Libertad y la Cultura* 4 (1954): 3-6.
- Romero, Francisco. “Meditación de Occidente”. *Realidad: revista de ideas* 7 (1948): 26-46.
- Romero, Francisco. “Sobre universidades libres”. *Liberalis: idea-acción* 4 (1949): 12-17.
- Romero, Francisco. *Epistolario (selección)*. Editado por Clara Alicia Jalif de Bertranou. Buenos Aires: Corregidor, 2018.
- Romero, Francisco. *Filosofía contemporánea*. Primera edición. Buenos Aires: Losada, 1941.
- Romero, Francisco. *Filosofía de ayer y de hoy*. Primera edición. Biblioteca Argos / dirigida por Luis M. Baudizzone, José Luis Romero y Jorge Romero Brest. Los pensadores. Buenos Aires: Argos, 1947.
- Romero, Francisco. *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: [s.n.], 1938.
- Romero, Francisco. *Ideas y figuras*. Biblioteca contemporánea. Buenos Aires: Losada, 1949.
- Romero, Francisco. *Papeles para una filosofía*. Primera edición. Biblioteca filosófica. Buenos Aires: Losada, 1945.

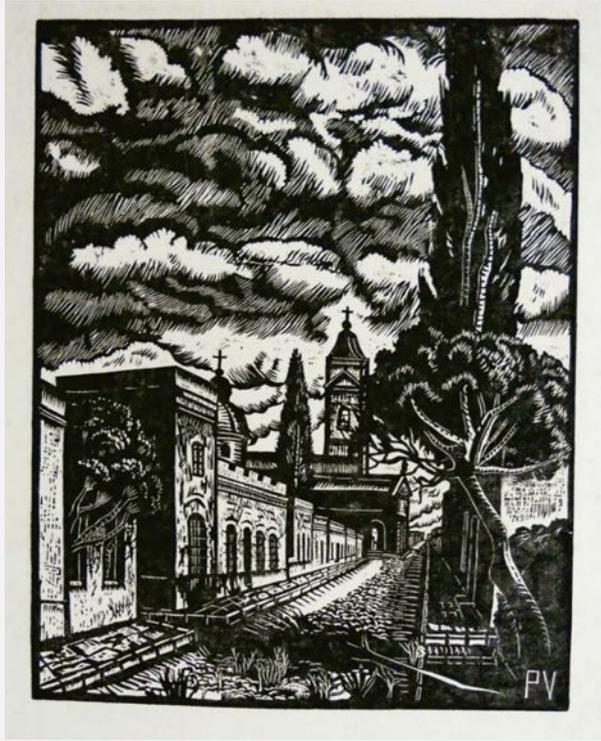
- Romero, Francisco. *Programa de una filosofía*. Buenos Aires: Sur, 1940.
- Romero, Francisco. *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal, 1952.
- Romero, Francisco. *Teoría del hombre*. Biblioteca filosófica. Buenos Aires: Lo-sada, 1952.
- Romero, José Luis. *Las ideas políticas en Argentina*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Romero, Luis Alberto, “La Guerra Civil Española y la polarización ideológica y política: La Argentina 1936-1946”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 38 (2011): 17-37.
- Ruiz Galvete, Marta. “Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura: anticomunismo y guerra fría en América Latina”. *El Argonauta español: Revue bilingue, franco-espagnole, d’histoire moderne et contemporaine consacrée à l’étude de la presse espagnole de ses origines à nos jours (XVIIe-XXIe siècles)*, n° 3 (2006) <https://doi.org/10.4000/argonauta.1095>.
- Ruvituso, Clara. *Diálogos existenciales: la filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Biblioteca Ibero Americana 160. Madrid Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2015.
- Speroni, José Luis. *El pensamiento de Francisco Romero*. Buenos Aires: Edivern, 2001.
- Terán, Oscar. “Periplo y eclipse de Francisco Romero”. *La Biblioteca* 2/3 (2005): 36-45.
- Terán, Oscar. *Nuestros años sesentas: La formación de la nueva izquierda intelectual argentina 1956-1966*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993.
- Williams, Thomas D., y Jan Olof Bengtsson. “Personalism”. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/personalism/> .





---

# Homenaje



*Calle*, Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960), s/f, xilografía, 38x29 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

## Homenaje al Dr. José Sanmartín Esplugues

**¿Existe la filosofía de la técnica?  
Sobre ciencia, técnica,  
utopía y distopía**

[Dr. José Sanmartín Esplugues]

## Nota introductoria

José Sanmartín Esplugues (1948-2020) fue un pionero de la filosofía de la técnica en lengua española y es ya un clásico en este dominio. Su libro *Los nuevos redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen* (1987), así como *Tecnología y futuro humano* (1990), constituyen textos de referencia imprescindibles en la materia. En dichos libros, el autor anticipó temas que hoy están en la primera línea del debate filosófico. El profesor Sanmartín se formó en Alemania, dentro de la Escuela de Erlangen. Fue catedrático de la Universidad de Valencia, rector de la Universidad Internacional de Valencia y, en sus últimos años, puso en funcionamiento el grado en filosofía *online* de la Universidad Católica de Valencia, así como un ambicioso proyecto filosófico apoyado en la revista *Scio* y en el sitio *web* denominado “Red de Investigaciones Filosóficas” (<https://proyectoscio.ucv.es/>). También desempeñó una intensa actividad política como diputado, como Consejero de Trabajo de la Comunidad de Valencia y como director del “Centro Reina Sofía para el estudio de la violencia”.

El artículo que sigue podría ser considerado como su testamento filosófico. En él se pregunta por la posibilidad misma de una filosofía de la técnica. Recuerda lo imprescindible que resulta poner el desarrollo de la tecnología en una perspectiva ética y humanística. Combate la idea, hoy día tan extendida, de que el ser humano es una suerte de animal fracasado, sustituible con ventaja por cualquier androide posthumano, y denuncia los riesgos de una sociedad excesivamente conectada, la necesidad fomentada por las nuevas tecnologías de la comunicación. Una versión anterior de este texto fue publicada en 2020, en alemán, en la revista *Mechane*. A partir de la misma, el profesor Sanmartín trabajó con ilusión para que sus ideas pudiesen ver la luz también en lengua española. Fue él mismo quien tradujo, revisó y amplió el artículo especialmente para su publicación en nuestro monográfico, y probablemente fue la última labor académica de la que pudo ocuparse.

**Dr. José SANMARTÍN ESPLUGUES (†)<sup>1</sup>**

Universidad Católica de Valencia, España

Recibido: 10/03/2021 - Aceptado: 11/03/2021

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Sanmartín Esplugues, José. "¿Existe la filosofía de la técnica? Sobre ciencia, técnica, utopía y distopía".

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 255-273. <https://doi.org/10.25185/10.10>

## ¿Existe la filosofía de la técnica? Sobre ciencia, técnica, utopía y distopía

**Resumen:**<sup>2</sup> El hombre necesita crearse su propio medioambiente para sobrevivir y llevar adelante una existencia plenificante. En esa tarea, la técnica primero y, de mano de la ciencia, la tecnología después, le han permitido colocar a la naturaleza a su propio servicio, en una carrera de progreso que prometía la utopía. Sin embargo, nada en el ámbito humano es tan sencillo ni tan lineal, y la misma tecnología que ha permitido conquistas innegables también trae aparejados sus costos, sus pérdidas y puede significar una amenaza. Los problemas medioambientales y la posibilidad de transformar en otra a nuestra propia naturaleza (como proponen las narrativas transhumanistas) son dos ejemplos suficientemente claros. Urge, por lo tanto, una filosofía de la tecnología, como un movimiento críticamente reflexivo capaz de plantear preguntas radicales y hacer ponderaciones holísticas. Así, en el mundo en el que vivimos se hace necesario jugar la razonable especialización de los científicos con su incompetencia para fijar los fines últimos de su propia actividad. Las consecuencias de este tipo de desarrollos son demasiado importantes y afectan a la sociedad entera, como para estar en manos de un nuevo «despotismo ilustrado». También es imprescindible re-proponer una noción verdaderamente humana de Bien Común, frente a la poderosa tendencia reduccionista que lo confunde con el mero bienestar asequible mediante el progreso económico. Por último, conviene sacar a la luz algunas verdaderas pérdidas inducidas por la omnipresencia tecnológica que, en líneas generales, se podrían calificar como un eclipse de lo real frente a lo virtual y la correlativa creciente inhabilidad para el «ensimismamiento» de un hombre volcado a la inmediatez y la exterioridad de la conectividad tecnológica.

**Palabras clave:** ciencia, tecnología, utopía, distopía.

1 José Sanmartín Esplugues fue catedrático de filosofía de la ciencia de la Universidad de Valencia y de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir (España).

2 El resumen del artículo fue escrito por el Dr. Mariano Asla, coeditor del número, porque la versión original preparada por el autor no lo tenía.

## Is there a Philosophy of Technics? On science, technics, utopy and dystopia

**Abstract:** Humans need to create their own environment to survive and to live a fulfilling existence. In this task technique first and technology hand in hand with science later, have allowed him to put nature at their service, in a career of progress that promises utopia. However, nothing in the human realm is so simple or so linear, and the same technology that has allowed undeniable achievements also carries its costs and losses, and can pose a threat. Environmental problems and the possibility of transforming our own nature into another (as proposed by transhumanist narratives) are two obvious examples. There is therefore an urgent need for a philosophy of technology, as a critically reflective movement capable of posing radical questions and making holistic considerations. In the world we live it is necessary therefore to combine the reasonable specialization of scientists with their incompetence to set ultimate goals to their own activity. The consequences of scientific developments are too important to be in the hands of a new «enlightened despotism», because they affect the entire society. It is also essential to re-propose a truly human notion of the common good, in the face of the powerful reductionist tendency that confuses it with the mere well-being available through economic progress. Finally, it is convenient to bring to light some true losses induced by an omnipresent technology, which could be described in general terms as the eclipse of the real by the virtual, and the correlated growing inability for the «self-absorption» (ensimismamiento) of persons completely turned to the immediacy and exteriority of technological connectivity.

**Keywords:** science, technology, utopy, distopy.

## Existe uma filosofia da técnica? Sobre ciência, tecnologia, utopia e distopia

**Resumo:** O homem precisa criar seu próprio ambiente para sobreviver e levar uma existência plena. Nesta tarefa, a técnica primeiro e, de mãos dadas com a ciência, a tecnologia depois, permitiram-lhe colocar a natureza ao seu serviço, numa carreira de progresso que prometia utopia. No entanto, nada no reino humano é tão simples ou tão linear, e a mesma tecnologia que permitiu conquistas inegáveis também carrega seus custos, suas perdas e pode representar uma ameaça. Os problemas ambientais e a possibilidade de transformar nossa própria natureza em outra (como proposto pelas narrativas transhumanistas) são dois exemplos bastante claros. Há, portanto, uma necessidade urgente de uma filosofia da tecnologia, como um movimento criticamente reflexivo capaz de colocar questões radicais e fazer considerações holísticas. Assim, no mundo em que vivemos, é necessário combinar a razoável especialização dos cientistas com sua incompetência para definir os objetivos finais de sua própria atividade. As consequências desse tipo de desenvolvimento são muito importantes e afetam toda a sociedade para estarem nas mãos de um novo «despotismo esclarecido». É preciso também voltar a propor uma noção verdadeiramente humana do Bem Comum, diante da poderosa tendência reducionista que o confunde com o mero bem-estar proporcionado pelo progresso econômico. Finalmente, é conveniente trazer à luz algumas perdas verdadeiras induzidas pela onipresença tecnológica que, em termos gerais, poderiam ser descritos como um eclipse do real versus o virtual e a crescente incapacidade correlativa para a «auto-absorção» de um homem tornado ao imediatismo e exterioridade da conectividade tecnológica.

**Palavras-chave:** ciência, tecnologia, utopia, distopia.

Durante mucho tiempo, utopía ha sido otra  
forma de llamar lo irreal y lo imposible.  
Tendemos a confrontar la utopía con el mundo,  
cuando, de hecho, son las utopías las que nos  
hacen el mundo tolerable: las ciudades y mansiones con  
las que sueña la gente son aquellas que finalmente habita.

Lewis Mumford, *Historia de las utopías*.

## Introducción

¿Existe la filosofía de la técnica? Sí, claro que sí, siempre y cuando entendamos por tal la reflexión que plantea preguntas radicales acerca de la técnica. Otra cosa es si nos preguntamos acerca de la existencia, o no, de un área del saber académicamente reconocida que, en cuanto tal, forma parte de titulaciones oficiales. En este segundo caso la respuesta suele ser a estas alturas todavía negativa.

Sea como fuere, la técnica –iluminada por la ciencia, como vamos a ver en apartados siguientes– se constituye en un objeto crucial de la reflexión desde, al menos, el siglo XVII, con la emergencia de la ciencia nueva. En cualquiera de sus versiones, racionalista o empirista, la filosofía que acompaña a la ciencia nueva califica a ésta como poder y, en último extremo, como control metódico y sistemático de la naturaleza para ponerla a nuestro servicio o erradicar de ella cuanto, en terminología de Ortega o Scheler, hace de nosotros unos seres necesitados o menesterosos. Erradicar lo que hay en ella que nos enferma. Lo que hay en ella que nos causa sed, hambre y dolor. Lo que hay en ella que nos distancia, que nos coarta y nos reduce a habitar en sitios muy determinados, etc.

Este tipo de reflexiones acerca de la técnica alcanza su clímax, más o menos, en la primera mitad del siglo XX. Heidegger en 1953 se cuestiona la técnica y su relación con el Ser y con el propio ser humano en su conferencia *Die Frage nach der Technik*. Antes, en 1939, Ortega y Gasset –en *Ensimismamiento y Meditación de la técnica*<sup>3</sup>– se había planteado el papel, absolutamente relevante,

3 Este libro –publicado por Espasa-Calpe– recogía el curso que impartió Ortega en 1933 bajo el título de *Meditación de la técnica*. Se trata del curso inaugural de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo (UIMP).

de la técnica en la supervivencia misma del ser humano: desde el punto de vista biológico el ser humano, como había subrayado Scheler, era un verdadero *cul de sac*. Era, en suma, un ser biológicamente mal dotado para sobrevivir. Pero su capacidad de ensimismarse —de dejar en suspenso las reacciones ante los inputs ambientales constituidos por su necesidad de beber, comer, multiplicarse... le permitió plantearse el porqué de esas necesidades suyas. Una vez identificados las causas en cuestión, ha tratado históricamente de erradicarlas de la naturaleza —o, cuanto menos, minimizarlas—. El resultado es que, en lugar de adaptarse él a la naturaleza, ha intentado que la naturaleza se adapte a él. En esa tarea la técnica ha sido decisiva. Tras la intervención técnica en la naturaleza *externa* le ha tocado el turno a la propia naturaleza humana.

La bondad de los impactos de la técnica en el ser humano y en su entorno comenzó a cuestionarse de forma metódica hacia mediados del siglo pasado en el movimiento denominado Ciencia, Tecnología y Sociedad, y conocido por su abreviatura CTS.

Viví los inicios de los estudios CTS en el mundo de habla hispana. En los 80, fui uno de los fundadores del instituto de investigaciones sobre ciencia y tecnología (INVESCIT), instituto pionero en estos temas, y fui asimismo presidente de la *Society for Philosophy and Technology* (SPT) y Vicepresidente de *European Inter-university Association on Society, Science and Technology* (ESST). Fueron momentos de esperanza. CTS en aquellos tiempos era una de estas dos cosas: o un programa destinado a suplir carencias éticas o sociológicas de los tecnólogos, o —como he señalado antes— un movimiento críticamente reflexivo que trataba de poner de manifiesto la manera en la que la ciencia y la técnica impactaban sobre el entorno natural y social y cómo éste, a su vez, podía y debía influir en las aplicaciones de la ciencia a la técnica. Pude desarrollar mis actividades de investigación y docencia en el marco de esta segunda corriente. Mi preocupación máxima era y sigue siendo poner de manifiesto que la técnica no es autónoma y que es necesario evaluarla (social y medioambientalmente hablando) en sus fases iniciales de investigación, antes de llegar al desarrollo propiamente dicho.

Desde hace unas cuantas décadas, en los estudios CTS, han prevalecido sin embargo los *afanes academicistas*, que —siguiendo con lo dicho al principio de este artículo— han tratado de encontrar un objeto de saber propio del que ocuparse en una nueva área de investigación y docencia con una fuerte componente teorícista. Lo bien cierto es que he tenido, a menudo, la impresión de que los trabajos que se enmarcaban en esta nueva área tendían más a

*lavarle la cara* a la ciencia y la técnica —a elogiar sus logros, a enfatizar su papel como elemento vertebrador del progreso humano— que a realizar un análisis crítico de sus efectos, no siempre positivos. Los análisis evaluativos de este tenor siempre han concitado, como mínimo, las suspicacias de científicos y tecnólogos. En ocasiones la reflexión crítica sobre sus trabajos ha llegado a tildarse de tecnófoba. Yo no temo calificativos de esta índole.

Y con eso no quiero decir que la filosofía de la ciencia y de la técnica deba reducirse a estudios CTS de tipo reflexivo-crítico. La realidad es una; pero, como decía Ortega, es polifacética: tiene una cara u otra dependiendo de la perspectiva desde la que la observemos. Si se cambia la perspectiva, varía la cara de la realidad que se estaba percibiendo. Por eso creo que tiene sentido que cada cual en filosofía de la ciencia y de la técnica se dedique a estudiar la cara de la ciencia y de la técnica que perciba. Unos verán la ciencia y la técnica como la actividad propia de gente movida sólo por una gran curiosidad; otros la verán como una actividad social más, sujeta a intereses de variado tipo; otros no la verán como actividad, sino como un producto que podrán reconstruir lógicamente (si se trata de una teoría) o analizar en términos de eficiencia (si se trata de un artefacto); otros, ... etc. Y, personalmente, creo que cada cual tiene el derecho filosófico de dedicarse a estudiar la realidad de la ciencia y de la técnica que vea. En lo que no estoy en absoluto de acuerdo es que ese 'cada cual' trate de imponer a los demás su peculiar visión de la ciencia y de la técnica.

Ahora, como Alicia, empecemos por el principio. Tras intentar responder la pregunta de si existe, o no, la filosofía de la técnica, voy a ocuparme de la diada de términos que se recoge en el título de este artículo, a saber: ciencia-técnica. Pero, ¿qué es la técnica? ¿Hay alguna diferencia entre la técnica y la tecnología? ¿Qué relación existe, si hay alguna, entre ciencia y tecnología? Una vez analizada esta diada, pasaré a hacer lo propio con la tríada ciencia-técnica-utopía.

## 1. El concepto de técnica y tecnología

Es una temeridad ponerle fechas al nacimiento de un saber, incluso de un tema. Pese a todo me atreveré a fijar los inicios de la ciencia —al menos en su versión moderna, en el tránsito entre los siglos XVI y XVII—. El reemplazo, siempre que se pueda, de conceptos cualitativos (por ejemplo, lo cálido) por

conceptos métricos o cuantitativos (por ejemplo, la temperatura medida en grados centígrados) y la eliminación de explicaciones de carácter teleológico (tenemos pulmones para respirar) son las dos grandes características definitorias de la física que por entonces surge de la mano de Bacon y Galileo. Galileo hace ciencia; Bacon analiza cómo hacer ciencia. Los trabajos de uno y otro son complementarios. Ambos serán los grandes vertebradores de la nueva ciencia frente a los desarrollos aristotélicos. Se trata de una ciencia nueva en el sentido estricto de este término. No se trata de innovar algo, es decir de mejorarlo a tal grado que parezca nuevo. Tampoco se trata de renovar nada, es decir de hacer que algo viejo parezca nuevo. Se trata de invertir la visión que del mundo y del ser humano se tiene hasta entonces: de hacer algo que no existía antes; o, al menos, hablar de algo distinto de lo que antes se hablaba.

La ciencia moderna es realmente nueva, lo es hasta el tuétano. De ahí que no sea superfluo el hecho de que el adjetivo «nuevo» esté presente en las obras más relevantes del momento. Forma parte ya de su mismo título. Así se quiere marcar distancias respecto del pasado. En este sentido, en 1638, Galileo publicará sus *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno à due nuove scienze*. Y unos años antes, en 1620, Bacon hará lo propio con el *Novum Organum* y, en 1626, con *The New Atlantis*.

Por una parte, en el *Novum Organum*, Bacon tratará de establecer cánones que regulen el proceso de obtención de enunciados universales a partir de enunciados observacionales verdaderos. El quid de la cuestión radica en que la verdad de éstos últimos debe ser heredada por los enunciados universales. Sólo así, el edificio de la ciencia será *la casa de la verdad*, con cimientos fuertemente hundidos en el cemento de lo observacional.<sup>4</sup>

Por otra parte, no es casual que la *Nueva Atlántida* sea un relato sobre una utopía. Todo hacía pensar que la nueva ciencia podía —ahora sí— permitirnos conocer mejor la naturaleza. Conocer, ¿para qué? Bacon responde esta pregunta aseverando que *scientia potentia est*, es decir: el conocimiento es poder. Pero, a su vez, poder ¿para qué? La respuesta baconiana es rotunda: para posibilitarnos la construcción de una sociedad de bienestar, en la que los seres humanos podamos vivir en perfecta armonía. La ciencia es la clave para

4 Se trata, en suma, de un intento de regular la denominada «inducción», el método (si atendemos a su aceptación en el tiempo) por excelencia de las ciencias naturales.

alcanzar ese lugar feliz, esa eu-topia.<sup>5</sup> Un nuevo mundo, una nueva sociedad, una sociedad en armonía, alcanzada mediante la aplicación de la ciencia a los asuntos humanos. La ciencia puede hacerlo. Pero ¿cómo? ¿En qué consiste el poder de la ciencia?

Para responder esta cuestión, me veo obligado a realizar una brevísima digresión. por el concepto de poder. Comenzaré diciendo que el término «poder», en español, puede ser un sustantivo o un verbo<sup>4</sup>.

Como verbo «poder» tiene diversos significados. Por ejemplo, «poder» significa a menudo «ser posible». «Puede que vaya» y «Es posible que vaya» son expresiones sinónimas. También puede significar lo mismo que «ser probable», como sucede en la proposición «Tanta generación de personas desclasadas puede que produzca un estallido revolucionario». Y, en general, «poder» como verbo expresa la existencia en alguien de una cierta capacidad, habilidad o competencia. Así cuando se dice de alguien que puede escribir sin parar durante horas.

Ni por asomo el verbo «poder» tiene que ver algo con controlar o dominar. Pero, lo contrario sucede con el sustantivo «poder». El poder también aquí es una capacidad, pero no agota su significado en ello. Tampoco lo agota cuando añadimos que el poder es una capacidad de hacer algo.

En alemán se distingue muy bien entre el verbo poder –können– y el sustantivo poder, a saber «Macht». «Macht» proviene de «machen», que significa hacer. En suma, el poder, como sustantivo, es el poder... de hacer. De hacer, ¿qué? En este sentido, cuando Bacon dice «el conocimiento es poder», no está aseverando simplemente que el conocer sea una mera capacidad. Está intentando expresar de una forma impresionante (y, sin duda, lo logra) lo importante que es el saber científico. Importante, ¿para qué? Para hacer. ¿Eso es todo? Obviamente, no. Bacon lo que está intentando decir de forma rotunda es que el saber científico no es pura teoría, sino saber aplicado para... controlar la naturaleza, poniéndola a nuestro servicio. Sólo así lograremos la vida plenamente feliz, libre de lacras, en paz y armonía de los habitantes de Bensalem, la isla paradisíaca a la que dedica Bacon su obra utópica.

5 De hecho, Mumford, en su *Story of Utopias* (1922) dice que el término «utopía» puede provenir de «eu-topia» o «ou-topia». «Eu-topia» significaría el lugar (topos) feliz (eu); y «Ou-topia», el no (ou) lugar (topos), es decir el lugar inexistente (Ninguna Parte). Personalmente creo que Utopía aúna los dos significados: se refiere al lugar todavía inexistente que podemos construir para vivir felizmente en él. Cfr. Mumford Lewis, *The Story of Utopias* (New York: Boni and Liveright, 1922).

De modo que el objetivo de la ciencia es, en último término, lograr que la humanidad alcance la Utopía como punto final de un camino cuyos jalones los ha ido poniendo ella conforme controlaba la naturaleza de forma metódica y sistemática. Ese camino es lo que comúnmente se denomina «progreso»: un avance en el dominio de la naturaleza en un claro proceso inverso de la evolución a la que está sujeto el resto de los animales.

Ese control o dominio había estado sujeto antes de la aparición de la ciencia nueva a meros ensayos y errores técnicos. A veces se tenía éxito en esta empresa, pero no se sabía muy bien el porqué. La ciencia nueva tendrá como objetivo principal clarificar esos porqués, es decir: identificar las causas (eficientes) de determinados eventos, en particular de aquellos que nos hacen seres necesitados. Una vez desentrañadas tales causas, la ciencia las pondrá bajo la técnica para que, incidiendo sobre ellas, se consiga que sus efectos desaparezcan o se reduzcan, o, por el contrario, incrementen su magnitud y se mantengan a voluntad. Es a esa técnica, orientada en su acción por la ciencia, a lo que llamamos de manera estricta «tecnología». La ciencia, la nueva ciencia, es de este modo lo que permite saltar –se dice– la gran brecha que media entre los palos de ciego de la técnica y la clarividencia de la tecnología. Por lo general, la gran distancia que media entre una y otra se medirá en lo sucesivo en términos de eficacia y eficiencia. Ahora el progreso ya no se registrará como un mero avance en el control técnico de la naturaleza, sino como el creciente reemplazo de técnicas por tecnologías y el consiguiente incremento de prácticas más eficaces y eficiente en dicho control.

El resultado más importante de dicho reemplazo es que –se afirma de manera dominante– la tecnología va construyendo progresivamente el camino hacia la Utopía, entendida ahora como Eu-topía, es decir como el lugar feliz. Quizá no lleguemos a ella. Pero caminamos. Y cada jalón en el camino señala un logro: la conversión en real de algo que, a menudo, se consideraba utópico. Tal vez, repito, no lleguemos nunca a la isla paradisíaca de Bensalem; pero imaginar lo que podemos hacer para acercarnos a ella, ser en definitiva utópicos, suele caracterizarse como el timón que nos guía en nuestras realizaciones, pues, como dice Mumford en la cita con la que inicio este artículo, «las ciudades y mansiones con las que sueña la gente son aquellas que finalmente habita».

## 2. ¿Quién fija los objetivos?

Resumanos: al menos desde el inicio de la Edad Moderna, se considera que el progreso consiste en un proceso en el que las técnicas que se hayan empleado hasta un determinado momento van dejando su lugar gradualmente a tecnologías de mayor eficacia o eficiencia, es decir a técnicas que, dirigidas por el saber científico, inciden sobre las causas de los eventos de que se trate, tratando de controlarlos de forma metódica, o lo que es lo mismo: tratando de variarlos sistemáticamente en algún sentido, poniéndolos al servicio de determinados objetivos.

En *The New Atlantis* –como en el resto de relatos utópicos de este tipo– esos objetivos se reducen a uno, a saber: la consecución de la armonía entre los seres humanos, una armonía que podrá alcanzarse mediante un control científico de la naturaleza que facilite los medios suficientes y necesarios para una existencia verdaderamente humana. Pero ¿quién o quiénes fijan esos objetivos? Y, ¿qué se entiende por una vida verdaderamente humana?

En *The New Atlantis*, Bacon cuenta que, en la isla paradisíaca de Bensalem, hay una fundación, la Casa de Salomón, integrada por científicos: «The end of our foundation is the knowledge of causes, and secret motions of things; and the enlarging of the bounds of human empire, to the effecting of all things possible».<sup>6</sup>

Conocer, pues, para dominar la naturaleza y hacer posible nada menos que todas las cosas. Desde luego, no son todas las cosas, pero la relación de logros que hace el padre de la Casa de Salomón es sorprendentemente larga e impactante: agua del Paraíso para conservar la salud y prolongar la vida, barcas y barcos para navegar por debajo del agua, variedades vegetales y animales de forma, tamaño o sabor a gusto de la gente, etc.

Una pregunta muy oportuna en este punto es si todas las investigaciones científicas e inventos tecnológicos de la Casa de Salomón se ponen al servicio de la comunidad, o no; y, si no se ponen todas, ¿quién decide cuáles sí y cuáles no? Según el padre de la Casa de Salomón: «we have consultations, which of the inventions and experiences which we have discovered shall be published, and which not: and take all an oath of secrecy, for the concealing

6 «El fin de nuestra fundación es el conocimiento de las causas y movimientos secretos de las cosas, así como la ampliación de los límites del imperio humano para hacer posibles todas las cosas». Roger Bacon, *The New Atlantis* (London: John Crocke, 1626), 31.

of those which we think fit to keep secret: though some of those we do reveal sometimes to the state and some not». <sup>7</sup>

Queda claro, pues, que la decisión de qué invenciones y experiencias descubiertas hay que dar a conocer (al Estado, se añade) es una prerrogativa de los propios científicos que integran la Casa de Salomón. Los científicos, que no los políticos, son quienes, en una suerte de despotismo ilustrado, hacen partícipes a los demás, o no, de sus hallazgos. Obviamente, obran así —se considera en la Casa de Salomón— por *el bien de la sociedad*. Pues bien, en esta obviedad descansa una de las características más controvertidas de la ciencia y de la tecnología, a saber: su autonomía o independencia de otros colectivos que no sean el puramente constituido por los propios científicos. Otra forma de decir esto mismo es que la ciencia (para ser estrictamente tal) y su hija la tecnología ha de ser socialmente autónoma. En definitiva: todos los beneficios de la ciencia son para la sociedad, pero sin la sociedad. Sólo así el progreso está asegurado.

En esta declaración de autonomía social de la ciencia está implícita la creencia de que ellos, los científicos, sí que saben lo que hacen y conocen perfectamente el alcance de sus invenciones y experiencias, un hacer en suma que, de inmiscuirse otros colectivos, podría verse adulterado por la búsqueda de intereses particulares.

Es por eso mismo por lo que —afirman quienes comparten estas tesis— la sociedad debe dejar tranquilos a los científicos en su cometido: todo lo que hacen, lo hacen por el bien de ella. La tarea de la ciencia ha de quedar, por consiguiente, al margen de intervenciones extrínsecas a fin de que se alcancen de manera eficiente las metas —valga la redundancia— científicamente fijadas. Pero ¿ha sucedido realmente así a lo largo de la historia?

7 «celebramos consultas para acordar cuáles son las invenciones y experiencias descubiertas que se han de dar a conocer, y cuáles no; se toma a todos juramento de guardar secreto respecto a las que consideramos que así conviene que se haga, y a veces unas las revelamos al Estado y otras no». Bacon, *The New Atlantis*, 31.

### 3. Ciencia, sociedad y utopía

Pues bien, sólo un *iluminado* puede negar que la ciencia nos ha permitido acercarnos un poco –lamentablemente, sólo un poco– a un Bensalem que, en otras circunstancias, hubiera podido estar más al alcance de nuestra mano (incluso, en versión mejorada).

Pero lo que acabo de aseverar no me compromete con la creencia en una ciencia autónoma. Innegablemente, la intervención técnica en la naturaleza nos ha ayudado a sobrevivir.<sup>8</sup> Más que eso. Ortega y Gasset iba más lejos: para él esa intervención era nada más ni nada menos que *el* medio a través del cual alcanzamos nuestro bienestar. Creo, como Ortega, que al hombre no le basta con sobrevivir; necesita vivir bien.<sup>9</sup> Un bien vivir que consiste no en tener las necesidades básicas cubiertas, sino en convertir en necesidades lo que puede considerarse innecesario (incluso superfluo) para existir.

Pero si la técnica –y, por excelencia, la ciencia y la tecnología– sirve, ante todo, para vivir bien, hay que determinar con claridad qué se entiende por «bien vivir».

Y ésa no es una tarea que deba quedar para los científicos, para las comunidades que han habitado en las diversas Casas de Salomón que han existido a lo largo de la historia. ¿Por qué? Porque estamos hablando de un bien vivir humano en general. Al ser humano, sea cual sea, le corresponde pues fijar tal objetivo. La ciencia es cosa de especialistas; pero, fijar su objetivo final corresponde a todas las partes afectadas, a lo que, en definitiva, suele llamarse «la sociedad».

Me explicaré algo mejor, sobre todo porque es muy probable que en este punto ya se me haya tildado de utópico. No me molesta. Quienes utilizan el adjetivo «utópico» para descalificar un discurso como el anterior, lo emplean como sinónimo de «irrealizable». Es lamentable que firmes creyentes en la ciencia digan que es irrealizable la evaluación previa por parte de la sociedad –la evaluación social, en suma– de si un determinado jalón en el camino (un

8 Lo que no significa, desde luego, que no hubiera podido haber otras vías para la supervivencia en las que, al menos, la intervención técnica en la naturaleza no hubiera sido tan drástica como se preconiza en Occidente.

9 Difiero de Ortega en la consideración de que la intervención técnica es el medio para alcanzar el bienestar. Sólo confundiendo ser con tener es posible defender una tesis de ese tipo. Sólo confundiendo, en concreto, desarrollo humano con crecimiento económico la intervención técnica de la naturaleza se erige en el elemento crucial del bienestar. Cfr. José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica* (Madrid/Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939).

logro tecnológico determinado) ha de hacerse, o no.<sup>10</sup> Y eso es algo que resulta desolador y desesperante sobre todo en un tiempo como el nuestro en el que las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación permitirían conocer con una velocidad increíble y con una fiabilidad prácticamente absoluta qué opina la sociedad sobre un potencial desarrollo científico, una sociedad a la que previamente habría que informar acerca de los efectos éticos, legales y sociales que tales desarrollos pudieran tener. La identificación de tales efectos es cosa, por supuesto, de especialistas –filósofos, abogados, sociólogos, etc.–, pero la decisión acerca de si un logro tecnológico debe, o no, llevarse a la práctica corresponde a la sociedad en su conjunto como parte afectada. Las objeciones acerca de la dificultad de conocer la opinión *pública*<sup>11</sup> son irrelevantes en un tiempo como el nuestro en el que se han desarrollado tecnologías de la información y comunicación sencillas, baratas y casi inmediatas.

La ciencia –ahora a través de tecnologías de la información y comunicación– puede hacer que avancemos un trecho más hacia la utopía, poniendo un nuevo jalón: la democracia participativa basada en la realización de *referenda* acerca de potenciales desarrollos –en particular de aquellos en los que una evaluación previa haya detectado potenciales efectos negativos de tipo ético, legal o social–. No es una empresa sencilla. Todo lo contrario. Hay grandes riesgos; más que eso, hay grandes adversarios que harán lo imposible para evitar que se lleve a cabo.

Entre esos adversarios figuran comunidades de científicos y tecnólogos. Las razones que esgrimen para su negativa –una vez mostrada la falsedad acerca de las dificultades en conocer la opinión pública– suelen reducirse a una, a saber: «pero ¿cómo va a opinar la gente corriente acerca de algo tan complejo como suele ser un desarrollo científico-tecnológico?». No habría que olvidar sin embargo que, casi sin excepción, los miembros de las comunidades científicas concurren a convocatorias hechas desde el poder político para la

10 No estoy hablando, por supuesto, de todos los logros tecnológicos; pero sí de los que parece que van a tener consecuencias éticas, sociales y medioambientales de calado. Un ejemplo claro de nuestro tiempo lo constituyen los desarrollos energéticos o biotecnológicos. Y obsérvese que no estoy hablando de evaluar esos logros una vez que estén en fase de desarrollo o aplicados. No. La evaluación social previa debería hacerse en la fase misma de diseño. En este contexto siempre me surge la misma pregunta: ¿Por qué en un buen número de países la Administración exige la evaluación de los impactos medioambientales de una obra –por ejemplo, una autovía– antes de hacerla y, en cambio, esa misma Administración no requiere la evaluación de los efectos éticos, legales o sociales de algún artefacto –producto de la ingeniería genética, la nanotecnología o la inteligencia artificial– en su potencial aplicación al ser humano?

11 Entendiendo por «público» en este contexto el conjunto de individuos que forma y expresa opiniones sobre un tema concreto.

subvención de investigaciones. Porque recuérdese: los científicos de la Casa de Salomón no lo comunicaban todo al Estado (a la Administración); ellos mandaban sobre sus conocimientos y sus aplicaciones. Pero, hoy en día, es el Estado, es la Administración la que fija qué investigar o, por lo menos, qué aplicar o desarrollar. Y, cuando no es directamente la Administración, puede ser una empresa privada la que los fije, priorizando el beneficio, el interés, sobre el mero y simple conocimiento. Lo que no significa, desde luego, que, previamente, la Administración no haya estado abierta en este caso a lobbies empresariales que le asesoren sobre *las virtudes* de ciertos desarrollos y, en consecuencia, sobre la conveniencia de financiar las líneas de investigación que los hagan posibles.

En suma, el fervor de la ciencia-tecnología en su declaración de guerra a la naturaleza —por considerarla un elemento hostil que nos hace seres menesterosos— y su potencialidad para enmendar la situación erradicando de la naturaleza cuanto haya en ella que amenace nuestro bienestar, la han convertido en la serpiente de la tentación para quienes han percibido la gran oportunidad de que ese control de la naturaleza estuviera al servicio de sus intereses. La ciencia, la nueva ciencia, y su hija la tecnología lo tiene todo para ser cortejada por ellos. Y, ciertamente, lo ha sido con notable éxito.

De este modo, un conglomerado constituido por científicos, políticos y «hombres» de empresa (obviamente, no todos) ha llegado a controlar el desarrollo científico-tecnológico a la vez que se aseveraba que era *irrealizable socialmente* lo que ellos mismos estaban llevando a cabo, a saber: decidir o controlar qué ciencia se desarrolla y cuál no. La ciencia-tecnología al servicio del bien común se reemplaza, así, por la ciencia-tecnología al servicio de intereses particulares. Eso es algo que está muy claro en nuestro tiempo.

Hasta el siglo XX había sido la ideología capitalista, desde sus formas más primitivas (el mercantilismo del XVI-XVII) hasta el capitalismo especulativo, la que, explícita o implícitamente, se había apropiado de los desarrollos de la ciencia-tecnología para alcanzar su objetivo principal: promover el crecimiento económico tratando ante todo de incrementar los beneficios, tal como se miden por el Producto Interior Bruto. A eso —a mero crecimiento económico— ha quedado reducido el llamado «progreso humano». Y, lamentablemente, el comunismo no ha diferido en nada del capitalismo a este respecto.<sup>12</sup> Los distingos se refieren, principalmente, a la propiedad de los medios de

12 El caso del comunismo chino es simplemente aterrador y pone de manifiesto cómo se puede disimular una realidad mediante palabras.

producción, pero no al papel de la ciencia-tecnología en el crecimiento económico basado en el aumento del PIB. En suma, la superestructura teórica ha sido diferente, pero la realidad de los grandes sistemas económicos desde el XVII hacia aquí ha sido muy parecida. Por ello, no entiendo aquellos argumentos, muy comunes en nuestros días, de que, bajo el neoliberalismo campante, se ha prostituido la ciencia al convertirla en mercancía. Mercancía ha sido siempre; más que eso: la ciencia tenía en sí misma las características adecuadas para convertirla, desde un principio, en apetecible mercancía.

Resumiendo, la ciencia-tecnología a través en concreto de las tecnologías de la información y comunicación podría permitirnos avanzar *–progresar–* en el desarrollo de nuevas formas de democracia que facilitasen la participación de la sociedad en la toma de decisiones –no sólo medioambientales, sino también éticas, legales y sociales– acerca de aquellos desarrollos (entre ellos, los tecnológicos) que pudieran afectarle de forma importante. La ciencia-tecnología habría puesto, pues, un nuevo jalón en el camino hacia el lugar-feliz (la Utopía) que nunca alcanzaremos. No importa. Cada jalón en el camino hacia la utopía suele ser asimismo un desarrollo que se tenía por utópico. La eu-topia está en el camino (algo real); el punto de llegada, por el contrario, es la ou-topia (el lugar inexistente).

Lamentablemente las cosas no son tan claras. Incluso los desarrollos eutópicos pueden ser –y a menudo lo son– distópicos, es decir: anti-utópicos. Eso, en el caso de las tecnologías de la información y comunicación, está muy claro.

#### 4. Ciencia, sociedad y distopía

Si bien es muy probable que dichas tecnologías jueguen un papel clave en la evolución de la democracia formal hacia una democracia participativa, lo que es seguro es que en nuestro tiempo son evidentes ya algunos efectos suyos no tan positivos.

En primer lugar, los medios de comunicación de masas –que hacen uso de tales tecnologías– están contribuyendo a la creación de opinión y de estados de ánimo colectivos a través de la difusión metódica y sistemática de determinado tipo de mensajes. Lo habitual es que estos medios se vean inundados periódicamente por temas recurrentes que se abordan desde

ópticas similares, empleando jergas parecidas. Y recorriendo tales temas como columna vertebral, el mantra de «esto puede ir a peor». En este sentido no le falta razón a Bourke cuando llama a tales medios los «profesionales del miedo».<sup>13</sup>

Los medios de comunicación nos bombardean con verdaderos horrores a todas horas. Horrores y peligros que nos rodean por doquier. Casi todo se convierte en riesgo.<sup>14</sup> El riesgo está en todas partes: en el vecino comunista o capitalista, en el musulmán, en el nacionalista, etc. Un ejemplo paradigmático es el proporcionado por la generación y extensión del *temor a lo distinto* y, en particular, a lo distinto que trata de encontrar refugio huyendo de la miseria o de la guerra que azota cruelmente su país de origen. O a lo distinto entendido como el empobrecido –el que vive de forma precaria, aunque trabaje– o el desclasado –el que no trabaja; o ni ha trabajado, ni trabajará nunca–. Por una parte, Bauman hace un análisis profundo de unos y de otros.<sup>15</sup> Por otra parte, Han se ocupa de forma brillante de la expulsión social de lo distinto.<sup>16</sup>

A lo distinto, ante todo, se le teme.<sup>17</sup> Se le ve como una amenaza al bienestar individual o, generalizando, al propio estado del bienestar. El temor lleva a quienes pueden hacerlo –porque son ricos o, al menos, tienen los medios económicos adecuados y suficientes– a vivir reclusos en urbanizaciones, separados del resto de la sociedad –en suma, de quienes carecen de sus mismos recursos– por las cercas de las urbanizaciones, sus cámaras y sus guardas de seguridad. Las urbanizaciones son los nuevos castillos medievales que protegen a sus habitantes del contacto con y de la amenaza significada por los pobres. Además, sus moradores están en un espacio físico, pero son en verdad habitantes del mundo digital generado por las redes sociales; de manera que, si el mundo real les resulta en algún momento incómodo, no tienen fuertes impedimentos para cambiar de ubicación.

Sea como fuere, el temor a lo distinto –la «mixofobia» dice Bauman<sup>18</sup>– genera falsos escenarios de inseguridad ciudadana o, al menos, escenarios de

13 Joanna Bourke, *Fear: A Cultural History* (London: Virago, 2005).

14 Resulta paradójico que, en época de sequía, se hable de «riesgo de lluvias».

15 Zygmunt Bauman, *Work, Consumerism and the New Poor* (Philadelphia: Open University Press, 1998).

16 Buyng Chul Han, *Die Austreibung des Anderen* (Frankfurt: S. Fischer Vg, 2016).

17 En mi estancia en el Max Planck Institut für Verhaltensphysiologie en la década de los 90 aprendí que el temor al extraño es una reacción innata en los bebés y niños pequeños. Cfr. Ireneus Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch* (Wien, München, Zürich: Molden, 1973). Como reacción innata puede ser potenciada o inhibida culturalmente. En nuestras sociedades occidentales, ocurre principalmente lo primero: se hipertrofia culturalmente el temor innato al extraño, que acaba degenerando en xenofobia.

18 Cfr. Zygmunt Bauman, *City of fears, city of hopes* (London: Goldsmith's College, 2003).

inseguridad cuestionable que constituyen el caldo de cultivo propicio para que se tomen decisiones y se realicen acciones antes inconcebibles y socialmente inaceptables. Por ejemplo, el revival de la tortura o el recorte de los derechos civiles en nombre de la lucha contra el terrorismo.<sup>19</sup>

En segundo lugar, Han pone de manifiesto en distintos lugares<sup>20</sup> que el capitalismo, gracias a la digitalización, ha conseguido que se asuma como ideal de vida el rendir más y más. La consecuencia: la jornada laboral —a diferencia de lo que ocurría en formas previas del capitalismo— se prolonga más allá del lugar de trabajo. La gente continúa trabajando allí donde se encuentre tras lo que debería ser su jornada de trabajo normal. Todo se hace por mejorar el rendimiento. El capitalismo ha logrado así la cuadratura del círculo: es el propio trabajador el que se autoexplota.

Aunque la tesis de Han me parece muy acertada, creo que sólo lo es para ciertas profesiones —en particular, las llamadas «liberales»—, pero no para la globalidad del mundo del trabajo.

En tercer lugar, sí que hay, sin embargo, una característica de nuestro tiempo que puede ser predicada de esa globalidad y, en general, de la sociedad entera. Tal vez Nietzsche tenía razón al reivindicar el eterno retorno, pues estamos a punto de cerrar el círculo que se inició con un ser proto-humano capaz de poner en suspenso sus necesidades básicas, un ser proto-humano capaz de no responder a los estímulos del medio —metiéndose, en cambio, dentro de sí mismo: ensimismándose, en suma—. Se dice<sup>21</sup> que esa capacidad constituye el elemento crucial que propicia el surgimiento del pensamiento o, más exactamente, la oportunidad para buscar la respuesta a los múltiples porqués de aquellos aspectos de la naturaleza que nos convierten en seres necesitados. Una respuesta seguida de prácticas —técnicas— para incidir sobre tales porqués, tratando de controlarlos. El ser proto-humano se humaniza a través de ese proceso: suspensión de reacción ante estímulos-ensimismamiento-pensamiento-técnica. Pero en estos momentos el ser

19 Es más, no se duda en calificar de tal, de terrorismo, cualquier acción ciudadana que conlleve un enfrentamiento con los propósitos o las actuaciones de los grupos de gobierno. Terrorista ya no es aquél que atenta contra alguien para intimidar a quien tenga noticia directa o indirecta de tal acto criminal. No. Terrorista es cualquiera que se oponga a una acción de gobierno, amparada a menudo por una ley ad hoc, o quien se enfrente a las fuerzas de seguridad del Estado. Tras el empleo inadecuado de este término no suele haber ignorancia, sino mala fe y peores propósitos: la búsqueda del descrédito social de quien se atreve a oponerse y su conversión en delincuente propiciatorio de la aplicación de multas y penas con el máximo rigor. En suma: atemorizar y disuadir para dominar sin oposición.

20 Véase, por ejemplo, Buyung Chul Han, *Müdigkeitsgesellschaft* (Berlin: Matthes & Seitz, 2010).

21 Véase, por ejemplo, Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Reichl Vg, 1928); José Ortega y Gasset, *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. (Madrid/Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1939).

humano está sufriendo una retroevolución: los estímulos que provienen de las pantallas –de los numerosos y crecientes en número recursos digitales– le impiden ensimismarse,<sup>22</sup> o le sacan del ensimismamiento con notable facilidad, obligándole a responder, por ejemplo, a personas con cuyos perfiles digitalizados (que quizá no sean tan siquiera verdaderos) está *conectado*. «Estar conectado» parece algo clave, algo necesario en nuestro tiempo. Algo que se encuentra, en cualquier caso, muy alejado de una interacción personal *stricto sensu*.

Estamos volviendo de este modo a marchas forzadas a nuestros inicios. Nos estamos convirtiendo de nuevo en seres extáticos. Seres volcados hacia el exterior. Completamente alienados. De este modo se están imponiendo aquellas ideologías que hacían de la alienación humana la almendra de los sistemas político-económicos que sustentaban. Una alienación que, en este caso, es un flagrante caso de *nevedad*.

El necio –del latín «nescius»: no saber, ignorar– es el que no sabe, ni quiere –me atrevería a decir– saber. Este último verbo «saber» proviene, a su vez, del latín «sapere», que significa tener inteligencia. A su vez «inteligencia» proviene de «inter» (entre) y «legere» (elegir o escoger). La inteligencia consiste, pues, en la capacidad de elegir entre opciones. Se supone que inteligente es el que elige la mejor entre varias opciones alternativas. Y necio es, pues, quien carece de inteligencia y, en consecuencia, no elige la mejor opción entre varias posibles.

Se podría decir –sin incurrir en insulto alguno– que el ser humano prototípico de nuestro tiempo es –según lo acabado de decir– un necio, porque siempre elige la peor alternativa entre las varias posibles: por ejemplo, elige la conexión digital frente a la intercomunicación personal –elige al lejano, frente al próximo–; elige la pequeña pantalla del teléfono móvil frente a la gran pantalla; prefiere la información a la formación; elige el «me gusta» adscrito al breve post que recoge «el estado en que se encuentra» algún miembro de la red frente a la crítica que nace de una lectura sosegada de un texto más o menos largo y duro de leer, etc.

Lamentablemente, la digitalización, en suma, ha traído el reemplazo de la fórmula kantiana «Sapere aude» (Atrévete a elegir la mejor opción entre varias posibles; atrévete, en definitiva, a ser inteligente) por la nueva fórmula

22 O, simplemente, concentrarse en algo. Es interesante observar cómo personas hechas y derechas, de una edad incluso propecta, no dudan en encender sus teléfonos móviles mientras están en la sala de cine, girando sus ojos desde la gran pantalla a la mucho más poderosa y reducida del teléfono como si el mensaje recibido –que anuncia su recepción mediante un sonido más o menos alto– tuviera que ser leído y contestado con suma urgencia.

«Iungere aude»: atrévete a conectarte. Todo parece impulsar al ser humano en esta dirección. O estás es redes sociales, o no eres nadie. Y la técnica – abaratando, incluso, el teléfono móvil hasta extremos increíbles– está en el meollo del cumplimiento de este mandato.

La necesidad se está, pues, generalizando como un ideal de vida.

## Bibliografía

- Bacon, Roger. *The New Atlantis*. London: John Crocke, 1626. [Digitalizado en <https://www.thomasmorestudies.org/docs/Bacon.pdf>]
- Bauman, Zygmunt. *City of fears, city of hopes*. London: Goldsmith's College, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Work, Consumerism and the New Poor*. Philadelphia: Open University Press, 1998.
- Bourke, Joanna. *Fear: A Cultural History*. London: Virago, 2005.
- Eibl-Eibesfeldt, Ireneus. *Der vorprogrammierte Mensch*. Wien, München, Zürich : Molden, 1973.
- Galilei, Galileo. *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno à due nuove scienze*. Leida: Elzevirii, 1638.
- Han, Buyng Chul. *Die Austreibung des Anderen*. Frankfurt: S. Fischer Vg, 2016.
- Han, Buyng Chul. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.
- Heidegger, Martin. “Die Frage nach der Technik”. En *Gesamtausgabe*, 5-35, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1953.
- Mumford, Lewis. *The Story of Utopias*. New York: Boni and Liveright, 1922.
- Ortega y Gasset, José. *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*. Madrid/Argentina: Espasa-Calpe, 1939.

- Sanmartín Esplugues, José. *Bancarrota moral*. Barcelona: Sello, 2015.
- Sanmartín Esplugues, José. “Crítica de la razón cruel. Breve análisis de los riesgos de una tecnología sin humanismo”. *SCIO* 15 (2017): 29-61.
- Sanmartín Esplugues, José. “La técnica y el proceso de humanización”. *Investigación y Ciencia*, n.º. 490 (2017): 50-51.
- Sanmartín Esplugues, José. *Tecnología y futuro humano*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Scheler, Max. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Reichl Vg, 1928.
- Spengler, Oswald. *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. München: C.H. Beck, 1931.





*Petrona Viera*  
*Ranchos con figuras*, Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960), s/f, xilografía, 22x29 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

**La infancia del torno.  
Orfandad, adopciones y algunas  
prácticas olvidadas en el  
Montevideo del siglo XIX**

*María Laura OSTA VÁZQUEZ*

[Luana Lourdes SOSA CHIRIBAO  
Juan Maximiliano SANTOS PEREIRA]



María Laura Osta Vázquez.  
*La infancia del torno.*  
*Orfandad, adopciones y*  
*algunas prácticas olvidadas en*  
*el Montevideo del siglo XIX.*

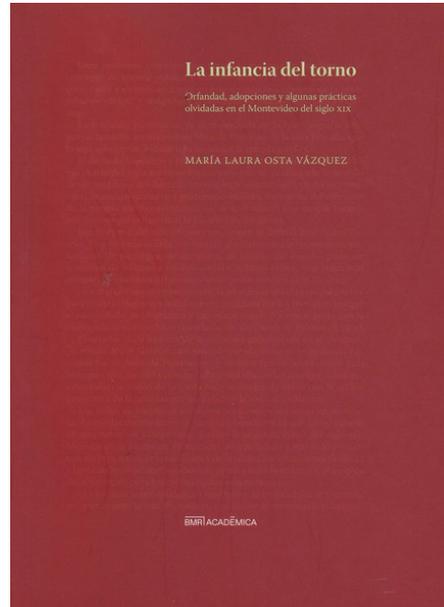
Montevideo, BMR Productora Cultural,  
 FLACSO, 2021, 168 pp.

Recibido: 28/02/2021 - Aceptado: 7/10/2021

La autora del libro *La infancia del torno* es doctora en Historia por la Universidad Federal de Santa Catarina. Actualmente es docente en la UDELAR, la Universidad de Montevideo y en otras instituciones. Sus áreas de investigación en el campo de la historia son: infancia, mujer y estudios de género. Éste es su cuarto libro. Los tres anteriores son: *El sufragio: una conquista femenina* (2008), *Educación y Secularización en Hispanoamérica* (2011) e *Imágenes Resistentes* (2019).

En este libro la autora se plantea dar voz a quienes no se encuentran en las páginas de la Historia. Asimismo, descubre la red de significados, personas y comunidades que se conjugan para sostener la *infancia del torno*, desde la veta caritativa hasta el pasaje a la beneficencia pública y el control de la mirada médica, propias del higienismo y el disciplinamiento.

El primer capítulo que nos presenta Osta es la *Introducción a la historia del Asilo de Expósitos y Huérfanos de Montevideo*; en él, nos sitúa en el contexto temporal de su investigación centrada en el enfoque “bárbaro” de la visión del historiador José Pedro Barrán. Esta institución nació de la iniciativa del P. Dámaso Antonio Larrañaga, en 1818, después de un intento anterior en el Hospital de la Caridad. La sede propia se alcanzará recién en 1875 y culminará su historia en 1951. Para la historiadora el nombre del Dr. Luis Morquío es clave en el desarrollo del tema, ya que fue este médico quien cuestionó desde su disciplina el sistema de “la Inclusa”, impulsando la prohibición del torno y la marca. Además, hubo un antes y un después en el tratamiento



de la infancia en general y en la infancia huérfana en particular desde el higienismo.

El segundo capítulo *Conceptos situados. La historia del expósito, la caridad, el abandono, la infancia huérfana y el torno*, se distribuye en cinco subtítulos, explorando los diversos conceptos que se presentan en el título. En este análisis, en el que Kosellek es el referente principal en cuanto a la historia conceptual, Osta señala las diferencias entre expósitos y huérfanos, tal como se establecieron en la época estudiada. Además, busca resignificar la idea de infancia abandonada, destacando que un 90% de las criaturas dejadas en el torno tenían una señal identitaria, augurando la idea de un futuro reencuentro con sus progenitores. También intenta complejizar la idea de “depositar” en el torno, señalando la concepción cristiana subyacente de «pasaje santo» a través de la Caridad de Dios que ofrecía el Asilo. Según da a entender la autora, la caridad divina es la que permea estos conceptos hasta que la beneficencia

gane terreno con la consolidación del estado-nación.

En el siguiente capítulo *Asilados y alistados. Historias de abandonos y adopciones en el siglo XIX*, se hace un abordaje cualitativo y cuantitativo de estas infancias huérfanas. La autora explica las diferencias entre el ingreso por el torno o a través de la Oficina de admisiones, en donde se ve a la *infancia del torno* cargada de señales. La autora plantea que estos abandonos se daban en su mayoría por escasez de recursos de los progenitores. En total se analizan cincuenta años no estudiados de las adopciones en el siglo XIX, en el que éstas eran regladas, aunque se transgredía la norma para hacerlas efectivas. En cuanto a los reclamos, se hace una importante constatación: cerca de un 90 % de familias buscaban reclamar a los niños y niñas dejados en el torno, pero solo de un 22 a un 30 % realmente lograban recuperarlos. Este último aspecto revela un rico estudio de los sectores populares en plena etapa modernizadora del Uruguay batllista.

El cuarto capítulo muestra al Asilo *Puertas adentro. Relatos de cuerpos observados por la mirada médica, pedagógica y jurídica*. Laura Ostá presenta la acción médica que adquirió relevancia a finales del siglo XIX hacia el interior del Asilo, en donde el control de los cuerpos de las amas de leche, así como la experimentación en la infancia pobre y huérfana aparece como una imposición sobre los cuerpos. La autora menciona las enfermedades que afectaron a la infancia a lo largo del siglo XIX, así como las carencias alimenticias del Asilo y la mayor mortalidad de huérfanos alojados en las casas de las amas de leche. Por otro lado, señala el número de niños y niñas que aprendían a leer y escribir y también a tocar instrumentos musicales. Se observa cómo -en ocasiones-, los diferentes actores de poder jugaron sus roles para conservar su lugar, a pesar de ser cuestionados. Ostá presenta, como ejemplo, a las integrantes de la Sociedad de Beneficencia Pública de Señoras, que llegaron a enfrentar a presidentes del período del militarismo para continuar al frente del Asilo.

En el penúltimo capítulo, *Las nodrizas bajo el control del discurso médico*, la autora se centra en las mujeres que cumplieron un rol fundamental en el entramado de las infancias estudiadas, a las que la historiografía nacional no ha dado relevancia más allá de algunas investigaciones que abordan tangencialmente la cuestión. Estas nodrizas fueron regladas por el discurso médico y cuestionadas por la cantidad de niños amamantados. Se esperaba de ellas que estuvieran casadas, fueran robustas, poseyeran un carácter suave, con buenos modales y que su edad oscilara entre los 18 y los 35 años. Más allá de que fueran nodrizas internas al Asilo o externas, inmigrantes o afroamericanas, Laura Ostá señala dos coincidencias presentes en todas estas mujeres: la maternidad y la pobreza.

En el último capítulo, *Señales y huellas de un lenguaje simbólico*, se aborda uno de los elementos más interesantes relacionados con la infancia del torno: las señales que dejaban las familias en los niños expósitos. Al estudiar las señales, así como las interpretaciones posibles de estas, el objetivo es intentar mostrar los sentimientos de los progenitores, rastreando las emociones que quedan en los archivos, en los que se registra la presencia de madres, de algún padre, y en algunos casos de las parteras. En este capítulo se analizan esas señales desde las propias fuentes: se trata de huellas, legados y otras representaciones de memoria, que expresan la existencia ignorada de aquellos niños y niñas. Algunas de esas señales son informativas, otras -en cambio- son afectivas y representan el estudio cuantitativo realizado por la autora en el período que va del año 1894 al año 1933.

Laura Ostá consigue en su nuevo libro presentar el respaldo de más de un centenar de autores a los que recurrió, tanto clásicos como contemporáneos, nacionales y extranjeros, que fundamentan su análisis. Además, accedió a fondos documentales en: archivos (particulares y públicos), museos, bibliotecas, hemerotecas e institutos. A nivel historiográfico, se destaca el rico análisis realizado sobre historia conceptual, historia de las instituciones, estudios de género, historia

de las infancias, de las clases sociales y de la medicina uruguaya, al que agrega algunos aportes teóricos y cuestionamientos más actuales como el de la identidad.

*La infancia del torno* es un libro que recopila la historia de sectores subordinados (mujeres y niños), circunstancia que enriquece la perspectiva de la historia. La autora presenta fuentes inéditas o poco conocidas como son los documentos del Departamento del Torno custodiados en el Archivo General de la Nación, que permiten el conocimiento de los casos particulares. A su vez, el análisis cuantitativo permite llegar a nuevos datos para la comprensión de la *infancia abandonada*, así

como a la sistematización de las enfermedades infantiles presentadas.

Este nuevo libro de Laura Osta aporta a la historiografía nacional nuevas conceptualizaciones y una mayor visión de sectores silenciados. Asimismo, incorpora una nueva mirada sobre el proceso de modernización del Uruguay, ya no en el campo político o económico, sino en el de las infancias, desde 1818 con la instalación del torno hasta su desaparición en 1933.

A modo de cierre, digamos, que este libro invita a pensar de otra manera conceptos e ideas ya establecidas, a través de una lectura ágil y por momentos estremecedora.

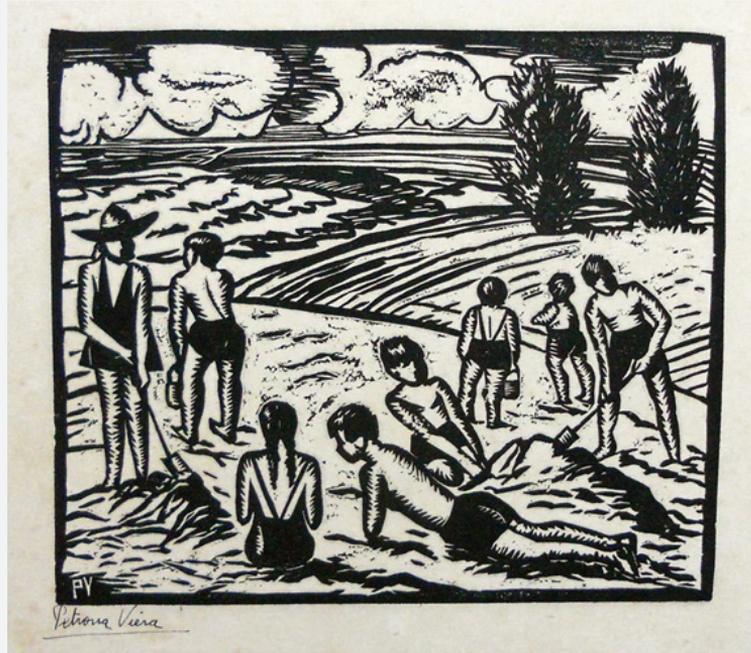
Luana Lourdes Sosa Chiribao  
Instituto de Profesores "Artigas" (CFE)  
luanasantosachiribao@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7585-6714>

Juan Maximiliano Santos Pereira  
Instituto de Profesores "Artigas" (CFE)  
maxisanpereira@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3397-3752>





*Jugando en la playa*, Petrona Viera (Montevideo 1895 - Montevideo 1960), s/f, xilografía, 19x22 cm., Museo Nacional de Artes Visuales (Montevideo, Uruguay).

«Salvar las huellas de Leopoldo Marechal»: entrevista a María de los Ángeles Marechal y recuperación de la «Nota preliminar» a *Camino de perfección - Libro de las fundaciones*, de Santa Teresa de Ávilao

[Mónica MONTES BETANCOURT]



**Mónica MONTES BETANCOURT**

Universidad de La Sabana (Colombia)

[monicamb@unisabana.edu.co](mailto:monicamb@unisabana.edu.co)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5855-4573>

Recibido: 05/04/2021 - Aceptado: 11/11/2021

**Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo**

Marechal, María de los Ángeles. «Salvar las huellas de Leopoldo Marechal». Entrevista por Mónica Montes Betancourt y recuperación de la «Nota preliminar» a Camino de perfección - Libro de las fundaciones, de Santa Teresa de Ávila.

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, nº 10, (2021): 283-301. <https://doi.org/10.25185/10.13>

## «Salvar las huellas de Leopoldo Marechal»: entrevista a María de los Ángeles Marechal y recuperación de la «Nota preliminar» a *Camino de perfección - Libro de las fundaciones*, de Santa Teresa de Ávila

María de los Ángeles Marechal crea y preside desde 1991 la Fundación Leopoldo Marechal. Desde allí, lidera la recuperación y difusión de un corpus nutrido de documentos que constituyen insumo invaluable para los estudiosos de una obra tan significativa en el panorama de las letras hispanoamericanas. Se autodefine como «investigadora infatigable de los textos desconocidos de Marechal», su padre, y prepara la biografía completa y detallada sobre el autor.

## 1. María de los Ángeles Marechal y la recuperación de los archivos de Leopoldo Marechal

Recorriendo las huellas biográficas de su padre, María de los Ángeles Marechal descubre una «Nota preliminar» con la que el autor había presentado en 1946 la guía de espiritualidad *Camino de perfección - Libro de las fundaciones*, de Santa Teresa de Ávila. Recibo de sus manos este hallazgo y la vía libre para difundirlo.

El documento, desconocido hasta ahora por los estudiosos de la obra de Marechal, evidencia el apoyo innegable que los estudios del autor hemos recibido desde la Fundación Leopoldo Marechal y, en particular, de manos de su primogénita. El testimonio de María de los Ángeles Marechal desvela los entresijos del itinerario de creación literaria del poeta, del escritor, y la historia compleja de la búsqueda y recuperación de sus archivos, biblioteca, manuscritos y documentos personales y familiares a los que ella ha consagrado su vida.

Seguir las huellas del autor ha constituido una de sus vocaciones esenciales para corresponder a las palabras de su padre cuando le dijo: «Vos te vas a tener que ocupar de mi obra», durante una de las pocas conversaciones que sostuvieron a solas, antes de su muerte en 1970. Así, quienes hemos tenido la fortuna de compartir y aprender de ella, somos testigos de su compromiso por liberar de sombras y bruma un valioso material, emborronado por otras marcas y anotaciones.

Esta entrevista pretende reservar su testimonio como una instrucción que allana el camino a las investigaciones posteriores sobre una apuesta literaria tan amplia y con tantos matices inexplorados aún, una vasta creación que recorre todos los géneros y constituye así una voz contundente y el testimonio lúcido de una época.

**Mónica Montes Betancourt (M.M.B.):** Introduzco tu entrevista aludiendo a la «Nota preliminar» a *Camino de perfección - Libro de las Fundaciones* con el que tu padre presentó en 1946 este tratado de espiritualidad de Santa Teresa de Ávila. El texto se desconocía por entero y, gracias a tus pesquisas, tenemos la ocasión de publicarlo ahora, como un insumo significativo para los estudiosos de la obra de Leopoldo Marechal. ¿Cómo llegaste hasta este documento y cuál es el valor que reviste para los estudios actuales sobre esta obra?

**María de los Ángeles Marechal (M.A.M.):** querida Mónica, antes de responder tus preguntas y atenta a la revista sobre la que me has hablado, quiero destacar que soy nieta de un uruguayo, Alberto Marechal, nacido en Carmelo, el 25 de octubre de 1873, según el registro bautismal, libro quinto, folio 105. Falleció joven, el 7 de julio de 1919, aquí, en Buenos Aires. He constatado que en el censo de 1895 la familia había venido a vivir a Argentina.

La «Nota preliminar» del libro *Camino de Perfección - Libro de las Fundaciones*, de Santa Teresa de Jesús<sup>1</sup>, fue una gran sorpresa, no conocía su existencia. Llegué al material trabajando la bibliografía. Me pregunté: ¿no habrá escrito mi padre algo más para Emecé? Y así fue como descubrí este material, rastreando en diferentes bibliotecas. Recordemos que en esos años Leopoldo Marechal había publicado en esta misma editorial Emecé varias obras: la traducción directa de la obra en francés *La Duchesse de Langeais*<sup>2</sup>, de Honorato de Balzac (1943); *Santa Rosa de Lima*<sup>3</sup>, (1943); «Prólogo» a *De la consolación por la filosofía*, de Boecio<sup>4</sup>, Traducción de Esteban M. Villegas (1944), «Prólogo» a *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más Ilustres* de Diógenes Laercio<sup>5</sup>, Tomo I (1945) y *El viaje de la primavera*<sup>6</sup> (1945).

Junto a la colaboración de un joven voluntario, estudiante de letras, César Augusto, dimos con el texto que hoy nos ocupa y que verá la luz nuevamente tras 75 años de su primigenia y única publicación.

Desde siempre razono que no hay motivo para negarle a un creador el derecho a que se conozca toda su obra, cada lector verá si el tema está dentro de sus intereses, sean lectores “agrestes”, al decir de Marechal padre en su *Adán Buenosayres*, o académicos.

**M.M.B.:** Este preámbulo me mueve a preguntarte ¿cuáles han sido algunos de los logros más significativos en la recuperación y preservación del legado de tu padre a través de la Fundación Leopoldo Marechal?

**M.A.M.:** Muy positiva tu pregunta. Grandes logros fueron las Jornadas Nacionales e Internacionales concretadas en los años 1995, 1998 y 2000;

1 Leopoldo Marechal, “Nota preliminar”, en Santa Teresa de Ávila, *Camino de perfección – Libro de las fundaciones* (Buenos Aires: Emecé, 1946), 9-12.

2 Honorato de Balzac, *La duquesa de Langeais*, traducción de Leopoldo Marechal (Buenos Aires: Emecé, 1943).

3 Leopoldo Marechal, *Santa Rosa de Lima* (Buenos Aires: Emecé, Colección Buen Aire, N°33, 1943).

4 Leopoldo Marechal, “Prólogo”, en Boecio *De la consolación por la filosofía*, traducción de Esteban M. Villegas (Buenos Aires, Emecé, 1944), 7-12.

5 Leopoldo Marechal, “Prólogo”, en Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Tomo I (Buenos Aires: Emecé, 1945), 7-11.

6 Leopoldo Marechal, *El viaje de la primavera* (Buenos Aires: Emecé, 1945).

extenuantes en su organización, pero dieron grandes alegrías; tengo hermosos recuerdos y testimonios. Se grabaron las Jornadas de 1995<sup>7</sup> que se pueden ver en la videoteca del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y se publicó un libro de las Jornadas de 1998, titulado *Cincuentenario de Adán Buenosayres*<sup>8</sup>; de las Jornadas del 2000 hay registros en DVD.

Los permanentes y difíciles tiempos económicos argentinos no me permitieron editar más trabajos académicos; sí pude continuar con el editor Alejandro Bilyk, que conocí a principios de los 90' cuando decidimos recrear la primera edición de *Descenso y ascenso del alma por la belleza* y se contrató un prologuista, seguimos con el libro *La Patria*<sup>9</sup> y continuamos con la edición definitiva de *Descenso y ascenso del alma por la belleza*<sup>10</sup>, Editorial Vórtice, 2016 y 2020; ídem, publicamos *El hipogrifo*<sup>11</sup> (2017).

La editorial Leviatán publicó la *Obra Poética*<sup>12</sup> incluyendo material desconocido, tal el caso del “Epitafio a Ricardo Güiraldes”, escrito para el número que nunca salió de la revista *Martín Fierro*; el poema dedicado a César Pico, entrañable miembro de los Cursos de Cultura Católica, y otros más; así como se pudieron explicitar peculiaridades no vistas con antelación y que considero muy importantes. Te detallo: el poema «De la rosa levante», incorporado en el libro *Sonetos a Sophia*, fue publicado en *La Nación* el 2 de junio de 1940 con el título «Canción». Este mismo poema, con algunas variantes, lo titula, años más tarde, «La mariposa y la muerte», así lo registra en la década del 60' y se lo entrega a Ben Molar para ser musicalizado en su famoso long play «14 con el tango». La musicalización estuvo a cargo de Armando Pontier.

Lentamente fui creando un archivo muy interesante, recupero de críticas y comentarios en los diversos medios nacionales y algunos internacionales publicados desde 1922 hasta la fecha.

Hace bien compartirlos y, en especial, permite comenzar a acercar la realidad para desdibujar, con documentos, el circo montado sobre su vida y sus creencias. Fue cuando me planteé la necesidad de una biografía real, sin

7 *Actas de las Jornadas marechalianas* (Buenos Aires: Centro de Investigación de Literatura Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica de Argentina, 1995).

8 *Cincuentenario de Adán Buenosayres* (Buenos Aires: Fundación Leopoldo Marechal, 2000).

9 Leopoldo Marechal, *La patria* (Buenos Aires: Editorial Vórtice, 2014).

10 Leopoldo Marechal, *Descenso y ascenso del alma por la belleza*, tercera edición (Buenos Aires: Editorial Vórtice, 2020). Las ediciones previas de editorial Vórtice son de 1994 y 2016, todas con Bio-cronología de María de los Ángeles Marechal,

11 Leopoldo Marechal, *El hipogrifo* (Buenos Aires: Editorial Vórtice, 2017).

12 Leopoldo Marechal, *Obra poética*, edición coordinada por María de los Ángeles Marechal (Buenos Aires: Leviatán, 2014).

falsedades y siempre documentada. Es un trabajo arduo y lento, doloroso por momentos ya que tengo que dejar fuera mis sentimientos.

No solo busqué sus libros, sus manuscritos, también los documentos de familia. Ni a Malena ni a mí nos dieron la partida de casamiento de nuestros padres, fotos infantiles, fotos de nuestra mamá; ni un recuerdo de sus objetos queridos. Las fotos recuperadas, ya lo escribí con antelación, en su mayoría, fueron las que tenían nuestras abuelas materna y paterna, nuestra tía Hortensia, hermana de Leopoldo y otras primas hermanas de la rama paterna. También los escritores, pintores, escultores amigos de mis padres colaboraron y muchos de sus hijos que hoy cuento entre mis amigos.

Me veo niña, corría el año 1951, Malena tenía 9 años y yo, 11. Nos habían dejado salir del Colegio Niño Jesús junto a nuestra abuela materna Enriqueta que hizo grandes intentos ante nuestro padre para que no se perdieran los lazos de familia que él había roto. Nos permitieron ingresar, por unas horas, a nuestro hogar infantil. Nuestro dormitorio había sido depositado en el cuarto de servicio, quisimos verlo y entramos, a la vista estaba nuestro blanco placard. Abrí los cajones, vacíos... salvo uno. Miro y encuentro un hermoso retrato de nuestra mamá, María Zoraida, y un collar de perlas. Le digo a Malena con alegría, ¡mirá, qué ubiqué! Nada comentamos y, a los quince días, nos volvieron a recibir por un rato. Fuimos a la habitación, el portarretrato estaba vacío y el collar de perlas roto. ¡Tantas situaciones que callamos! Hoy me pregunto por qué no los tomamos y fuimos con ellos al escritorio donde estaba nuestro padre con nuestra abuela y los pedimos. Solo circulaba tras nosotras su conviviente, controlándonos.

Todo fue y es búsqueda más búsqueda. Algo logré si miro hacia atrás, desde 1970 a la fecha.

**M.M.B.:** En este punto de la entrevista resulta pertinente que te refieras también a las dificultades que has experimentado en este camino de recuperación de los archivos de tu padre.

**M.A.M.:** Los logros se mezclan con profundos desencantos provocados por aquellos a quienes creía dignos de trabajar sobre Marechal y a los que di muy buenas posibilidades; tan buenas, como que uno de ellos recibió los manuscritos, gracias a mis permanentes gestiones, y me negó hasta el derecho a fotocopiarlos. Tras avisarme que los había recibido y no se había hecho un detalle de los mismos, fui personalmente a conversar con él, en la universidad en la que trabajaba. Le llevé un llavero de plata realizado y firmado por mi hermana Malena, atentas ambas a su cortesía. No imaginamos lo que sucedería.

Cinco años los retuvo, hasta que una carta documento de la persona que se los dio lo hizo cambiar de idea. Además, con antelación había mentido, tal es el caso del tomo V, Perfil Libros, 1998, donde se arrogó el haber ubicado todos los textos. Uno de ellos, inédito, me lo había dado Graciela Coulson<sup>13</sup>, muy buena amiga mía, que falleció en 1978, muchos años antes; otro correspondía a una función teatral en la que había participado mi hermana Malena, etc. En esa época, interpreté, fue producto de un enorme ego y no supe ver la maldad implícita; soy responsable, lo dejé pasar.

Tengo muy bien guardados los mails cruzados en esos años (2002-2008) y he leído con tristeza, ya sin asombro, que aún hoy miente en forma descarada o la edad le hizo perder la memoria. No sabe que, en su momento, me permití reenviar mi tristeza y malestar a otros académicos más jóvenes por si a mí algo me sucedía, para que supieran a dónde dirigirse, a quién reclamar los papeles de mi padre.

**M.M.B.:** ¿cuáles son los avances más significativos en la publicación de material inédito y en la recuperación y divulgación de estas piezas literarias y del material de archivo?

**M.A.M.:** Por un lado, permitir a las nuevas generaciones acercarse a su obra. Inédito o no, fue y es importante haber podido diversificar parte del material poniéndolo al servicio de académicos y editores que así lo solicitaron, por ejemplo, la edición de *Adán Buenosayres* con los manuscritos que pudo trabajar Javier de Navascués<sup>14</sup> (Universidad de Navarra, España). El material que acompañó a la edición inglesa gestada por Norman Cheadle<sup>15</sup>; el *Adán Buenosayres*, edición italiana nacida de un proyecto de Claudio Ongaro<sup>16</sup>; la edición de *Alijerandro*<sup>17</sup> en Madrid y *Polifemo*<sup>18</sup> en Italia, ambas son piezas teatrales recuperadas así como tantos otros trabajos que se fueron concretando; citarlos a todos sería hoy difícil por la extensión. No me gustaría ofender a nadie ya que estoy muy agradecida con muchas personas de bien.

13 Coulson escribió *Marechal: la pasión metafísica* (1974), uno de los estudios críticos más relevantes sobre la obra del autor.

14 Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, Edición crítica y notas de Javier de Navascués (Buenos Aires: Corregidor, 2015).

15 Leopoldo Marechal, *Adam Buenosayres: a novel*, Traducción al inglés, introducción y notas de Norman Cheadle con el apoyo de Sheila Ethic (Montreal: McGill-Queens, University Press, 2014).

16 Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, traducción al italiano de Nicola Jacchia, edición coordinada por Claudio Ongaro (Firenze: Vallecchi, 2010).

17 Leopoldo Marechal, *Alijerandro*, Edición y notas de Javier de Navascués (Madrid: Del centro, 2012).

18 Leopoldo Marechal, *Polifemo*, Edición y notas de Marisa Martínez Pérsico, traducción al italiano de Giuse Gatti (Chieti: Solfa nelli, 2016).

Debo destacar las dos ediciones alemanas tras los coloquios de 2013<sup>19</sup> y 2017<sup>20</sup> en la Universidad Friedrich Schiller (Jena, Alemania), concretados gracias al amor por la obra de Marechal y al tesón de Claudia Hammerschmidt, nuestra anfitriona.

Como cierre, no puedo dejar de mencionar la exposición presentada en Alemania, Universidad Friedrich Schiller. Una exposición que me provocó y provoca una profunda alegría donde por *primera vez*<sup>21</sup> unen a Xul Solar con Leopoldo Marechal. Alguna voz académica se leyó en Argentina, pero nada comparable al gran esfuerzo mancomunado gracias al proyecto internacional conjunto entre Mariela Blanco (Universidad Nacional de Mar del Plata), y Claudia Hammerschmidt (Universidad de Jena). Dicha exposición nació el 22 de junio de 2019 en la citada universidad alemana y vino luego a Argentina, se presentó varias veces: en la Universidad Nacional de Mar del Plata, en el Museo Xul Solar y en la Biblioteca Nacional de Maestros, en Buenos Aires. La idea, imagino, seguirá vigente cuando la pandemia lo permita para que pueda ser conocida en otras partes de nuestra tierra. Un interesante catálogo resume parte del trabajo realizado por Claudia Hammerschmidt, Mariela Blanco, Sabrina Gil, Carolin Voigt<sup>22</sup>.

**M.M.B.:** De acuerdo con tus inventarios de la creación de Marechal, ¿qué documentos podrían estar perdidos aún y qué noticias tienes sobre estos?

**M.A.M.:** Documentos perdidos, tirados o guardados en gavetas ajenas a la familia Marechal hay de todo tipo y te citaré algunos:

*A. Documentos familiares:* son muy importantes la libreta de casamiento de mis padres, la partida de nacimiento de mi madre, el pasaporte de mi padre que me permitiría rastrear si hubo algún otro viaje que no pude detectar por las notas periodísticas, ni en otras búsquedas que realicé. Sé quién tenía el pasaporte, la misma señora que entregó los manuscritos, familiar de la señora conviviente de mi padre, me lo negó a mí y también a una joven académica que supe se lo había pedido.

19 Como resultado de este coloquio se publicó el volumen editado por Claudia Hammerschmidt, *Leopoldo Marechal y la fundación de la literatura argentina moderna* (London / Potsdam: Inolas Publishers, 2015).

20 Ver Claudia Hammerschmidt, *El retorno de Leopoldo Marechal. La recepción secreta de un "poeta depuesto"* (London / Potsdam: Inolas Publishers, 2018).

21 He respetado los énfasis que M.A.M. propone durante la entrevista.

22 Claudia Hammerschmidt, Mariela Blanco, Sabrina Gil, Carolin Voigt (Eds.), *Pan-visiones porteñas. Leopoldo Marechal, Xul Solar y la "recepción secreta" de dos heterodoxos de la cultura argentina* (London / Potsdam: Inolas Publishers, 2019).

B.. *Manuscritos*: en el 2002, tras recibir la noticia, vía un periodista, de que la biblioteca de mis padres había sido llevada a Rosario, fui a tocarle el timbre a una persona cuya existencia desconocía hasta esa fecha. Supe que la Sra. Elvia Rosbaco tenía sobrinas. La ubiqué, me presenté y logré iniciar un diálogo, ella vino a Buenos Aires e incluso estuvo una tarde en mi hogar. Eso permitió que pudiese ver parte de los manuscritos que tenía y tomar nota de sus títulos. La citada señora me dijo que sabía que los manuscritos eran nuestros, pero que no iba a dármelos porque temía publicáramos algo y su tía iba a sufrir si se enteraba, porque ella había negado siempre su existencia, (información que yo conocía porque eludió la respuesta hasta en la justicia); que prefería que alguna persona que podía ser de mi conocimiento los tuviera hasta el fallecimiento de Elvia Rosbaco y que, inmediatamente, nos iban a ser entregados. Hice un listado que le di al académico citado y que no nombro por piedad, quien ocultó el material por cinco años tras estar en conversaciones previas conmigo. Viajó a Rosario a retirarlos, se disculpó por no haber podido hacer un detalle exhaustivo y nada más. Para la elección de la persona a la que se le entregarían en custodia temporal los manuscritos, ya que no quería dármelos a mí, le di dos nombres de personas que creía eran probas y solo los tendrían hasta que su tía falleciera. Fue su consigna que no se publicara nada hasta la muerte de su tía y, por más que le di mi palabra, no me creyó; claro, no me conocía. La casualidad hizo que ambas hubiésemos tratado socialmente al Dr. Guillermo Julio Montero, prestigioso psicoanalista. Ella eligió al otro nombre del cual le pasé los datos. Hicieron algún acuerdo misterioso porque a mí me negaron hasta saber qué papeles habían firmado entre ambos sobre los manuscritos. No obstante, en 2007, ubiqué la escribanía y así fue como requerí personalmente copia al Archivo General de Rosario; me acompañó y contuvo en la larga espera que hicimos la hoy académica Marisa Martínez Pérsico. A partir de esa circunstancia comencé mi insistencia, ya con documentos en mano. Hasta contraté un abogado, el mismo que nos acompañó a retirar los manuscritos que hoy están a buen resguardo en un banco.

Hay faltantes, Mónica, entre los que anoté y cuyos borradores guardo y lo que me dieron. Quien se los quedó ya se va a equivocar, estoy segura, y llegará el momento de desentrañar esta lamentable historia. Además de faltantes ubiqué sobrantes, tengo un texto escrito a máquina titulado *El caso de Clinio*, son 4 hojas en un tamaño que no usaba mi padre, muy metódico para sus escritos. Está con diversas faltas de ortografía, no tiene la riqueza expresiva de Marechal y tiene correcciones manuscritas de la mujer con la que convivía, es decir, Juana Elvia Rosbaco. Su letra, recordarás, se las he mostrado en un

power point preparado especialmente para el Coloquio Internacional 2017 que se gestó en la Universidad Friedrich Schiller (Jena, Alemania). Además, cuando quieran cotejar, entre el material que me dieron hay cuadernillos personales de la mencionada señora. Es una letra que difiere totalmente de la letra de mi padre. Ni hablar de los cuadernillos manuscritos de *Adán Buenosayres* que se permitió sobrescribir<sup>23</sup>.

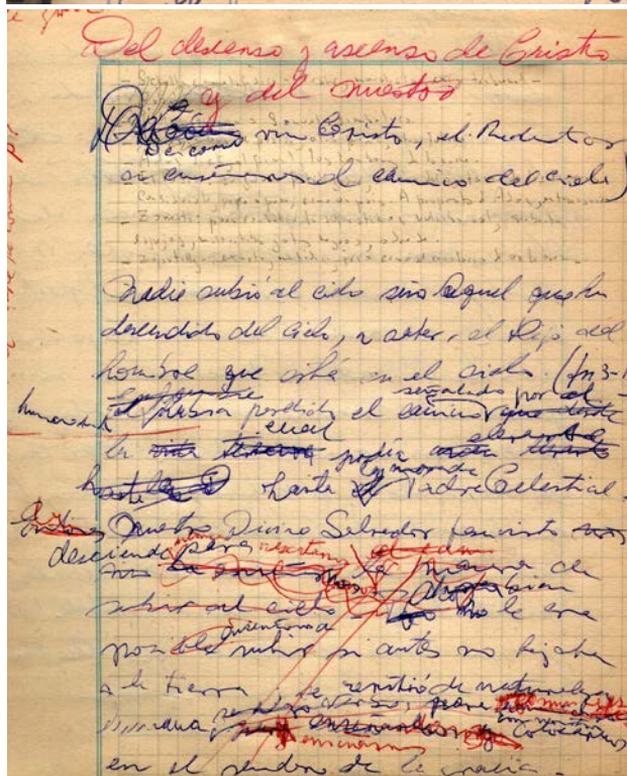
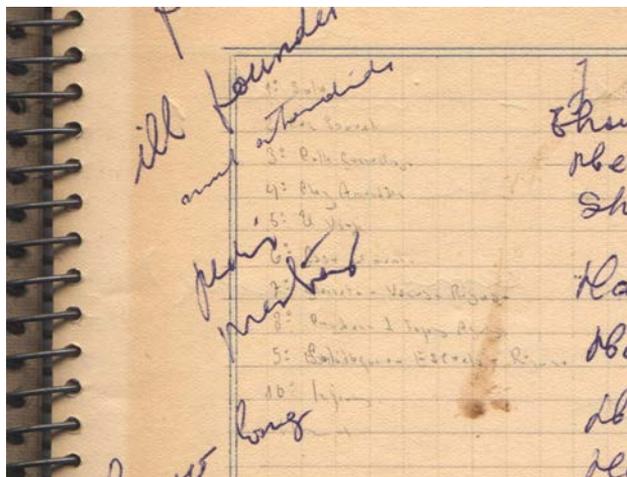
LEOPOLDO MARECHAL  
Profesor Ricardo Martín Crosa.  
Mi estimado amigo: recibí su última carta en la cual me da noticias de sus conferencias. El diario "Clarín" de Buenos Aires los anunció en su fecha exacta, y muchos se han enterado aquí de sus disertaciones gracias a esa publicación. El esquema que usted me adelantó en su carta tuvo la virtud de embarcarme en una "introspección" de mi mismo vinculo a "mi ser poético". En realidad, y desde niño, fui una suerte de "metafísico en estado salvaje": de la belleza de las formas no busqué, huncó la detección de los sentidos (que también es legítima en su grado), sino el splendor

umae, por el cual el ser se hace primero "inteligible" y luego "delectable" según las mociones del alma. Y con ese punto de partida inicié mi viaje "en laberinto" hacia la unidad del ser y hacia el "Principio interior" de todas las cosas. En el sentido, siempre fui un autodidacto: mi alma se planteaba los problemas, (cintimo y vivamente) y rastreaba las soluciones donde y cómo podía. Usted me habla de mis metáforas: ¿no ha pensado que la metáfora, al unir o relacionar dos entes muy distintos entre sí, manifiesta ya una tensión hacia la "unidad ontológica" digna de ser considerada en el poeta? Me gustaría hablar de todo esto con usted, cuando nos veamos. Hasta entonces, muchos gracias y un abrazo de  
leopoldo\_marscho / 4 de octubre 1961.

Imágenes 1 y 2, Carta de Leopoldo Marechal al sacerdote Ricardo Martín Crosa<sup>24</sup>

23 Las imágenes de archivo que se anexan a continuación revelan, no solo las tachaduras de Elvia Rosbaco sobre los originales, sino la diferencia entre su letra y la grafía ordenada y limpia de Leopoldo Marechal.

24 Todas las imágenes provienen de los archivos de María de los Ángeles Marechal.



Imágenes 3 y 4, anotaciones y tachonaduras de E. Rosbaco sobre manuscritos de Leopoldo Marechal<sup>25</sup>

25 Las anotaciones que se advierten en estas imágenes permiten contrastar los matices entre las letras del autor y de Elvia Rosbaco. Esta es una de las claves de análisis de los manuscritos y archivos de Marechal en las que María de los Ángeles enfatiza para favorecer la interpretación cabal de estos documentos.

C. *Nuestra biblioteca familiar*: una historia lamentable, provocada por la citada Sra. Juana Elvia Rosbaco y su joven conviviente Ricny. La biblioteca estuvo siempre en el que fuera nuestro hogar infantil. En el 2001, los parientes de la Sra. Rosbaco, tras la muerte del joven Ricny acontecida en el año 2000, deciden trasladarla a Rosario e internarla en un geriátrico.

Nadie tuvo acceso a dicha biblioteca desde 1970, salvo las dos personas que habitaban el departamento. Ya dije cómo viajé a Rosario, oportunidad en la que me apersoné en la Universidad, hablé con su decano de entonces apellidado Maiorana y me negó todo. No se podían ver los libros, estaban en cajas, no tenían listado, etc., etc., múltiples excusas. Insistí varias veces en años siguientes, conseguí un listado a máquina que me remitieron, bastante desprolijo por cierto, pero me ayudó mucho ya que comenzó la búsqueda.

**M.M.B:** Con los comentarios que me has hecho, me parece oportuno preguntarte ¿cómo conseguiste, finalmente, trabajar en la biblioteca de tu padre a pesar de las trabas iniciales? y ¿de qué modo Horacio Zabala allanó el camino con su “expolio”, en el que relaciona los libros de la biblioteca Marechal, cautivos en una sala descuidada de la Biblioteca de la Universidad Nacional del Rosario?

**M.A.M.:** «*El expolio del legado de un escritor argentino*»<sup>26</sup>, así lo tituló el entrañable profesor y destacado especialista en bibliografías, Horacio Zabala. Lo conocí gracias a mi actividad en la Peña del Libro, hoy denominada “Trenti Rocamora”, en honor a su creador. Zabala y Trenti Rocamora eran amigos. Horacio estaba por radicarse en Buenos Aires, iba a la Peña, nos conocimos y, sin siquiera pedirle nada, me remite por mail una extensa bibliografía que él tenía sobre mi padre, que cotejé con lo ya obtenido. Valioso ser humano, totalmente diferente al que ocultó por cinco años los manuscritos de Marechal, pese a que fui la cándida mujer que propuso su nombre y él lo sabía. Recuerdo haberle dicho: “Doctor, Ud. va a poder preparar un interesante trabajo sobre el teatro inédito, verá que hay mucho material”. Horacio Zabala comienza a viajar a Rosario a la Universidad Nacional, escuela de Letras y, pese al maltrato que sufrió, siguió yendo. Hasta regaló un importante trabajo que había hecho. Tomaba nota y, *cuando se lo permitían*<sup>27</sup>, sacaba fotocopias de las dedicatorias de los libros. Iba con la información de los autores que me interesaban, iniciamos

26 Ver Horacio Víctor Zabala, *El expolio del legado de un escritor argentino*, nota introductoria de María de los Ángeles Marechal, dirigida por Stella Maris y María de los Ángeles Marechal (Buenos Aires: Peña del libro “Trenti Rocamora”, Serie “Folletos literarios”, 2014, [2005]).

27 Las cursivas en estos casos, obedecen a los énfasis de M.A.M.

la búsqueda con los libros publicados por los amigos de mi padre, muchos de ellos participantes en los Cursos de Cultura Católica.

En esta gesta colaboraron varias personas: Marisa Martínez Pérsico, Hernán Huguet, Laura Lobo, Mirko Olivati, Mercedes Mayol, Carolin Voigt. La puerta se me abrió cuando el catedrático y traductor al inglés del *Adán Buenosayres*, Dr. Norman Cheadle, año 2009, me escribe y me dice: viajaré a Rosario, quiero ver algunos libros de la biblioteca de tu padre. Allí fui y, *gracias a él*<sup>28</sup>, pude ingresar y trabajar en la que *es* mi biblioteca familiar, aunque no me la hayan querido entregar.

Los que fuimos, tomamos fotos, anotamos todo lo que pudimos ya que había restricciones horarias, paros de personal, carencia de agua, etc., todos motivos para cerrar y quedar en una ciudad varados sin poder aprovechar el tiempo. No obstante, en 2015, año en que trabajé junto a la hoy Dra. Carolin Voigt, Universidad Friedrich Schiller, (Jena, Alemania), hubo un atisbo de cortesía por parte de las autoridades de ese entonces. Salíamos sucias, los libros no habían sido limpiados en años, igual que lo vivido en el 2009, salvo que encontré primeras ediciones destruidas, alegando que las habían restaurado. Nunca vi nada tan dañado: tapas originales tiradas y cartones nuevos, desprolijos, y me refiero a las primeras ediciones de Marechal.

Lo peor fue ver el contenido de los libros con hojas y hojas subrayadas en rojo, notas liminares que no eran del poeta Marechal, insultos repetidos a los autores de algunos libros, comentarios groseros, incalificables<sup>29</sup>. Me produce una sensación de horror pensar que nuevas generaciones puedan pensar que mi padre escribió tantas porquerías dentro. Perdón, no puedo dejar de comentarlo.

Pedí ayuda al director de la Biblioteca Nacional, 2014, 2015, para que se pudieran escanear muchos de sus libros, algunas ediciones casi inexistentes y realizar un trabajo de depuración con *las huellas de Marechal, las auténticas*<sup>30</sup>. Me ofrecí a colaborar en todo lo que fuera necesario ya que conozco muy bien la letra de mi padre. No tuve éxito.

28 Énfasis de M.A.M.

29 Estos emborronamientos provenían, en su mayor parte de Elvia Rosbaco.

30 Énfasis de M.A.M.

**M.M.B.:** ¿Qué opinión te merecen los estudios y la crítica actual sobre la creación de tu padre?

**M.A.M.:** No creo deba dar esa respuesta. Sí, hay diferencias entre los argentinos y los extranjeros. Muchos argentinos, no todos, hoy están excesivamente politizados y ven en los escritos lo que a ellos les gustaría. Nos ocurre a los lectores con gran frecuencia. Por eso, uno de mis lemas es: «La única verdad es la realidad» (Aristóteles), y me ayuda mucho en todo lo que emprendo.

Hay periodistas que lo citan, escriben artículos en diversos medios y ni siquiera tienen idea del gran poeta que fue, es y será. Sólo lo usan en beneficio de ellos y con fines políticos, distorsionando los contenidos.

Una anécdota que viví hace años: pido en una dependencia oficial si me pueden dar copia o registro del que fuera el primer premio de mi padre, premio municipal de poesía (1930). Soy muy bien atendida y en la conversación surge un comentario espontáneo: ¡ah, entonces Marechal no es producto del peronismo! Esa persona, bien intencionada, no sabía que mi padre había ganado el Primer Premio Municipal en 1930 con *Odas para el hombre y la mujer*; el Tercer Premio Nacional de Poesía en 1937 con *Laberinto de Amor y Cinco Poemas Australes* y el Primer Premio Nacional con los *Sonetos a Sophia* y *El Centauro*, libros publicados en 1940, mientras que recibió el premio en 1941. Los estudiosos extranjeros trabajan la obra de Marechal con una mirada diferente, objetiva.

**M.M.B.:** ¿Cuáles son los temas o líneas de investigación que han sido poco cubiertos por los estudiosos?

**M.A.M.:** Las fuentes clásicas que Marechal leyó y en las que se formó no están muy consideradas en algunos críticos actuales. Por investigar queda mucho, pensemos que aún no se conoce toda su obra. Hay una serie de manuscritos que quiero publicar, tema en el que estoy trabajando: obras de teatro, cartas diversas, entrevistas, conferencias, presentaciones de libros, actos correspondientes a su tarea como Director General de Cultura de la Nación, etc.

Cartas, eran más las que recibía que las que él enviaba; no obstante, leyendo escritos de sus compañeros de generación hay muchísimo material por publicar. Hoy, mi prioridad es finalizar sus conferencias y seguir con la correspondencia que mantuvo con el poeta Francisco Luis Bernárdez al que siempre consideró su hermano. A este material me gustará agregar semblanzas

realizadas por Paco (Francisco Luis) Bernárdez sobre sus compañeros martinfierristas; son excelentes y las rastree en periódicos de época.

Otra línea de investigación básica poco cubierta es la de Marechal, educador.

## 2. Breve introducción a la «Nota preliminar» de Leopoldo Marechal a *Camino de perfección – Libro de las fundaciones*, de Santa Teresa de Ávila

Como se ha explicitado previamente, esta «Nota preliminar» de 1946 era desconocida para los estudiosos de Marechal. Su reproducción complementa un mosaico sobre la perspectiva del autor en esta etapa particular de su producción literaria que se ubica entre 1929, con *Odas para el hombre y la mujer*, y 1948, con *Adán Buenosayres*<sup>31</sup>. El autor experimenta este periodo como el de sus regresos al orden que lo incitan a virar desde el vitalismo de la experiencia vanguardista hacia una expresión más íntima, incluso mística, tal como se manifiesta en *Laberinto de amor* (1936).

En esta “nota preliminar”, Marechal expresa su deslumbramiento ante un llamado singular que eleva a los místicos hacia el territorio de lo inefable, hasta trascender las fronteras del arte humano. Sin embargo, puntualiza en la diferencia entre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús; si el primero demanda del lector un tipo particular de hermenéutica para acceder a sus símbolos, la Santa de Ávila, en cambio, comunica la alegría de su experiencia mística a través de imágenes cercanas a la tierra y a la cotidianidad. Le ofrece un modelo para expresar así sus propios anhelos de trascendencia y de “absoluto” a través de imágenes conectadas con su más esencial naturaleza humana. La santa le aporta, justamente, un camino cotidiano que conduce desde la tierra, con su riqueza y singularidad, hacia ese otro territorio que lo llama, eleva, centra y sitúa en su vocación poética más esencial.

31 Me he referido a esta etapa singular en la creación marechaliana en los artículos «Tres momentos en la geometría vertical de Leopoldo Marechal», en *Scrittori del Novecento e mistero cristiano* (Roma: Edusc, 2013) y también en “Cosmología geométrica en *Adán Buenosayres*”, *Cuarenta naipes*. Revista de la Universidad Nacional de Mar del Plata, volumen inaugural, (2019): 33-58 y en “San Juan de la Cruz y la literatura mística del Siglo de Oro en tres poemarios de Leopoldo Marechal”, *Hipogrijo*. Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro, Volumen VI, No 2, (2018): 493-504.

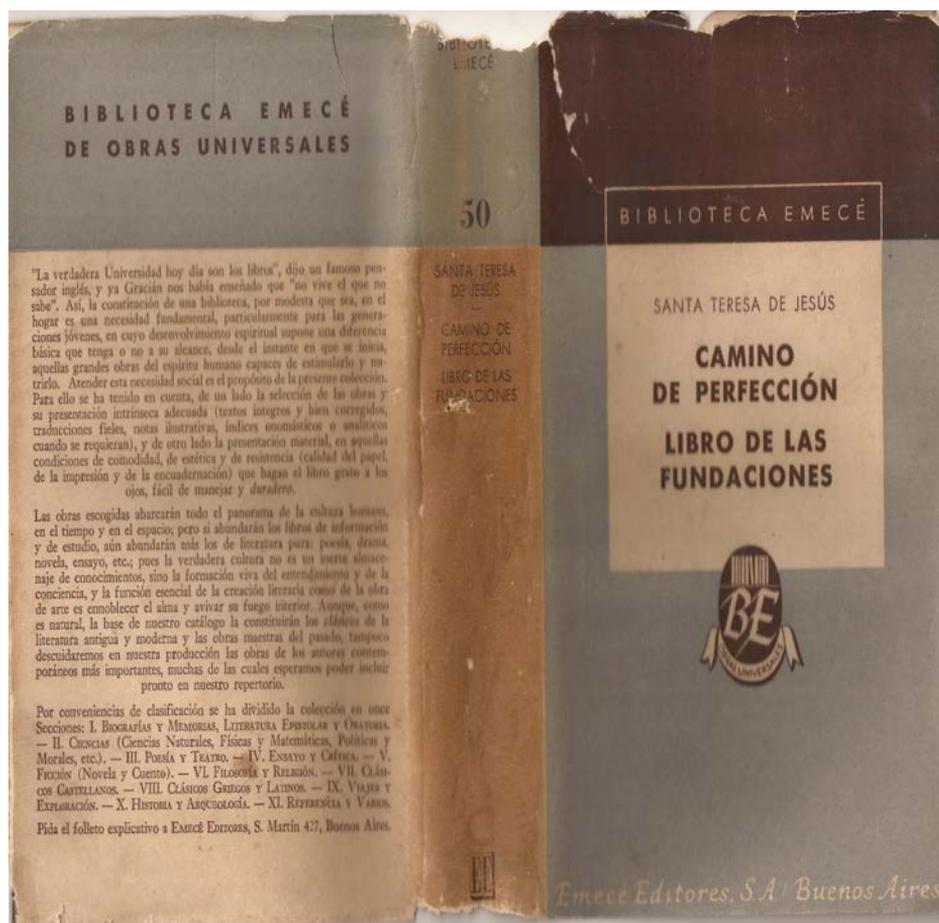


Imagen 5, Portada de la edición original (1946)

"La verdadera Universidad hoy día son los libros", dijo un famoso pensador inglés, y ya Gratian nos había enseñado que "no vive el que no sabe". Así, la constitución de una biblioteca, por modesta que sea, en el hogar es una necesidad fundamental, particularmente para las generaciones jóvenes, en cuyo desenvolvimiento espiritual supone una diferencia básica que tenga o no a su alcance, desde el instante en que se inicia, aquellas grandes obras del espíritu humano capaces de estimularlo y nutrirlo. Atender esta necesidad social es el propósito de esta colección. Para ello se ha tenido en cuenta, de un lado la selección de las obras y su presentación intrínseca adecuada (textos íntegros y bien corregidos, traducciones fieles, notas ilustrativas, índices cronológicos o analíticos cuando se requieran), y de otro lado la presentación material, en aquellas condiciones de comodidad, de estética y de resistencia (calidad del papel, de la impresión y de la encuadernación) que hagan el libro grato a los ojos, fácil de manejar y duradero.

Las obras escogidas abarcarán todo el panorama de la cultura humana, en el tiempo y en el espacio, pero si abundarán los libros de información y de estudio, aún abundarán más los de literatura para: poesía, drama, novela, ensayo, etc.; pues la verdadera cultura no es un mero abanico de conocimientos, sino la formación viva del entendimiento y de la conciencia, y la función esencial de la creación literaria como de la obra de arte es embellecer el alma y avivar su fuego interior. Aunque, como es natural, la base de nuestro catálogo la constituirán los clásicos de la literatura antigua y moderna y las obras maestras del pasado, tampoco descuidaremos en nuestra producción las obras de los autores contemporáneos más importantes, muchas de las cuales esperamos poder incluir pronto en nuestro repertorio.

Por conveniencias de clasificación se ha dividido la colección en once Secciones: I. BIOGRAFÍAS Y MEMORIAS, LITERATURA EPÍSTOLA Y ORATORIA — II. CIENCIAS (Ciencias Naturales, Físicas y Matemática, Políticas y Morales, etc.). — III. POESÍA Y TRAYTO. — IV. ENSAYO Y CRÍTICA. — V. FICCIÓN (Novela y Cuento). — VI. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN. — VII. CLÁSICOS CASTELLANOS. — VIII. CLÁSICOS GRIEGOS Y LATINOS. — IX. VIAJES Y EXPLORACIÓN. — X. HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA. — XI. REFERENCIA Y VARIOS.  
Fida el folleto explicativo a EMECÉ EDITORES, S. Martín 417, Buenos Aires.

### 3. «Nota preliminar» de Leopoldo Marechal a *Camino de Perfección – Libro de las Fundaciones*, de Santa Teresa de Ávila



Imagen 6. Xilografía de Santa Teresa de Jesús (Juan Antonio Spotorno)<sup>32</sup>

32 Reproducimos, gracias a la gestión de María de los Ángeles Marechal, la xilografía de Santa Teresa de Ávila, original de Juan Antonio Spotorno (1905-1978), artista plástico que ilustró el célebre ensayo *Descenso y ascenso del alma por la belleza*. Su familia le ha concedido a M.A.M.y a la Fundación Leopoldo Marechal el permiso para difundirlas.

Referirse a la obra escrita de un santo no es tarea fácil; porque, como escritor, el santo no suele utilizar otra materia que la de sus experiencias místicas, las cuales se cumplen según modos y por caminos tan ajenos al nivel humano corriente que el santo, al escribir para los hombres, se debate en la empresa heroica y humanamente imposible de querer expresar lo inexpressable. San Juan de la Cruz, aludiendo a ese imposible, dice así en el prólogo de su *Declaración al Cántico Espiritual*: «Sería ignorancia pensar que los dichos de amor e inteligencia mística, cuales son los de las presentes canciones, con alguna manera de palabras se puede bien explicar». Y más adelante agrega, refiriéndose a los santos doctores que trataron de explicar los misterios de la inteligencia mística: «Aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se puede ello explicar».

El caso es que una diferencia rigurosamente esencial distingue al santo que escribe de los demás escritores, comprendiendo en estos últimos aun a los que se nos han presentado con el signo del genio. Un escritor genial, por extraordinaria que sea su obra, no trasciende los límites del “arte humano”; y al no trascenderlos se mantiene siempre al alcance de la comprensión humana, porque todo lo que ha meditado y escrito no supera la estatura natural del hombre. El santo, en cambio, emprende tales vías de conocimiento y de amor que, más que emprenderlas él mismo, parece como llevado a ellas desde lo alto y en virtud de no sabemos qué secreta elección; por lo cual el santo no encuadra ya en los términos del arte humano, sino que todo él aparece a nuestros ojos como una obra del “arte divino”.

El santo recorre, pues, una vía de conocimiento y de amor que lo hace trascender la estatura natural del hombre y lo ubica plenamente en el terreno de lo sobrenatural. Podrá luego describir o no su viaje místico, contar o no a los otros aquella experiencia suya de la Divinidad (y bueno es decir que la mayoría de los santos no escribieron una sola palabra sobre sus iluminaciones); pero si el santo describe sus experiencias místicas, no lo hará, ciertamente, inducido por una moción “literaria”, sino fiel a un mandato que debemos admitir como perteneciente al orden de la caridad. Y entonces el santo, o bien escribirá el itinerario de su viaje místico, con sus diversas etapas y las condiciones que requiere cada una, todo lo cual, al mantenerse en el terreno de lo “teórico”, no presentará dificultades insalvables a nuestra intelección; o bien tratará de decir lo que vio, entendió y amó durante su viaje, y entonces se embarcará en el sublime imposible de querer expresar lo inefable con un lenguaje humano, y acudirá necesariamente a los recursos de la poesía, que

en ese caso, y según dice San Juan de la Cruz, «antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos *Cánticos de Salomón* y en otros libros de la divina Escritura, donde, no pudiéndose dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla el Espíritu Santo misterios en extrañas figuras y semejanzas».

La literatura española se gloria con los escritos místicos de dos grandes santos: San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Ambos vivieron en la misma época, se conocieron y se amaron con el amor sublime de dos criaturas que se hallaban en el mismo difícil camino de perfección y conocían dolores iguales e idénticos éxtasis. Con todo, bien que identificados en una misma esencia, los escritos de San Juan y de Santa Teresa difieren, me atrevo a decir que no desde el punto de vista de Dios, sino desde el punto de vista de los hombres llamados a leerlos. San Juan de la Cruz, que expresamente escribió para los iniciados en el difícil ascenso, toma un punto de partida que resulta ya casi inaccesible a los hombres corrientes, para remontar en seguida un vuelo de águila que va ganando alturas vertiginosas; y el que haya osado leer la *Subida del Monte Carmelo* sabrá qué cosa es el vértigo, al seguir, ¡y sólo teóricamente!, aquel itinerario sombrío en cuyo transcurso el alma se destruye gradualmente a sí misma, hasta dar en los confines de la nada, para reconstruirse al punto según el milagro de la arquitectura divina. Santa Teresa de Jesús, en cambio, parece arrancar, a nuestros ojos, del mismo nivel terrestre en que nos encontramos: la sencillez de su idioma nos inspira confianza: parece comunicarnos ya un poco de la inefable alegría suya, una alegría de viajero que cumplió ya su itinerario y se vuelve a los que recién lo inician para sostenerlos en el rigor con el anuncio de la bienaventuranza. Sus escritos obran con el lector la misma virtud exultante que sus gestos obraban con las personas que la conocieron en vida: leyendo a Santa Teresa la santidad nos parece un quehacer tan natural, y sobre todo tan alegre, como aquellos de la cocina del convento que realizó ella tantas veces con sus manos de tierra e hizo cumplir a sus hermanas carmelitas cuando les anunciaba que «Dios también está entre las ollas».

Pero no ha de entenderse con ello que la vía espiritual de Santa Teresa difiera en rigor y exactitud de las que siguieron y comentaron otros místicos de mayor precisión metafísica: en el fondo, el camino es el mismo, iguales las etapas, idénticas las dificultades; para ella, como para los otros, la santidad es el fruto acabado de aquella tensión indecible mediante la cual el alma, soltando el lastre que la une a la tierra, va despojándose de todo, hasta sumergirse en el piélago insondable del amor divino. El lector que atentamente siga los

itinerarios espirituales de la santa en su *Camino de Perfección*, en sus *Moradas* o en su *Libro de las Fundaciones* hallará, bajo las apariencias de un lenguaje sencillo y práctico, el mismo rigor de las tres noches oscuras del alma que pinta San Juan de la Cruz, las mismas advertencias frente a los mismos peligros, iguales normas de despojamiento humano, idénticos anuncios de amanecer.

Lo que verdaderamente distingue a Santa Teresa de Jesús es que, a través de sus páginas, el camino que va de la tierra al cielo es visible a los ojos comunes; y se ve, sobre todo, que el camino arranca, ciertamente, de la tierra, y que, ciertamente, conduce al cielo de los bienaventurados.



## Agradecimiento a los pares evaluadores externos

El Consejo Editorial de *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, agradece el trabajo honorario de los académicos investigadores que han contribuido en su calidad de expertos, con su tiempo y esfuerzo, en la evaluación de los artículos de investigación publicados por la revista.

El arbitraje por pares según el sistema doble ciego constituye una parte obligatoria del proceso editorial de *Humanidades*. El Consejo Editorial reconoce el esfuerzo y el tiempo que conlleva una buena revisión y la importancia de la retroalimentación para garantizar la calidad, originalidad y rigurosidad científica de los artículos publicados.

### Evaluadores externos por orden alfabético

Gonzalo AGUIAR MALOSETTI (Florida Atlantic University, Estados Unidos)

Analhi AGUIRRE (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Rodolfo AGUIRRE SALVADOR (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Marina ALVARADO CORNEJO (Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez, Chile)

María Teresa ÁLVAREZ ICAZA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Eduardo ÁLVAREZ PEDROSIAN (Universidad de la República, Uruguay)

Santiago ARGÜELLO (Universidad de Navarra, España)

Mariano ASLA (Universidad Austral, Argentina)

Jean-Philippe BARNABÉ (Université de Picardie, Francia)

Vicente BELLVER (Universidad de Valencia, España)

Oscar BELTRÁN (Universidad Católica Argentina, Argentina)

- Víctor BERMÚDEZ (Universidad de Salamanca, España)
- María Jesús BERNAL (Universidad de Salamanca, España)
- Elvira BLANCO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)
- Juan Blanco ILARI (Universidad Nacional de General Sarmiento, Argentina)
- Martina BORTIGNON (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
- Alejandra BOTTINELLI WOLLETER (Universidad de Chile, Chile)
- Margarida CASACUBERTA (Universidad de Girona, España)
- Raquel CASCALES TORNEL (Universidad de Navarra, España)
- Bernat CASTANY PRADO (Universidad de Barcelona, España)
- Raffaele CESANA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
- Edoardo CRUZ (Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Brasil)
- Alfredo CULLETON (Universidad Unisinos, Brasil)
- Claudia DARRIGRANDI (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)
- Ricardo DELBOSCO (Universidad Católica Argentina, Argentina)
- Panagiotis DELIGIANNAKIS (Universidad Iberoamericana, México)
- Pablo DREWS (Universidad de la República, Uruguay)
- Romina ESPAÑA (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
- Laura ESTRIN (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
- Felipe FERNÁNDEZ ARMESTO (Universidad Notre Dame, Estados Unidos)
- Juan Francisco FRANCK (Universidad Austral, Argentina)
- Pablo FRONTELA (Universidad Internacional de La Rioja, España)
- Leonardo GATIÁN (Universidad de Navarra, España)
- Jaime Galgani (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile)
- Amelia GAMONEDA LANZA (Universidad de Salamanca, España)
- Ignacio GARAY (Universidad de Navarra, España)
- Hector GHIRETTI (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina)
- Nicolás Alejandro GONZÁLEZ QUINTERO (University of Texas at Austin, Estados Unidos)
- Federico GUZMÁN (Instituto Tecnológico Autónomo de México, México)

María Lucrecia JOHANSSON (Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)  
 Emilio José JUSTO DOMINGUEZ (Universidad de Salamanca, España)  
 Juan Francisco LOITEGUI (Universidad Austral, Argentina)  
 Jorge MARCONE (Rutgers University, Estados Unidos)  
 Nieves MARÍN COBOS (Universidad Autónoma de Madrid, España)  
 Laura María MARTÍNEZ (Universidad Complutense de Madrid)  
 Diego MAURO (CONICET, Universidad Nacional de Rosario, Argentina)  
 Mónica MONTES BETANCOURT (Universidad de Navarra, España)  
 Francisco MONTES GONZÁLEZ (Universidad de Sevilla, España)  
 Jorge OLIVERA (Universidad Complutense de Madrid, España)  
 Fernando ORDÓÑEZ (Universidad de la República, Uruguay)  
 Eugenia ORTIZ (CONICET, Universidad Nacional de la Plata, Argentina)  
 Bernat PADRÓ (Universidad de Barcelona, España)  
 Nicolás PAGANO (Universidad Católica Argentina)  
 Soledad PALADINO (Universidad Austral, Argentina)  
 Pierre-Louis PATOINE (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, Francia)  
 Moisés PÉREZ MARCOS (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, España)  
 Alexandra PITA (Universidad de Colima, México)  
 Esteban PITTARO (Universidad Austral, Argentina)  
 Adrián PRADIER (Universidad de Valladolid, España)  
 Ignacio QUINTANILLA NAVARRO (Universidad Complutense de Madrid, España)  
 Luis Román RABANAQUE (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)  
 Laura REALI (Université Paris VII Diderot, Francia)  
 Ana RIBEIRO (Universidad Católica del Uruguay, Uruguay)  
 José Francisco ROBLES (University of Washington, Estados Unidos)  
 Pablo ROCCA (Universidad de la República, Uruguay)  
 Fernando RODRÍGUEZ MANSILLA (Hobart and William Smith Colleges, Estados Unidos)  
 Mauricio RUBILAR LUENGO (Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile)

Guillermo SABBIONI (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)  
María Pilar SAIZ-CERREDA (Universidad de Navarra, España)  
Francisco Xavier SÁNCHEZ HERNÁNDEZ (Universidad Pontificia de Mexico, México)  
Juan José SANGUINETI (Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Italia)  
Marcelo SANHUEZA (Universidad de Chile, Chile)  
Dulce María SANTIAGO (Pontificia Universidad Católica Argentina, Argentina)  
Cecilia STURLA (Universidad Católica de Salta, Argentina)  
Analia TEIJEIRO (Universidad Católica Argentina, Argentina)  
Vanessa TESSADA (Universidad Autónoma de Chile, Chile)  
Juan TORBIDONI (Universidad Católica Argentina, Argentina)  
Amilcar TORRÃO FILHO (Universidad Católica de Sao Paulo, Brasil)  
Obdulia TORRES GONZÁLEZ (Universidad de Salamanca, España)  
Alejandra TORRES TORRES (Universidad de la República, Uruguay)  
Sara UBOLDI (Università di Modena e Reggio Emilia, Italia)  
Beatriz VEGH (Universidad de la República, Uruguay)  
Cristina VIÑUELA (Universidad Austral, Argentina)  
Antonia VIU (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile)  
Gabriel ZANOTTI (Universidad Austral, Argentina)  
Esther ZARZO (Universidad de Alicante, España)  
Pablo ZUNINO (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Brasil)

## Directrices para autores/as:

**Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** es una revista de Filosofía, Historia y Literatura, editada en forma semestral (junio y diciembre de cada año) por la Facultad de Humanidades y Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

### Compromiso con el editor y copyright:

Sólo se publicarán contenidos originales, que no estén comprometidos para otra publicación y cuyo(s) autor(es) esté(n) en plena posesión de los derechos de publicación. El envío de los originales al editor supone que el autor o los autores de las colaboraciones ceden a **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** los derechos de reproducción de los textos admitidos. A su vez, se deberá consignar expresamente los casos de co-autoría, así como los casos en los que el autor recibió colaboraciones, sugerencias o comentarios de terceros.

### Aviso de derechos de autor:

Esta revista es publicada por la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Educación y el Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica, unidades académicas de la Universidad de Montevideo.

Los autores que publican en esta revista aceptan los siguientes términos:

Los autores conservan los derechos de autor y conceden a la revista el derecho de primera publicación de la obra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional, que permite a otros compartir el trabajo con un reconocimiento de la autoría y un reconocimiento de su publicación inicial en esta revista.

Se permite y anima a los autores a publicar su trabajo en línea (en repositorios o en su sitio web) después de la presentación de este número de *Humanidades*, ya que esto puede generar intercambios productivos, así como una citación mayor del trabajo publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

### Declaración de privacidad:

Los nombres y direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por la revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

## Sistema de arbitraje:

Los textos enviados por los colaboradores a la revista *Humanidades* –sin los datos de autoría– son recibidos por el editor asociado; éste verifica la conformidad con los criterios y las normas establecidas. Si en esta primera parte del proceso de revisión surgiera alguna duda, el texto es derivado al Consejo Editorial; éste decide en forma definitiva sobre la consulta y comunica la resolución al editor asociado. Cuando un texto no cumple con las normas previstas o no recibe la aprobación en alguna de las etapas del proceso, el editor asociado transfiere la decisión al autor o autores en el plazo más breve posible.

El texto aprobado en la primera etapa pasa al arbitraje anónimo y confidencial –método de doble ciego–, a cargo de evaluadores externos que deben ser dos como mínimo. Son los encargados de estudiar la calidad científica y metodológica del texto que puede ser objeto de la aceptación, el rechazo o la aceptación con modificaciones. En el último caso, el editor asociado reenvía al autor el texto con las modificaciones y éste puede admitirlas o fundamentar una discrepancia parcial. Cuando el editor asociado recibe nuevamente el texto, verifica que se hayan hecho las modificaciones sugeridas por los evaluadores o acepta la discrepancia del autor. Es el editor asociado quien debe confirmar o no que el texto pase a la última fase del proceso, antes de ser incorporado al número de la revista al que vaya destinado. La decisión final se comunica al autor en un plazo máximo de ocho meses a partir de la fecha de la recepción del texto. El editor asociado podrá considerar en algún caso la pertinencia de que un evaluador disponga de un tiempo extraordinario para completar su análisis del texto.

Si aparece una discrepancia notoria entre los evaluadores, el editor asociado está facultado para solicitar una nueva evaluación en igualdad de condiciones con las dos primeras; esta tercera definirá el juicio sobre el texto.

Todos los evaluadores se comprometen a observar normas éticas y de investigación científica aceptadas con carácter universal. La revista *Humanidades* podrá precisarlas oportunamente.

Una vez aprobado el artículo para su publicación, el autor deberá firmar y enviar la Declaración de originalidad del escrito.

Cuando el número se publica, los autores reciben un ejemplar del correspondiente número de la revista *Humanidades*.

## Declaración de originalidad:

Los autores deben aceptar y firmar la presente Declaración de originalidad, y enviarla al correo electrónico: [revistahumanidades@um.edu.uy](mailto:revistahumanidades@um.edu.uy).

HUMANIDADES: revista de la Universidad de Montevideo

Declaración de originalidad

Título del trabajo que se presenta: \_\_\_\_\_

Por medio de esta declaración certifico que soy el autor del trabajo que estoy presentando para su posible publicación en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (en adelante: la revista) y que su contenido es original y el resultado de mi personal contribución intelectual. Ninguno de los datos presentados en este trabajo ha sido plagiado, inventado, manipulado o distorsionado. Asumo que la identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista y que en caso de detectarse un plagio se me comunicará el motivo. Todos los datos, figuras, tablas, fotografías y las referencias a materiales ya publicados están debidamente identificados con sus respectivos créditos e incluidos en las notas bibliográficas y en las citas, también los datos no publicados obtenidos mediante comunicación verbal o escrita. Cuento, además, con las debidas autorizaciones de quienes poseen los derechos patrimoniales sobre estos materiales.

Declaro estar en conocimiento de que la revista adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE, <https://publicationethics.org/> para promover la investigación y su publicación. Por lo anterior, asumo que todos los materiales que se presentan están totalmente libres de derecho de autor y, por lo tanto, me hago responsable de cualquier litigio o reclamación relacionada con derechos de propiedad intelectual, exonerando de responsabilidad a la Universidad de Montevideo y a la revista.

Declaro que este artículo es inédito y que no lo he presentado a otra publicación seriada, para su respectiva evaluación y posterior publicación. En caso de que el artículo \_\_\_\_\_ sea aprobado para su publicación, como autor (a) y propietario (a) de los derechos de autor faculto de manera ilimitada en el tiempo a la Universidad de Montevideo para que incluya dicho texto en la revista, para que pueda reproducirlo, editarlo, distribuirlo, exhibirlo y comunicarlo en el país y en el extranjero por medios impresos, electrónicos, CD-ROM, Internet en texto completo o cualquier otro medio conocido o por conocer.

Declaro conocer que la versión publicada del artículo se distribuirá en Internet bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). En el caso de que corresponda, dejo personal constancia de que las personas que han trabajado en este artículo aprobaron su versión final y están de acuerdo con su publicación. También reconozco todas las fuentes de financiación utilizadas para este trabajo e indico expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas

o instituciones que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto y así queda registrado en el apartado Observaciones.

Como contraprestación por la presente autorización, declaro mi conformidad de recibir un (1) ejemplar del número de la revista en que aparezca mi artículo. Acepto, además, que si son varios los autores del mismo artículo, el investigador principal recibirá un (1) ejemplar y cada coautor un (1) ejemplar.

Para constancia de lo anteriormente expuesto, firmo esta declaración a los \_\_\_\_\_ días del mes de \_\_\_\_\_ del año \_\_\_\_\_, en la ciudad de \_\_\_\_\_.

Nombre, Firma y Documento de Identificación (si son varios autores, cada uno debe firmar). -----

Observaciones:-----

## Normas éticas y conflictos de intereses:

*Humanidades* adhiere a las normas y códigos de ética internacionales establecidos por el Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Los autores reconocen todas las fuentes de financiación utilizadas en sus trabajos e indican expresamente, si corresponde, el organismo financiador, y cualquier otro vínculo comercial, financiero o particular con personas o instituciones que pudieran tener intereses con el trabajo propuesto.

## Detección de plagio:

La identificación de plagio en el texto es causa de rechazo por parte de la revista *Humanidades*. En caso de detectarse un plagio se comunica al autor el motivo del rechazo de su contribución exponiendo claramente las evidencias del plagio.

La revista emplea el servicio de detección de plagio y verificación de originalidad de Unicheck, <https://unicheck.com/es-es>.

## Cargos por gestión de artículos:

*Humanidades* no cuenta con cargos o tasas por el procesamiento de los artículos (Article Processing Charge [APC]) enviados por los autores. Tampoco se abona tasa alguna por la presentación de los textos al proceso de evaluación.

## Envíos de originales:

Se aceptarán escritos en los siguientes idiomas: español, inglés, francés y portugués.

La revista está compuesta por 4 secciones: *Estudios*, *Artículos*, *Reseñas* y *Entrevista*.

Los contenidos sometidos a arbitraje serán los de las secciones: *Estudios* y *Artículos*.

Las reseñas de libros y el proemio de los estudios tendrán una evaluación de calidad a cargo del Consejo de Redacción.

El nombre del autor o de los autores de los escritos remitidos no deberá figurar en el archivo ni en la copia enviada para evaluación.

En caso de que los textos enviados tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución (formato jpg).

La sección *Estudios* estará compuesta por un máximo de 4 escritos sobre un tema anunciado con la publicación del número precedente de la revista, o a través de otros medios de comunicación académicos.

Los trabajos presentados para la sección *Estudios* deberán incluir:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
  - a) Nombre completo.
  - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
  - c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
  - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
- 3) El texto del trabajo debe tener entre 8.000 y 15.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
- 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
- 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
- 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La revista podrá incluir, asimismo, textos en la sección artículos que responderán o no a sus áreas de estudios.

Los trabajos presentados para la sección *Artículos* deberán adjuntar:

- 1) Breve curriculum vitae (máximo de 6 renglones), que incluya:
  - a) Nombre completo.
  - b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).



- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
  - d) Dirección de correo electrónico.
- 2) Título del trabajo en español, inglés y portugués.
  - 3) El texto del trabajo debe tener entre 6.000 y 10.000 palabras (sin contar notas al pie, bibliografía, título y resumen).
  - 4) Resumen de 200 palabras como máximo, en español, inglés y portugués.
  - 5) Palabras claves hasta 6, en español, inglés y portugués.
  - 6) Bibliografía al final del texto presentada de acuerdo a las normas de la revista.

La sección *Reseñas* podrá incluir notas sobre libros de interés en las áreas de estudio de la revista.

Los escritos remitidos deberán contar con toda la información bibliográfica del libro reseñado (título, autor, ciudad, editorial, año y número de páginas) y no excederán las 2.000 palabras. Se adjuntará un breve curriculum vitae del autor (máximo de 6 renglones), que incluya:

- a) Nombre completo.
- b) Identificador único de investigador ORCID (se puede obtener en el siguiente enlace: <https://orcid.org/>).
- c) Cargo e institución académica a la que pertenece.
- d) Dirección de correo electrónico.

Plazo de recepción de originales: para el número de junio, hasta el 1 de noviembre del año anterior; para el número de diciembre, hasta el 30 de abril del año en curso.

## Normas de estilo generales:

La revista adopta las normas aprobadas por la Real Academia Española en su *Libro de estilo de la lengua española* (2018), para todo lo relativo a reglas gramaticales, ortografía, etc. y la explicitación sobre el trabajo intelectual del *Manual de estilo de la lengua española* de José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

Las comillas se usan por este orden:

Se abre y cierra con las comillas latinas (« »); si dentro de este entrecomillado es preciso utilizar nuevas comillas, se abre y cierra con las comillas inglesas (“ ”); si dentro de estas es necesario abrir un nuevo tipo de comillas, se emplean las simples o sencillas (‘ ’).

En el caso de citas textuales deben aparecer insertadas dentro del párrafo cuando son citas breves que no superan las seis líneas, entre comillas latinas («»). Si son más extensas se recomienda colocarlas, sin comillas, en un párrafo aparte, en un cuerpo menor que el texto general, respetando una sangría mayor, ejemplo:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectarían la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su succion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos días antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondio que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.<sup>38</sup>

La llamada de nota se sitúa siempre después del signo de puntuación, sea este el que sea, a excepción del guión, al que precede.

No se utilizarán negritas y subrayados en las citas.

La revista *Humanidades* cuenta con un corrector de estilo y se reserva el derecho a realizar modificaciones, en caso de estar en desacuerdo con el autor, prevalecerá el criterio de la revista.

No se publicarán trabajos que no respeten las normas para los colaboradores de la revista.

## Normas formales de citado textual:

Las referencias bibliográficas de los textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* deben de cumplir con las normas del Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>, a fin de poder ser presentados al proceso de evaluación. Se tomará el estilo de las *Humanidades*: notas al pie de página y una bibliografía al final del escrito. Las referencias de las fuentes citadas se listan en un párrafo aparte en orden alfabético bajo el encabezamiento de Referencias bibliográficas al final del trabajo.

## Para citar un libro:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, *Título de la obra en cursiva* (lugar de publicación: editorial, año), página/s de donde se toma la cita. Se debe respetar la sangría de primera línea.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido(s), Nombre o nombres. *Título del libro en cursiva*. Lugar de publicación: editorial, año. Se debe respetar la sangría francesa.

Ejemplos:

### Nota al pie de página:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

### Nota corta al pie de página:

Aplica para la segunda y posteriores citas de una obra.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

### Bibliografía (en orden alfabético):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

Cuando se trate de libros con más de tres autores, las notas al pie de página deben incluir el nombre del primer autor seguido por “et al.”. En la bibliografía se ponen todos los autores.

## Para citar un capítulo o parte de un libro:

Las partes de un libro como capítulos, ponencias de un congreso, prólogos, etc. se citan de la siguiente manera:

Notas al pie de página: Nombre y apellido/s del autor/es de la parte, “Título de la parte entre comillas”, en *Título de la obra en cursiva*, editores. (Lugar de publicación: editorial, año), página/s.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, nombre/s del autor/es de la parte. “Título de la parte entre comillas”. En *Título de la obra en cursiva*, editores. Página/s. Lugar de publicación: editorial, año.

En las notas, citar las páginas específicas. En la bibliografía, incluir el rango del capítulo o parte del libro.

Ejemplos:

### Nota al pie de página:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

### Nota corta al pie de página:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

### Bibliografía (en orden alfabético):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

## Para citar un e-book:

Para libros consultados en línea, agregar la URL como parte de la cita.

Para los libros con derechos de autor consultados a través de una base de datos de bibliotecas comerciales, mencione el nombre de la base de datos comercial en lugar de la URL.

En el caso de libros descargados en un dispositivo, indicar el formato del mismo (por ejemplo, EPUB o PDF) e incluir la aplicación o el dispositivo requerido para ver o acceder al archivo.

Ejemplos:

### Nota al pie de página:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.

3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

### Nota corta al pie de página:

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

### Bibliografía (en orden alfabético):

Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.

Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.

Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.

Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

### Para citar un artículo de una revista impresa o electrónica:

En las notas citar las páginas específicas. En la bibliografía incluir el rango de páginas del artículo. Para artículos consultados en línea incluir la URL o la base de datos. Si el artículo tiene DOI (Digital Object Identified) es preferible incluir este enlace permanente que la URL.

Notas al pie de página (Nombre y apellido/s del autor, "Título del artículo entre comillas", título de la revista en cursiva volumen de la revista (año de publicación): página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía: Apellidos(s), nombre/s del autor. "Título del artículo entre comillas". *Título de la revista en cursiva* volumen de la revista (año de publicación entre paréntesis): primera página- última página del artículo.

Ejemplos:

### Nota al pie de página:

1. Elena Ruibal, "Alonso Quijano, vencedor de sí mismo", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédéric Langue, "Bolivarianismos de papel", *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.
5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

### Nota corta al pie de página:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

### Bibliografía (en orden alfabético):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

### Para citar una tesis:

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título de la tesis” (Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año), página/s de donde se toma la cita.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellidos(s), nombre/s del autor. “Título de la tesis”. Tesis doctoral, Tesis de maestría, Tesis de grado, Institución, año.

Ejemplos:

### Nota al pie de página:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

**Nota corta al pie de página:**

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

**Bibliografía (en orden alfabético):**

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

**Para citar un artículo de prensa:**

El nombre del autor (si se conoce) y el título de artículo se citan de forma muy similar a los elementos correspondientes en las revistas

El mes, el día y el año son los elementos indispensables.

Si el documento se publica en alguna sección, se puede dar el número de sección (por ejemplo, sección 1) o el título (por ejemplo, Nación).

Nota al pie de página: Nombre y apellido/s del autor, “Título del artículo”, título del periódico, día mes, año, sección, URL.

Bibliografía (en orden alfabético): Apellido/s, Nombre/s del autor. “Título del artículo”. Título del periódico, día mes, año. Sección. URL.

Ejemplo:

**Nota al pie de página:**

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

**Nota corta al pie de página:**

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

**Bibliografía (en orden alfabético):**

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Si el artículo no tuviese autor, se coloca en primer lugar el nombre del periódico.

**Para citar una entrevista:**

Las entrevistas no publicadas, conversaciones, correos electrónicos, mensajes de texto o similares, se citan en el texto (“En conversación telefónica con el autor el 7 de julio de 2010, el líder sindicalista admitió que...”) o en notas, raramente se incluyen en

la bibliografía. Las citas deben incluir los nombres tanto de la persona entrevistada como del entrevistador; información de identificación breve, si corresponde; el lugar o fecha de la entrevista (o ambas, si se conoce). Agregar si hay una transcripción o grabación disponible y dónde se puede encontrar. Normalmente comienza por el nombre de la persona entrevistada. El entrevistador, en caso de mencionarse, figura en segundo lugar.

### Ejemplo:

#### Nota al pie de página:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Una entrevista que ha sido publicada, transmitida o está en línea, generalmente se puede tratar como un artículo u otro elemento de una publicación periódica. Las entrevistas consultadas en línea deben incluir una URL.

#### Nota al pie de página:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

Nota corta al pie de página:

2. Stamper, entrevista.

#### Bibliografía (en orden alfabético):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

#### Para citar un sitio web:

Para citar el contenido original del sitio web se debe incluir: el título o la descripción de la página específica (si se cita); el título o la descripción del sitio como un todo; el propietario o patrocinador del sitio; y una URL.

Las citas del contenido del sitio web se pueden limitar al texto (“El 2 de mayo de 2019, la Biblioteca Universitaria mencionaba en su sitio web...”) o en una nota. Si se quiere una cita más formal, puede realizarse de acuerdo al ejemplo que figura a continuación. Debido a que el contenido está en permanente cambio se debe incluir una fecha de publicación o fecha de revisión o modificación. Si no se puede determinar dicha fecha, incluya una fecha de acceso.

Ejemplo:

### Nota al pie de página:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Nota corta al pie de página:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

### Bibliografía (en orden alfabético):

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

### Para citar una entrada de blog:

Las publicaciones del blog se citan como artículos de prensa en línea.

Las citas incluyen al autor de la publicación; el título de la publicación, entre comillas; el título del blog, en cursiva; la fecha de la publicación; y una URL. La palabra blog se puede agregar entre paréntesis después del título del blog (a menos que la palabra blog sea parte del título).

Las entradas de blog o comentarios pueden citarse en el texto (“En un comentario publicado en el blog Biblioteca UM: noticias el 19 de abril de 2016...”) en lugar de en una nota y, generalmente, se omiten en la bibliografía. Si se necesita una entrada de bibliografía, debe aparecer debajo del autor de la publicación.

Nombre y apellido/s del autor, “Título de la entrada”, *título del blog* (blog), día mes, año, URL.

Ejemplo:

### Nota al pie de página:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

### Bibliografía (en orden alfabético):

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

### Cita de cita:

Citar una fuente de una fuente secundaria (“citado en”) se debe evitar, ya que se espera que los autores hayan examinado las obras que citan. Sin embargo, si una fuente original no está disponible, se deben enumerar tanto la fuente original como la secundaria.

Primero se cita la fuente primaria seguido de “citado en” y luego la fuente secundaria.

### Nota al pie de página:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

### Bibliografía (en orden alfabético):

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

## Author Guidelines:

**Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** is a journal of Philosophy, History and Literature, published every six months (June and December of each year) by the Faculty of Humanities and Education and the Centre for Documentation and Ibero-American Studies, academic units of the Universidad de Montevideo.

### Commitment to the editor and copyright:

Only original content that is not committed to another publication and whose author(s) are in full possession of publishing rights will be published. The submission of the originals to the editor entails that the author or the authors of the collaborations give to **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** the reproduction rights of the admitted texts. In turn, cases of co-authorship must be expressly stated, as well as cases in which the author received collaborations, suggestions or comments from third parties.

### Notice of copyright:

This Journal is published by the Faculty of Humanities and Education and the Centre for Documentation and Ibero-American Studies, academic units of the Universidad de Montevideo.

### The authors who publish in this journal accept the following terms:

The authors retain the copyright and grant the journal the right of first publication of the work under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International license, which allows others to share the work with an acknowledgment of authorship and an acknowledgment of their initial publication in this journal. Authors are allowed and encouraged to publish their work online (in repositories or on their website) after the presentation of this issue of *Humanidades*, as this can generate productive exchanges, as well as a higher citation of the published work (see “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

### Privacy statement:

The names and email addresses entered in this journal will be used exclusively for the purposes stated by the journal and will not be available for any other purpose or another person.

## Arbitration system:

Texts sent by the contributors to the journal of *Humanidades*—without the authorship data— are received by the associate editor, in charge of verifying compliance with the established criteria and standards. If in this first stage of the review process any doubt shall arise, the text is referred to the Editorial Board; which definitively decides about the consultation and communicates the resolution to the associate editor. If a text does not meet the required standards or does not receive approval in any of the stages of the process, the associate editor transfers the decision to the author or authors in the shortest time possible.

The text approved in the first stage goes to anonymous and confidential arbitration—double blind method—, in charge of external evaluators that must be a minimum of two. They will evaluate the scientific and methodological quality of the text that can be object of acceptance, rejection or acceptance with modifications. In the latter case, the associate editor resends the text with the modifications to the author, who can admit the modifications or substantiate a partial discrepancy. When the associate editor receives the text again, he verifies that the modifications suggested by the evaluators have been made or he accepts the discrepancy of the author. It is the associate editor that must confirm if the text goes to the last stage of the process or not, before being incorporated into the intended issue of the journal. The final decision is communicated to the author within a maximum period of eight months from the date of receipt of the text. The associate editor may consider, in some cases, the appropriateness for an evaluator to have an extraordinary time to complete the analysis of the text.

If a notorious discrepancy appears between the evaluators, the associate editor is entitled to request a new evaluation on equal terms with the first two; this third evaluation will define the judgment on the text.

All the evaluators are committed to observe the accepted ethical and scientific research norms of universal character. The journal may specify them in a timely manner.

Once the article is approved for publication, the author must sign and send the Declaration of Originality of the writing.

When the issue is published, the authors receive a copy of the corresponding issue of the *Humanidades* journal.

## Declaration of Originality:

The authors must accept and sign the declaration of originality and send it to the following email address: [revistahumanidades@um.edu.uy](mailto:revistahumanidades@um.edu.uy).

**HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO**

Declaration of originality

Title of work presented: -----  
-----

By means of this declaration I certify that I am the author of the work I am presenting for possible publication in *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (the journal) and that its content is original and the result of my personal intellectual contribution. None of the data presented in this work has been plagiarized, invented, manipulated or distorted. I accept that the identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by the journal and that if a plagiarism is detected, the reason will be communicated. All data, figures, tables, photographs and references to previously published materials are duly identified with their respective credits and included in the bibliographic notes and citations, as well as unpublished data obtained through verbal or written communication. I also have the proper authorizations of those who own the copyrights on these materials.

I declare to be aware that the journal adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) to promote research and its publication. Therefore, I assume that all presented materials are completely free of copyright and, as a result, I am the only responsible for any litigation or claim related to intellectual property rights, exempting the Universidad de Montevideo and the journal.

I declare that this article is unpublished and that I have not submitted it to another serial publication, for its respective evaluation and subsequent publication. In the event that the article ----- is approved for publication, as author and owner of the author's rights, I authorize the Universidad de Montevideo to include this text in the journal with no limits in time, so that it can be reproduced, edited, distributed, displayed and communicated in the country and abroad by print, electronic format, CD-ROM, Internet, in full text or any other means known or unknown.

I declare to know that the published version of the article will be distributed on the Internet under a Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0). In the applicable cases, I leave personal evidence that the people who have worked on this article approved its final version and agree to its publication. I also acknowledge all sources of funding used for this work and expressly indicate, if appropriate, the funding agency, and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have an interest in the proposed work and this is properly stated in the *Observations* section.

As consideration for this authorization, I declare my consent to receive one (1) copy of the issue of the journal in which my article appears.

I also accept that if there are several authors of the same article, the principal investigator will receive one (1) copy and each coauthor one (1) copy. For proof of the above, I sign this declaration on the \_\_\_\_\_ days of the month of \_\_\_\_\_ of the year \_\_\_\_\_, in the city of \_\_\_\_\_.

Name, Signature and ID Document (if there are more than one author, every author needs to sign). \_\_\_\_\_

Observations: \_\_\_\_\_

### Ethical codes and conflicts of interest:

*Humanidades* adheres to the international standards and codes of ethics established by the Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

The authors acknowledge all sources of funding used in their work and expressly indicate, when appropriate, the funding agency and any other commercial, financial or private link with persons or institutions that may have interests with the proposed work.

### Plagiarism Detection:

The identification of plagiarism in the text is a reason for rejection by *Humanidades* journal. If plagiarism is detected, the author is informed of the reason for the rejection of his contribution, with the evidence of plagiarism clearly stated.

The journal uses Unicheck's plagiarism detection and verification of originality service, <https://unicheck.com/es-es>

### Charges for processing articles:

*Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, does not have charges or fees for the processing of articles (Article Processing Charge [APC]) sent by the authors. There is no fee paid for the presentation of the texts to the evaluation process either.

### Sending the originals:

Written texts will be accepted in the following languages: Spanish, English and Portuguese.

The journal is composed of 4 sections: *Studies*, *Articles*, *Reviews* and *Interview*.

The contents submitted to arbitration will be those of the following sections: *Studies* and *Articles*.

The books' reviews and the prologue of the studies will have a quality assessment performed by the Editorial Board.

The name of the author (or authors) of the submitted texts must not appear in the file or in the copy sent for evaluation. In the cases that the texts sent have graphics or images, they will be sent in a separate file in high resolution (jpg format).

The *Studies* section will be composed of a maximum of 4 writings on a subject announced in the publication of the previous issue of the journal, or through other academic media. The works presented for the Studies section should include:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
  - a) Full name.
  - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
  - c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
  - d) Email address.
- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
- 3) The text of the work must have between 8,000 and 15,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
- 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese (Abstract).
- 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
- 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The journal may also include texts in the *Articles* section that will relate or not to their areas of study.

The works submitted for the Articles section must attach:

- 1) Short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines), including:
  - a) Full name.
  - b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
  - c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
  - d) Email address.

- 2) Title of the work in English, Spanish and Portuguese.
- 3) The text of the work must have between 6,000 and 10,000 words (without counting footnotes, bibliography, title and summary).
- 4) Summary of a maximum of 200 words, in English, Spanish and Portuguese. (Abstract).
- 5) Key words (up to 6), in English, Spanish and Portuguese.
- 6) Bibliography at the end of the text presented in accordance with the citation norms of the journal.

The *Reviews* section may include notes on books of interest in the areas of study of the journal. The submitted works must have all the bibliographic information of the reviewed book (title, author, city, publisher, year and number of pages) and shall not exceed 2,000 words. A short curriculum vitae of the author (maximum of 6 lines) must be attached, including:

- a) Full name.
- b) Unique identifier of researcher ORCID (can be obtained in the following link: <https://orcid.org/>).
- c) Position and academic institution to which the researcher belongs.
- d) Email address.

Deadline for receipt of manuscripts: for the June issue, until 1 November of the previous year; for the December issue, until 30 April of the current year.

## General style rules:

The journal adopts the norms approved by the Real Academia Española in its *Libro de estilo de la lengua española* (2018), for everything related to grammar rules, spelling, etc. and the explanation on the intellectual work of the *Manual de estilo de la lengua española* of José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

The quotes are used in this order:

It opens and closes with the Latin quotation marks (⌘); if within this quotation it is necessary to use new quotes, it opens and closes with the English quotation marks (“”); if within these it is necessary to open a new type of quotes, the simple or simple ones are used (‘’).

In the case of textual citations they should appear inserted within the paragraph when they are short quotations that do not exceed six lines, in Latin quotation marks (⌘). If they are more extensive, it is recommended to place them, without quotation

marks, in a separate paragraph, in a body smaller than the general text, respecting a larger indentation, example:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectaran la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su sucepcion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos dias antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondio que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.<sup>38</sup>

The note call is always placed after the punctuation mark, whatever it is, with the exception of the hyphen, which it precedes.

Bold and underlined will not be used in bibliographical references.

The journal *Humanidades* has a style editor and reserves the right to make modifications, in case of disagreement with the author, the criterion of the journal will prevail.

Works that do not respect the standards for the journal's collaborators will not be published.

### Formal norms of quoted text:

The bibliographical references of the texts sent to *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* must comply with the standards of the Chicago Style Manual <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html> , in order to be presented to the evaluation process. The style taken will be the one of Humanities: footnotes and a bibliography at the end of the text. References to the sources cited are listed in a separate paragraph in alphabetical order under the heading Bibliographical references at the end of the paper.

### To quote a book:

Footnote: Name and surname(s) of the author, Title of the work in italics (place of publication: publisher, year), page(s) from where the citation is taken. The first indentation line must be respected.

Bibliography (in alphabetical order): Surname(s), Name or names. Title of the book in italics. Place of publication: editorial, year. The hanging indent must be respected.

Examples:

Footnotes:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

Shortened note:

Applies to the second and subsequent citations of a work.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

Bibliography (in alphabetical order):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

When citing books with more than three authors, the footnotes should include the name of the first author followed by “et al.” All authors are included in the bibliography.

To quote a chapter or a part of a book:

The parts of a book such as chapters, conference papers, prologues, etc. should be quoted as follows:

Footnotes: Name and surname(s) of the author(s) of the cited part, “Title of the part in quotation marks”, in Title of the work in italics, editors (place of publication: publisher, year), page(s).

Bibliography in alphabetical order: Surname, name(s) of the author(s) of the cited part. “Title of the part in quotation marks”. In Title of the work in italics, editors. Page(s). Place of publication: editorial, year.

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of the chapter or part of the book cited.

Examples:

Footnotes:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11. Shortened note:
2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

Bibliography in alphabetical order:

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

To quote an e-book:

When citing the online version of a book, add the URL as part of the quote.

For books that are copyrighted through a commercial library database, mention the name of the commercial database instead of the URL.

In the case of books downloaded on a device, indicate the format of the device (EPUB, PDF, for example) and include the name of the format together with the application or device required to view or acquire the file, if any.

Examples:

Footnotes:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.
2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.
3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

**Shortened note:**

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

**Bibliography:**

- Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.
- Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.
- Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.
- Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft-6489p0n6/>.

**To quote an article from a printed or electronic journal:**

In the notes, mention the specific pages. In the bibliography include the rank of article. For articles consulted online include the URL or the database.

If the article has DOI (Digital Object Identified) it is preferable to include this permanent link than the URL.

Footnotes: (Name and Surname(s) of the author(s), "Title of the article in quotation marks", in Title of the journal in italics, volume of the journal (year of publication): page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. "Title of the article in quotation marks". Title of the journal in italics volume of the journal (year of publication between brackets): first page - last page of the article.

Examples:

**Footnotes:**

1. Elena Ruibal, "Alonso Quijano, vencedor de sí mismo", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 62.
2. Frédéric Langue, "Bolivarianismos de papel", *Revista de indias* 77, n° 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, "Conundrum: a story about reading", *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality", *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

### Shortened note:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.
7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.
8. LaSalle, “Conundrum”, 97.
9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

### Bibliography (in alphabetical order):

Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.

Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.

LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.

Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

### To quote a thesis:

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the thesis”, (Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year) page(s) from where the quote is taken.

Bibliography: Surname(s), name of the author. “Title of the thesis”. Doctoral thesis, Master’s thesis, Bachelor’s thesis, Institution, year.

Examples:

### Footnotes:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.
2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

### Shortened note:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.
4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

**Bibliography:**

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

**To quote a press article:**

The name of the author (if known) and the title of the article are cited in a very similar way to the corresponding elements in the journals.

The month, the day and the year are indispensable elements.

If the document is published in any section, you can give the section number (for example, Section 1) or the title (for example, Nación).

Footnotes: Name and surname(s) of the author, “Title of the article”, Title of the newspaper, day month, year, section, URL.

Bibliography: Surname(s), name of author. “Article title”. Title of the newspaper, day, month, year. Section. URL.

Examples:

**Footnotes:**

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Shortened note:

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

**Bibliography:**

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

If the article does not have an author, the name of the newspaper goes first.

**To quote an interview:**

Unpublished interviews, conversations, emails, text messages or similar are cited in the text (“In a telephone conversation with the author on July 7, 2010, the union leader admitted that ...”) or in notes, they are rarely included in the bibliography. Quotes should include the names of both, the interviewed and the interviewer; a brief identification information, if applicable; the place or date of the interview

(or both, if known). Add, if possible, a transcript or available recording and where it can be found. It usually begins with the name of the person interviewed. The interviewer, if mentioned, is in second place.

Examples:

#### Footnotes:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

An interview that has been published, transmitted or is available online can usually be treated as an article or another element of a periodical publication. The interviews consulted online must include the URL.

Example:

#### Footnotes:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English,” entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>

#### Shortened note:

2. Stamper, entrevista.

#### Bibliography:

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

#### To quote a web page:

To quote the original content of a website the following should be included: the title or description of the specific page (if cited); the title or description of the site as a whole; the owner or sponsor of the site; and a URL.

The citations of the content of the website can be limited to the text (“On May 2, 2019, the University Library mentioned on its website ...”) or in a note. If you want a more formal appointment, it can be done according to the example below. Because the content is in permanent change, it must include a publication date or date of revision or modification. If this date can not be determined, include an access date.

Example:

## Footnotes:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

Shortened note:

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

## Bibliography:

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019. <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

## To quote a blog post:

Blog posts are cited as online press articles.

Citations include the author of the publication; the title of the publication, in quotation marks; the title of the blog, in italics; the date of publication; and a URL. The word blog can be added in parentheses after the blog title (unless the word blog is part of the title).

Blog entries or comments can be cited in the text (“In a comment posted on the UM Library blog: news on April 19, 2016 ...”) instead of in a note and, generally, are omitted in the bibliography. If a bibliography entry is needed, it should appear below the author of the publication.

Name and Surname(s) of the author, “Title of the entry”, *title of the blog* (blog), day, month, year, URL.

Example:

## Footnotes:

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

## Bibliography:

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

## To quote a quote:

Citing a source from a secondary source (“cited in”) should be avoided, since the authors are expected to have examined the works they cite. However, if an original source is not available, both the original and the secondary sources must be listed.

First the primary source is cited followed by “cited in” and then the secondary source.

## Footnotes:

1. Manuel Graña González, *La escuela de periodismo* (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

## Bibliography

Graña González, Manuel. *La escuela de periodismo*. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.

# Diretrizes para Autores

**Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** é uma revista de Filosofia, História e Literatura, editada em forma semestral (junho e dezembro de cada ano) pela Faculdade de Humanidades e Educação e pelo Centro de Documentação e Estudos Latino-Americanos, unidades acadêmicas da Universidad de Montevideo.

## Compromisso com o editor e copyright:

Apenas serão publicados conteúdos originais que não estejam comprometidos com outra publicação e cujo(s) autor(es) esteja(m) em plena posseção dos direitos de publicação. O envio dos originais ao editor supõe que o autor ou autores das colaborações cedem à **Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo** os direitos de reprodução dos textos selecionados. Por sua vez, tanto os casos de coautoria como os casos nos quais o autor recebeu colaborações, sugestões ou comentários de terceiros, deverão ser expressamente consignados.

## Aviso de direitos de autor:

Esta revista é publicada pela Faculdade de Humanidades e Educação e pelo Centro de Documentação e Estudos Ibero-Americanos, unidades acadêmicas da Universidad de Montevideo.

Os autores que publicam nessa revista aceitam os seguintes termos:

Os autores conservam os direitos de autor e concedem à revista o direito de primeira publicação da obra sob uma licença de Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional, que permite a outros compartilhar o trabalho com uma atribuição da autoria e uma atribuição da sua publicação inicial nessa revista.

A revista permite e encoraja os autores a publicarem seu trabalho online (em repositórios ou em sites próprios) após a sua participação no presente número de *Humanidades*, já que isso poder gerar intercâmbios produtivos, assim como mais citações do trabalho publicado (ver “The Effect of Open Access”, <http://opcit.eprints.org/oacitationbiblio.html>).

## Declaração de privacidade:

Os nomes e endereços eletrônicos incluídos nessa revista serão utilizados exclusivamente para os fins declarados pela revista e não estarão disponíveis para nenhum outro propósito ou para outras pessoas.

## Sistema de arbitragem:

Os textos enviados pelos colaboradores para a revista *Humanidades* –sem os dados de autoria– são recebidos pelo editor associado, que verifica a conformidade com os critérios e com as normas estabelecidas. Em caso de haver alguma dúvida nessa primeira parte do processo de revisão, o texto é derivado ao Conselho Editorial, que decide em forma definitiva a respeito da consulta e comunica a resolução ao editor associado. Quando um texto não cumpre com as normas previstas ou não recebe aprovação em alguma das fases do processo, o editor associado transfere a decisão ao autor ou autores no menor prazo possível.

O texto aprovado na primeira fase segue para uma arbitragem anônima e confidencial –método duplo-cego–, realizado por avaliadores externos (dois no mínimo). Os avaliadores são os responsáveis pelo estudo da qualidade científica e metodológica do texto, que pode ser objeto de aceitação, rejeição ou aceitação com modificações. Finalmente, o editor associado reenvia ao autor o texto com as modificações, e este pode admiti-las ou fundamentar uma discrepância parcial.

Quando o editor associado recebe novamente o texto, ele verifica que as modificações sugeridas tenham sido feitas pelos avaliadores ou aceita a discrepância do autor. É o editor associado quem deve confirmar ou não a passagem do texto para a última fase do processo, antes de ser incorporado à edição da revista em questão. A decisão final é comunicada ao autor em um prazo máximo de oito meses a partir da data de recepção do texto. Em casos particulares, o editor associado poderá considerar pertinente estender o prazo de um avaliador para completar a sua análise do texto.

Em caso de existir uma discrepância notória entre os avaliadores, o editor associado poderá solicitar uma nova avaliação em idênticas condições às duas primeiras. A terceira definirá o parecer sobre o texto.

Todos os avaliadores se comprometem a observar normas éticas e de pesquisa científica aceitas com caráter universal. A revista *Humanidades* poderá especificá-las oportunamente.

Uma vez que o artigo for aprovado para publicação, o autor deverá assinar e enviar a Declaração de originalidade do escrito.

Quando o número é publicado, os autores recebem um exemplar da edição correspondente da revista *Humanidades*.

## Declaração de originalidade:

Os autores devem aceitar e assinar a presente Declaração de originalidade e enviá-la para o seguinte e-mail: [revistahumanidades@um.edu.uy](mailto:revistahumanidades@um.edu.uy).

## HUMANIDADES: REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE MONTEVIDEO

## Declaração de originalidade

Título do trabalho apresentado: .....

Pela presente declaração certifico que sou o autor do trabalho que estou apresentando para a sua possível publicação em *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* (doravante, a revista) e que seu conteúdo é original e é resultado da minha contribuição intelectual pessoal. Nenhum dos dados apresentados neste trabalho foi plagiado, inventado, manipulado ou distorcido. Assumo que a identificação de plágio no texto será causa de rejeição por parte da revista e que em tal caso serei comunicado dos motivos. Todos os dados, figuras, tabelas, fotografias e referências a materiais já publicados estão devidamente identificados com seus respectivos créditos e incluídos nas notas bibliográficas e nas citações, da mesma forma que os dados não publicados obtidos mediante comunicação verbal ou escrita. Também possuo as devidas autorizações dos titulares dos direitos patrimoniais destes materiais.

Declaro estar ciente de que a revista adere às normas e códigos de ética internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE, (<https://publicationethics.org>) para promover a pesquisa e a sua publicação.

Pelos motivos anteriores, assumo que todos os materiais apresentados estão totalmente livres de direitos de autor e, portanto, sou responsável por qualquer ação legal ou reclamação relacionada com direitos de propriedade intelectual, livrando a Universidad de Montevideo e a revista de toda responsabilidade.

Declaro que o presente artigo é inédito e que não o apresentei a outra publicação seriada para a sua respectiva avaliação e posterior publicação. Em caso de que o artigo ..... seja aprovado para publicação, como autor(a) e proprietário(a) dos direitos de autor, autorizo de forma ilimitada a Universidad de Montevideo a incluir o texto na revista, assim como a proceder à sua reprodução, edição, distribuição, exibição e comunicação em nível nacional e internacional, por meios impressos, eletrônicos, CD-ROM, internet em texto completo ou por qualquer outro meio conhecido ou por conhecer.

Declaro estar ciente de que a versão publicada do artigo será distribuída na internet sob uma licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0). Para os casos correspondentes, também declaro que as pessoas que trabalharam nesse artigo aprovaram a sua versão final e estão de acordo com a sua publicação. Também reconheço todas as fontes de financiamento utilizadas para esse trabalho e específico expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas

ou instituições que pudessem ter interesses no trabalho proposto, ficando assim registrado no anexo de Observações.

Como contraprestação pela presente autorização, declaro a minha conformidade em receber um (1) exemplar da edição da revista em que esteja incluído o meu artigo. Caso um artigo tenha vários autores, aceito que o pesquisador principal receba um (1) exemplar e cada coautor receba um (1) exemplar.

Em virtude do exposto anteriormente, assino a presente declaração no dia \_\_\_\_\_  
 \_\_ do mês de \_\_\_\_\_ do ano \_\_\_\_\_ na cidade de \_\_\_\_\_.

Nome, Assinatura e Documento de Identificação (no caso de vários coautores, cada um deve assinar). \_\_\_\_\_

Observações: \_\_\_\_\_

## Normas éticas e conflitos de interesses:

*Humanidades* adere às normas e códigos internacionais estabelecidos pelo Committee on Publication Ethics, COPE (Guidelines on Good Publication Practice and Code of Conduct, <https://publicationethics.org/>).

Os autores reconhecem todas as fontes de financiamento utilizadas nos seus trabalhos e especificam expressamente, nos casos solicitados, o organismo financiador e qualquer outro vínculo comercial, financeiro ou particular com pessoas ou instituições que pudessem ter interesses no trabalho proposto.

## Identificação de plágio:

A identificação de plágio no texto constitui causa de rejeição pela revista *Humanidades*. Em caso de identificação de plágio, é comunicado ao autor o motivo da rejeição da sua contribuição, sendo expostas claramente as evidências do plágio.

A revista usa a detecção de plágio do Unicheck e a verificação do serviço de originalidade, <https://unicheck.com/es-es>.

## Custos por gestão de artigos:

A *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, não cobra taxa alguma pelo processamento dos artigos (Article Processing Charge [APC]) enviados pelos autores, nem é cobrada taxa alguma ao submeter textos ao processo de avaliação.

## Envio de originais:

Serão aceitos textos escritos nos seguintes idiomas: espanhol, inglês e português.

A revista contém 4 seções: *Estudos*, *Artigos*, *Resenhas* e *Entrevista*.

Os conteúdos submetidos a arbitragem serão: *Estudos* e *Artigos*.

As resenhas de livros e o proêmio dos estudos terão uma avaliação de qualidade por parte do Conselho de Redação.

O nome do autor (ou dos autores) dos escritos enviados não deverá figurar no arquivo nem na cópia enviada para avaliação.

Caso os textos enviados tiverem gráficos ou imagens, estas deverão ser enviadas em um arquivo separado e em alta resolução (formato .jpg).

A seção *Estudos* estará conformada por um máximo de 4 escritos sobre um tema anunciado na edição precedente da revista ou em outros meios de comunicação acadêmicos.

Os trabalhos apresentados para a seção *Estudos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
  - a) Nome completo.
  - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).
  - c) Posição e filiação acadêmica.
  - d) E-mail.
- 2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.
- 3) O texto do trabalho deve ter entre 8.000 e 15.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).
- 4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.
- 5) Máximo de 6 palavras-chave em espanhol, inglês e português.
- 6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A revista também poderá incluir, na seção *Artigos*, textos pertencentes ou não a suas áreas de estudo.

Os trabalhos apresentados para a seção *Artigos* deverão incluir:

- 1) Breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas), incluindo:
  - a) Nome completo.
  - b) Identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).

- c) Posição e filiação acadêmica.
  - d) E-mail.
- 2) Título do trabalho em espanhol, inglês e português.
  - 3) O texto do trabalho deve ter entre 6.000 e 10.000 palavras (sem contar notas de rodapé, bibliografia, título e resumo).
  - 4) Resumo de 200 palavras no máximo, em espanhol, inglês e português.
  - 5) Máximo de 6 palavras-chave, em espanhol, inglês e português.
  - 6) Bibliografia no final do texto, apresentada conforme as normas de la revista.

A seção *Resenhas* poderá incluir textos sobre livros de interesse dentro das áreas de estudo da revista.

Os escritos submetidos deverão incluir toda a informação bibliográfica do livro resenhado (título, autor, cidade, editorial, ano e número de páginas) y não poderão superar as 2,000 palavras. Um breve curriculum vitae do autor (máximo 6 linhas) deverá ser anexado, incluindo:

- a) Nome completo.
- b) identificador único de pesquisador ORCID (disponível no seguinte link: <https://orcid.org/>).
- c) Posição e filiação acadêmica.
- d) E-mail.

Prazo para a recepção de manuscritos: para a edição de Junho, até 1 de Novembro do ano anterior; para a edição de Dezembro, até 30 de Abril do ano em curso.

## Regras gerais de estilo:

A revista adota as normas aprovadas pela Real Academia Espanhola em seu *Livro de Estilo da Língua Espanhola* (2018), para tudo relacionado a regras gramaticais, ortografia, etc. e a explicação sobre o trabalho intelectual do *Manual de estilo da língua espanhola* de José Martínez de Sousa, Ediciones Trea, S.L., 2012.

As citações são usadas nesta ordem:

Abre e fecha com as aspas inglesas (⌘); se dentro desta citação for necessário usar novas citações, abre e fecha com as aspas inglesas (“”); se dentro destes for necessário abrir um novo tipo de aspas, as simples ou simples são usadas (“”).

No caso de citações textuais, elas devem aparecer inseridas no parágrafo quando forem citações curtas que não excedam seis linhas, em aspas inglesas (⌘). Se forem mais extensos, recomenda-se colocá-los, sem aspas, em um parágrafo separado, em um corpo menor que o texto geral, respeitando um recuo maior, exemplo:

Cuando se le preguntó si sabía o le constaba que la María Josefa hubiera dado algunos fundamentos graves que afectaran la honra y crédito de Rivas, sostuvo:

[...] es publico conocimiento y notoria en todo aquel barrio su sucepccion, honestidad, y buen proceder, y que solo si pocos dias antes el propio rivas le havia comentado al que declara como un moso que esta en su esquina llamado francisco blanco se la havia pedido para casarse con ella, al que le respondió que si que era gustoso en eyo que se esperase que viniese su muger que entonces se havia de ejecutar, y que dicho moso lo havia encargado el secreto, y es bueno que me encarga el secreto, y se a valido de una muger del barrio que es Doña Ana de la Solla para que le grangee la voluntad a la muchacha pues sabremos como ha de ser este casamiento y discurre el declarante que de aqui a nacido el encono de dicho Rivas [...] en venganza de no haber querido consentir en su animo torpe que el tenia.<sup>38</sup>

A nota de chamada é sempre colocada após o sinal de pontuação, seja ele qual for, excepto o hífen, que precede.

Negrito e sublinhado não será usado em referências bibliográficas.

A revista *Humanidades* tem um editor de estilo e se reserva o direito de fazer modificações, em caso de desacordo com o autor, o critério da revista prevalecerá.

Trabalhos que não respeitem os padrões para os colaboradores da revista não serão publicados.

## Normas formais de citação textual:

Para serem apresentados ao processo de avaliação, as referências bibliográficas dos textos enviados a *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, devem cumprir com o Manual de estilo de Chicago <http://www.chicagomanualofstyle.org/home.html>. A referência será o estilo de *Humanidades*: notas de rodapé e uma bibliografia no final do escrito. As referências às fontes citadas estão listadas em um parágrafo separado em ordem alfabética sob o título Referências bibliográficas no final do artigo.

## Para citar um livro:

Nota de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, Título da obra em itálica (lugar de publicação: editorial, ano), página/s que contém a citação. O recuo de primeira linha deverá ser respeitado.

Bibliografia (em ordem alfabética): Sobrenome(s), Nome ou nomes. Título do livro em itálica. Lugar de publicação: editorial, ano. O recuo deslocado deverá ser respeitado.

Exemplos:

#### Nota de rodapé:

1. Juan B. Amores Carredano, coord., *Historia de América* (Barcelona: Ariel, 2006), 116.
2. Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550* (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 399.
3. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la Historia Occidental*, trad. Carlos Gardini (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 115.
4. Sigmund Freud y Lou Andreas-Salome, *Letters*, ed. Ernst Pfeiffer (New York-London: Norton, 1983), 155.
5. *The complete tales of Henry James*, ed. Leon Edel, vol. 5, 1883-1884 (London: Rupert Hart-Davis, 1963), 32-33.

#### Nota curta:

Aplica-se à segunda e subsequentes citações de um trabalho.

6. *Complete tales of Henry James*, 5:34.
7. Amores Carredano, *Historia de América*, 117.
8. Bernand y Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo*, 400.
9. Herman, *La idea de decadencia*, 117.

#### Bibliografia (em ordem alfabética):

Amores Carredano, Juan B., coord. *Historia de América*. Barcelona: Ariel, 2006.

Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *Historia del Nuevo Mundo: del descubrimiento a la conquista: la experiencia europea 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

Freud, Sigmund, y Lou Andreas-Salome. *Letters*. Editado por E. Pfeiffer. New York-London: Norton, 1983.

Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la Historia Occidental*. Traducido por Carlos Gardini Barcelona: Andrés Bello, 1998. Originalmente publicado como *The Idea of Decline in Western History*. New York: Simon and Shuster, 1997.

James, Henry. *The complete tales of Henry James*. Edited by Leon Edel. 12 vols. London: Rupert Hart-Davis, 1962-64.

Em caso de livros com mais de três autores, as notas de rodapé deverão incluir o nome do primeiro autor acompanhado de “et al.”. Todos os autores deverão ser incluídos na bibliografia.

#### Para citar um capítulo ou parte de um livro:

As partes de um livro, tais como capítulos, palestras de jornadas, prólogos, etc., deverão ser citadas da seguinte forma:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do/s autor/es da parte, “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores (lugar de publicação: editorial, ano), página/s.

Bibliografia em ordem alfabética: Sobrenome/s, nome/s do/s autor/es da parte. “Título da parte entre aspas”, em Título da obra em itálica, editores. Lugar de publicação: editorial, ano.

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho do capítulo ou parte do livro.

Exemplos:

#### Nota de rodapé:

1. Ignacio Arellano, “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”, en *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, ed. Trinidad Barrera (Madrid: Iberoamericana, 2008), 10-11.

#### Nota curta:

2. Arellano, “El ingenio conceptista”, 12.

#### Bibliografia (em ordem alfabética):

Arellano, Ignacio. “El ingenio conceptista y el criollismo costumbrista de Juan del Valle Caviedes”. En *Herencia cultural de España en América. Siglos XVII y XVIII*, editado por Trinidad Barrera, 9-29. Madrid: Iberoamericana, 2008.

#### Para citar um e-book:

Na citação da versão online de um livro, incluir a URL como parte da citação.

Para os livros com direitos de autor consultados em base de dados de bibliotecas comerciais, mencione o nome da base de dados comercial em lugar da URL.

No caso de livros baixados para um dispositivo, indique o formato do dispositivo (por exemplo, EPUB ou PDF) e inclua o aplicativo ou dispositivo necessário para visualizar ou acessar o arquivo.

Exemplos:

#### Notas de rodapé:

1. Thomas G. Rawski y Lilliam M. Li, eds., *Chinese history in economic perspective* (Berkeley: University of California Press, 1992), 37, <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.
2. Natalia Olifer y Víctor Olifer, *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes* (México: McGraw-Hill, 2009), cap. 2, E-Libro.
3. Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), cap. 3, Kindle.
4. Philip B. Kurland and Ralph Lerner, eds., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), cap. 10, doc. 19, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
5. Harold Koontz, *Administración una perspectiva global* (México: McGraw-Hill Interamericana, 2008), cap. 1, Adobe Digital Editions EPUB.

**Nota curta:**

6. Rawski y Li, *Chinese history*, 38.
7. Olifer y Olifer, *Redes de computadoras*, cap.3.
8. Austen, *Pride and Prejudice*, cap. 14.
9. Kurland y Lerner, *Founders' Constitution*, cap. 4, doc. 29.

**Bibliografia (em ordem alfabética):**

- Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle.
- Koontz, Harold. *Administración una perspectiva global*. México: McGraw-Hill Interamericana, 2008. Adobe Digital Editions EPUB.
- Kurland, Philip B., y Ralph Lerner, eds. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.
- Olifer, Natalia y Víctor Olifer. *Redes de computadoras: principios, tecnología y protocolos para el diseño de redes*. México: McGraw-Hill, 2009. E-Libro.
- Rawski, Thomas G. y Lilliam M. Li, eds. *Chinese history in economic perspective*. Berkeley: University of California Press, 1992. <http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft6489p0n6/>.

**Para citar um artigo de uma revista impressa ou eletrônica:**

Nas notas citar as páginas específicas. Na bibliografia incluir o trecho de páginas do artigo. Para artigos consultados online, incluir URL ou base de dados.

Caso o artigo tiver DOI (Digital Object Identified), é preferível incluir esse link permanente do que a URL.

Notas de rodapé: (Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo entre aspas”, *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação): página/s que contêm a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título do artigo entre aspas”. *Título da revista em itálica*, volume da revista (ano de publicação entre parênteses): primeira página-última página do artigo.

Exemplos:

**Nota de rodapé:**

1. Elena Ruibal, “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, nº1 (2005): 62.
2. Frédérique Langue, “Bolivarianismos de papel”, *Revista de indias* 77, nº 270 (mayo-agosto 2017): 359, <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
3. Peter LaSalle, “Conundrum: a story about reading”, *New England Review* 38, nº 1 (2017): 95, Project MUSE.
4. Shao-Hsun Keng, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem, “Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality”, *Journal of Human Capital* 11, nº 1 (Spring 2017): 9–10, <https://doi.org/10.1086/690235>.

5. Juan Francisco Franck, “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias”, *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5 (2019): 10 <https://doi.org/10.25185/5.1>.

### Nota curta:

6. Ruibal, “Alonso Quijano”, 63.  
 7. Langue, “Bolivarianismos de papel”, 361.  
 8. LaSalle, “Conundrum”, 97.  
 9. Keng, Lin y Orazem, “Expanding college access”, 23.

### Bibliografia (em ordem alfabética):

- Franck, Juan F. “La subjetividad de la persona humana y las neurociencias” *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 9-25. <https://doi.org/10.25185/5.1>.
- Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin y Peter F. Orazem. “Expanding college access in Taiwan, 1978–2014: effects on graduate quality and income inequality”. *Journal of Human Capital* 11, n° 1 (Spring 2017): 1–34. <https://doi.org/10.1086/690235>.
- Langue, Frédérique. “Bolivarianismos de papel”. *Revista de indias* 77, n° 270 (2017): 257-378. <http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2017.011>.
- LaSalle, Peter. “Conundrum: a story about reading”. *New England Review* 38, n° 1 (2017): 95-109. Project MUSE.
- Ruibal, Elena. “Alonso Quijano, vencedor de sí mismo”. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo* 5, n°1 (2005): 61-71.

### Para citar uma tese/dissertação:

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título da tese/dissertação”, (Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano), página/s que contém a citação.

Bibliografia: Sobrenome/s, nome/s do autor. “Título da tese”. Tese doutoral, Dissertação de mestrado, Trabalho de graduação, Instituição, ano.

### Exemplos:

#### Nota de rodapé:

1. Carmen Cecilia Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006), 50.  
 2. Pedro Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad al Islam” (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013), 414, <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

#### Nota curta:

3. Lago de Fernández, “Repercusión de la actividad”, 47-48.  
 4. Jiménez Castillo, “Murcia. De la antigüedad”, 415.

**Bibliografia (em ordem alfabética):**

Jiménez Castillo, Pedro. “Murcia. De la antigüedad al islam”. Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2013. <https://digital.csic.es/handle/10261/95860>.

Lago de Fernández, Carmen Cecilia. “Repercusión de la actividad orientativa del maestro en la autonomía del niño”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

**Para citar um artigo jornalístico:**

O nome do autor (caso estiver disponível) e o título do artigo são citados de forma muito similar aos elementos correspondentes nas revistas.

Mês, dia e ano são elementos indispensáveis.

Se o documento for publicado em alguma seção, é possível incluir o número da seção (por exemplo, seção 1) ou o título (por exemplo, Nacional).

Notas de rodapé: Nome e sobrenome/s do autor, “Título do artigo”, título do jornal, dia, mês, ano, seção, URL.

Bibliografia: Sobrenome/s, Nome/s do autor. “Título do artigo”. Título do jornal, dia, mês, ano. Seção. URL.

Exemplos:

**Nota de rodapé:**

1. László Erdélyi, “Un detective en el virreinato”, *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018, Cultural, <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

**Nota curta:**

2. Erdélyi, “Un detective en el virreinato”.

**Bibliografia (em ordem alfabética):**

Erdélyi, László. “Un detective en el virreinato”. *El País* (Uruguay), 5 de enero, 2018. Cultural. <https://www.elpais.com.uy/cultural/detective-virreinato.html>.

Caso o artigo não tiver autor, coloca-se em primeiro lugar o nome do jornal.

**Para citar uma entrevista:**

As entrevistas não publicadas, conversas, e-mails, mensagens de texto ou similares devem ser citadas no texto (“Em uma conversa telefônica com o autor em 7 de julho de 2010, o líder sindical admitiu que ...”) ou em notas, raramente incluído na bibliografia. As citações devem incluir os nomes tanto da pessoa entrevistada como

do entrevistador; informação de identificação breve, se for o caso; o lugar ou data da entrevista (ou ambas, se estiverem disponíveis). Especificar se existe uma transcrição ou gravação disponível e onde pode ser acessada. Geralmente começa com o nome da pessoa entrevistada. O entrevistador, se mencionado, está em segundo lugar.

Exemplos:

### Notas de rodapé:

1. Andrew Macmillan (asesor principal, Investment Center Division, FAO), en entrevista con el autor, setiembre, 1998.
2. Benjamin Spock, entrevista por Milton J. E. Senn, 20 de noviembre, 1974, entrevista 67A, transcripción, Senn Oral History Collection, National Library of Medicine, Bethesda, MD.

Uma entrevista que foi publicada, transmitida ou que está online, em termos gerais pode ser tratada como um artigo ou outro elemento de uma publicação jornalística. As entrevistas consultadas online devem incluir a URL.

### Nota de rodapé:

1. Kory Stamper, “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”, entrevista por Terry Gross, *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017, audio, 35:25, <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

### Nota curta:

2. Stamper, entrevista.

### Bibliografía (em ordem alfabética):

Stamper, Kory. “From ‘F-Bomb’ to ‘Photobomb,’ how the dictionary keeps up with English”. Entrevista por Terry Gross. *Fresh Air*, NPR, 19 de abril, 2017. Audio, 35:25. <http://www.npr.org/2017/04/19/524618639/from-f-bomb-to-photobomb-how-the-dictionary-keeps-up-with-english>.

### Para citar uma página web:

As citações do conteúdo do site podem ser limitadas ao texto (“Em 2 de maio de 2019, a Biblioteca da Universidade mencionada em seu site ...”) ou em uma nota. Se você quiser um compromisso mais formal, isso pode ser feito de acordo com o exemplo abaixo. Como o conteúdo está em permanente mudança, ele deve incluir uma data de publicação ou data de revisão ou modificação. Se essa data não puder ser determinada, inclua uma data de acesso.

Ejemplo:

### Notas de rodapé:

1. “Biblioteca Universitaria”, Universidad de Montevideo, acceso el 2 de mayo, 2019, <http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

**Nota curta:**

2. Universidad de Montevideo, “Biblioteca Universitaria”.

**Bibliografia (em ordem alfabética):**

Universidad de Montevideo. Biblioteca Universitaria. Acceso el 2 de mayo, 2019.  
<http://www.um.edu.uy/vidauniversitaria/biblioteca/>.

**Para citar uma publicação de blog:**

As publicações de blog são citadas como artigos de imprensa online.

As citações incluem o autor da publicação; o título da publicação entre aspas; o título do blog em itálicas; a data da publicação; e uma URL. A palavra “blog” pode ser adicionada entre parênteses depois do título do blog (a não ser que a palavra “blog” faça parte do título).

As citações de publicações de blogs podem ser incluídas no texto ou nas notas. Caso for necessário adicioná-las na bibliografia, devem aparecer abaixo do autor da publicação.

Nome e sobrenome/s do autor, “Título da publicação de blog”, *título do blog*, dia, mês, ano, URL.

Ejemplo:

**Notas de rodapé:**

1. Daniela Vairo, “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”, *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016, <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

**Bibliografia (em ordem alfabética):**

Vairo, Daniela. “IV Encuentro Internacional de Conservación Preventiva e Interventiva en Museos, Archivos y Bibliotecas”. *Biblioteca UM: noticias* (blog), 19 de abril, 2016. <https://novedadesbiblioteca.wordpress.com/2016/04/19/iv-encuentro-internacional-de-conservacion-preventiva-e-interventiva-en-museos-archivos-y-bibliotecas/>.

**Citação de citação:**

Deve-se evitar a citação de uma fonte secundária (“citado em”), pois se espera que os autores examinem as obras que citam. Porém, se uma fonte original não estiver disponível, devem-se enumerar tanto a fonte original como a secundária.

Primeiro cita-se a fonte primária, seguido de “citado em” e depois a fonte secundária.

### Notas de rodapé:

1. Manuel Graña González, La escuela de periodismo (Madrid: CIAP, 1950) citado en Miguel Ángel Jimeno López, *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag* (Pamplona: EUNSA, 1996).

### Bibliografía (em ordem alfabética):

Graña González, Manuel. La escuela de periodismo. Madrid: CIAP, 1950 citado en Miguel Ángel Jimeno López. *El suelto periodístico. Teoría y práctica: el caso de ZigZag*. Pamplona: EUNSA, 1996.





## PROEMIO

Filosofía de la Tecnología: una reflexión cada vez más necesaria

*Mariano Asla*  
*Alfredo Marcos*

## ESTUDIOS

Cultura, Tecnología y Naturaleza Humana

Persona y naturaleza humana en la sociedad tecnológica.

Un análisis desde un punto de vista existencial  
*Francisco Rodríguez Valls*

Tecnología, desarraigo, y prácticas focales:

José Ortega y Gasset y Albert Borgmann frente a la alienación tecnológica del mundo  
*Alexander Castleton*

Hacia la búsqueda de la identidad y la conquista de la consciencia  
en el género de la ciencia ficción: humanidad versus tecnología  
en *Frankenstein* (1818) y *Westworld* (2016)  
*Raquel Fuentes Martínez*

Tecnificar la muerte. Los riesgos de deshumanizar los cuidados al final de la vida

*Emilio García Sánchez*  
*Laura García Garcés*

## ARTÍCULOS

Una visión naturalista de la ontología de las entidades técnicas

*Ana Cuevas Badallo*

Arte, estética y robots: para una filosofía de la interacción

*Adrián Pradier*

Naturaleza humana y derechos posthumanos: ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama?

*Leandro Gaitán*

Francisco Romero: una gnoseología personalista para las discusiones políticas del siglo XX

*Lucas Domínguez Rubio*

## HOMENAJE AL DR. JOSÉ SANMARTÍN ESPLUGUES

¿Existe la filosofía de la técnica? Sobre ciencia, técnica, utopía y distopía

*Dr. José San Martín Esplugues*

## RESEÑA

La infancia del torno.

Orfandad, adopciones y algunas prácticas olvidadas en el Montevideo del siglo XIX

*María Laura Osta Vázquez*

[Luana Lourdes SOSA CHIRIBAO

Juan Maximiliano SANTOS PEREIRA]

