

PARA CUIDAR DE LOS ANCIANOS, EL HOMO FABER INVENTA EL ROBOT “SOCIAL”

*Bernard N. Schumacher**

RECEPCIÓN: 30 de octubre de 2024.
APROBACIÓN: 13 de junio de 2025.
DOI: 10.5347/01856383.0154.000316017

La conocí vagamente en la infancia: una amiga de mis padres, tenía una tienda en el barrio. Me acordaba de sus aires de “gran dama”. La encontré encorvada en un sillón, los huesos de la cara sobresaliendo de la carne de sus mejillas. En la residencia la gran dama había dejado su lugar a una pequeña momia. Ella me reconoció. Sin palabras me miraba y lloraba. Me incliné hacia ella para abrazarla y reencontré a la gran dama: estaba allí, clamando en silencio en el fondo húmedo de los ojos de la pequeña momia.¹

7

El poeta francés Christian Bobin describe de maravilla una escena que presencié durante una visita a su padre, aquejado de Alzheimer, en una residencia de ancianos. La mujer que había sido una “gran dama”, en el sentido de que ocupaba un lugar selecto en la sociedad, ahora está muy sola y muestra rasgos de una pequeña momia. No obstante, hay tres puertas de entrada que la rescatan de su soledad y restablecen un cierto vínculo social. La primera de esas puertas consiste en la mirada: ella reconoce al poeta. Dado que no puede ya utilizar la palabra articulada, despliega, no obstante —en

* Universidad de Friburgo, Suiza.
¹ Christian Bobin, *La presencia pura*, trad. por Alicia Martínez (Bilbao: El Gallo de Oro, 2017), 25.

segundo lugar— una palabra silenciosa, expresada por sus lágrimas. Él responde a su grito de auxilio abrazándola, es decir —en tercer lugar— mediante el tacto. De este modo se restablece su dignidad. Como dice Christian Bobin, se trata de “reconocer mediante la mirada y la palabra [podríamos añadir el tacto] la soberanía intacta de aquellos que lo han perdido todo”.²

Esta imagen de la gran dama desprovista de espesor social —recordemos la escasa cantidad de carne que cubre las mejillas de la pequeña momia— la volvemos a encontrar también en el filósofo Emmanuel Lévinas cuando habla del desvelamiento del rostro: “El desvelamiento del rostro es desnudez —no-forma—, abandono de sí, envejecimiento, morir; más desnudo que la desnudez: pobreza, piel arrugada; piel arrugada: huellas de sí mismo”.³ Ante un rostro así, es grande la tentación de no reconocer en él a una persona que pertenezca de pleno derecho a la humanidad, y contentarse con ofrecerle cuidados mecánicamente, sin dirigirse a ella ni por la palabra ni a través de una mirada benévola ni mediante el contacto físico. El enfermero se ve tentado de asumir el papel de técnico del cuidado, como señala el poeta al hablar de los que “abandonaban” al anciano “el día entero sin ninguna palabra de atención”, con el pretexto de “falta de tiempo y de personal”.⁴

8 | En realidad, la situación es dramática: el número de personas muy ancianas con mala salud, tanto en el plano físico como en el mental, no deja de crecer, mientras que disminuye la cantidad del personal que los asiste, del que se espera eficacia y eficiencia. A partir de lo cual, el *homo faber* propone introducir en las residencias de ancianos un robot “social”. Este sería capaz no solo de identificar sus diferentes necesidades en términos de cuidados,⁵ sino también de establecer y desarrollar con ellas

² *Ibid.*, 127.

³ Emmanuel Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. por Jesús María Ayuso (Salamanca: Sígueme, 2021), 159.

⁴ Bobin, *La presencia pura*, 21.

⁵ Quienes preconizan la introducción del robot “social” defienden, en un primer momento, un acompañamiento personalizado del anciano, en cuanto a su salud —que se piense en sus movimientos, en el ofrecimiento de una alimentación equilibrada, o en el seguimiento de la toma de sus medicamentos—, a los peligros relacionados con el lugar en el que viven, para evitarles accidentes, a la detección de comportamientos considerados anormales, a los síntomas de depresión o de malestar profundo, especialmente si la persona está aislada o privada del habla. El robot, además, estimula el lenguaje y la memoria cuando fallan las facultades cognitivas; permite igualmente corregir parcialmente una deficiencia en la percepción visual o auditiva.

un vínculo llamado “social”, de asegurar una auténtica “presencia” a través de la mirada, la palabra y el tacto. De este modo, según Laurence Devillers, especialista francesa en informática aplicada, se crea una “relación de confianza”;⁶ apelando así a la afectividad. Semejante robot “social”, puede incluso —asegura ella— “tener una conversación con un paciente, interesándose por sus emociones”.⁷ Además, “mejoran la comunicación, la interacción social, el bienestar, y disminuyen los problemas de comportamiento”. El objetivo consiste en “ofrecer a las personas una presencia tranquilizadora [...] crear lazos sociales”,⁸ “mantener relaciones sociales”.⁹ El robot es, de este modo, “concebido para ofrecer compañía y amistad a las personas solitarias [...] adaptándose a ellas”.¹⁰ El robot llega a ser un “compañero de confianza para evitar el aislamiento”.¹¹ “También constituyen presencias afectivas para las personas aisladas”.¹² ¿Cómo? “Interactuando a través de la voz, los gestos, el contacto, la expresión facial y la postura”.¹³ El robot “social” “escucha y habla”¹⁴ con el anciano. Y el jurista francés Emmanuel Aubin añade que el robot “social” “ayuda a mantener los vínculos”, que su “presencia [...] ayuda a crear nuevos vínculos sociales”,¹⁵ e incluso que “la presencia tranquilizadora de un robot de compañía hace que las personas mayores ya no estén solas en su casa”.¹⁶

La tesis según la cual el robot “social” sería capaz, a través de la mirada, el tacto y la palabra de crear un vínculo social y de asegurar una

9

En suma, se encarga de un cierto número de actividades repetitivas, como, por ejemplo, “la información del paciente antes y después de una operación o la educación y el seguimiento de los pacientes aquejados de diferentes enfermedades”, precisa Laurence Devillers en *Les robots “émotionnels”. Santé, surveillance, sexualité...: Et l'éthique dans tout ça?* (París: Éditions de l'Observatoire/Humensis, 2020), 163-164.

⁶ Laurence Devillers, *Des robots et des hommes. Mythes, fantasmes et réalité* (París: Plon, 2017), 136.

⁷ Devillers, *Les robots “émotionnels”*, 164.

⁸ *Ibid.*, 168.

⁹ Devillers, *Des robots et des hommes*, 122.

¹⁰ Devillers, *Les robots “émotionnels”*, 169.

¹¹ Devillers, *Des robots et des hommes*, 134.

¹² Devillers, *Les robots “émotionnels”*, 172.

¹³ *Ibid.*, 174.

¹⁴ Devillers, *Des robots et des hommes*, 123.

¹⁵ Emmanuel Aubin, *Les personnes âgées et les robots. Innovation technologique, droit et éthique* (París: Berger-Levrault, 2021), 206.

¹⁶ *Ibid.*, 207.

BERNARD N. SCHUMACHER

auténtica presencia adaptada a una persona, ¿es cierta? ¿no se trata, más bien, de un simulacro de presencia, haciendo creer a la persona en cuestión que se le responde?¹⁷ ¿No manifiesta esta respuesta de la sociedad una des-responsabilización hacia los más débiles? Con el fin de intentar responder a estas preguntas propongo retomar, para analizarlas, las tres puertas que permiten acceder al vínculo social, tal como las presentamos en el preámbulo: la mirada, el tacto y la palabra. Mostraré, en un primer momento, qué uso se hace, en realidad, del robot “social” y, en un segundo momento, qué implica esto cuando el objetivo es defender el cuidado de aquel que sufre, y qué ocurre cuando se trata de reconocer “la soberanía intacta de aquel que ha perdido todo”. Finalmente, analizaré el alcance ético del robot “social” como respuesta de la sociedad a la llamada de auxilio de la persona de cierta edad.

1. El robot “social” como respuesta

Detengámonos un instante ante esas tres puertas que son la mirada, el tacto y la palabra, que nos permiten entablar una relación personal con la persona anciana. ¿En qué consiste la *mirada* del robot “social”? Se caracteriza por una intencionalidad que la observa, la escruta, la descifra de manera analítica, como un objeto, en busca de informaciones específicas, útiles; se trata, para él, de adquirir conocimientos acerca de ella. La asimila, la categoriza, la define. También percibe su aspecto, su rostro liso; ella es una “significación cultural” —el personaje social que interpreta y que muestra— a menos que no sea más que “ni un simple dato”,¹⁸ cosificado, para emplear la expresión de Emmanuel Lévinas. Esa mirada reduce al anciano a su superficie presentable; ya no queda

¹⁷ “En lo inter-humano se dibuja un más allá del sufrimiento puro, intrínsecamente insensato y condenado, sin salida, a sí mismo” (Emmanuel Lévinas, “El sufrimiento inútil”, en *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro*, trad. por José Luis Pardo (Valencia: Pretextos, 1993), 118), a saber, en la relación interpersonal. Y Emmanuel Lévinas precisa que: “solo un ser que haya alcanzado la exasperación de su soledad mediante el sufrimiento y la relación con la muerte puede situarse en el terreno en el que se hace posible la relación con otro. Una relación con otro que jamás consistirá en considerar una posibilidad.” Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el Otro*, trad. por José Luis Pardo (Barcelona: Paidós, 1993), 117.

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, trad. por Daniel Enrique Guillot (Ciudad de México: Siglo XXI, 2009), 57.

más que lo que se deja ver por la mirada que escruta: “La *faz* habita la *inmanencia* de lo igual”,¹⁹ resume el filósofo alemán Byung-Chul Han. O, citando al filósofo francés Jean Baudrillard cuando habla de la mirada sobre el otro en el contexto de la utopía de la transparencia, se trata de “despojarlo de su secreto para entregarlo a la pura operación del desciframiento”.²⁰ Este mundo de la transparencia —en el que el objeto se capta únicamente como apariencia del fenómeno— reduce los actos humanos a lo que tienen de operativo: “se hacen operacionales, cuando se someten a los procesos de cálculo, dirección y control”.²¹ Es el mundo de la máquina, en el que la mirada se caracteriza por una operatividad eficaz. Ahora bien, esta mirada, puesto que se queda en el umbral de la intimidad de la persona mayor, no puede entrar en una relación interpersonal. Impúdica, desemboca en una “relación muerta”,²² de antemano, pues se halla desprovista de toda vitalidad.

Al igual que esta mirada que se lanza sobre el anciano, el *tacto* se reduce a un gesto técnico y mecánico que intenta apoderarse del objeto para hacerlo suyo. “La mano” —subraya Lévinas— “es el órgano de toma y presa”.²³ Órgano de “apropiación”, “y adquisición”.²⁴ Y Edmond Barbotin precisa que “mediante un gesto de la mano, de algún modo me lo incorporo, lo asimilo, lo ‘digiero’”.²⁵ Encontramos esta manera de tocar también en los cuidadores. Palpan, sondan, exploran, preguntan o auscultan el cuerpo para extraer informaciones particulares que les permitirán aplicar un protocolo de cuidados: buscan el pulso, detectan el dolor, identifican la ansiedad. El cuerpo se vuelve, de algún modo, transparente al tacto en el momento de la auscultación. El tacto es, ciertamente, indispensable, si se quiere, para los cuidados, como señala el escritor francés Paul Valéry en su conferencia a un grupo

¹⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, trad. por Raúl Gabás (Barcelona: Herder, 2013), 27.

²⁰ Jean Baudrillard, *Las estrategias fatales*, trad. por Joaquín Jordá (Barcelona: Anagrama, 1984), 62.

²¹ Han, *La sociedad de la transparencia*, 11-12.

²² *Ibid.*, 16.

²³ Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito, ensayo sobre la exterioridad*, trad. por Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 2020), 175.

²⁴ *Ibid.*, 176.

²⁵ Edmond Barbotin, *Humanité de l'homme. Étude de philosophie concrète* (París: Aubier, 1970), 191.

de cirujanos en 1938: “la mano del médico es hábil y está formada para leer, con las manos y las yemas de los dedos, los tejidos/textos tegumentarios que se le vuelven transparentes”.²⁶ Y como resulta parecido a un movimiento mecánico, que se puede descomponer y controlar, el robot “social” puede reproducirlo. No obstante, se distingue del tocar humano en que no se deja ser tocado ni afectado —por tanto, desestabilizado— por el cuerpo que él toca. No es más que una “mano-utensilio”, una “mano que ase sin dejarse tocar”²⁷, observa el filósofo francés Jean Brun. Esta manera de tocar termina en el gesto mismo, en la información que busca a través de ese tomar la mano del anciano, así como en la interpretación de esa información y su clasificación. Aunque es necesario en la tarea de cuidar, también esto permanece en el umbral de la relación interpersonal, pues carece de toda presencia ante el anciano.

En cuanto a la *palabra*, puede comprenderse como una transmisión de informaciones igualmente indispensable para el cuidado. A diferencia de la palabra definida como modo de expresar tentativamente el sentido de la realidad y del habla que emerge del silencio contemplativo, que presupone una disponibilidad, una presencia a lo real, la palabra transmisora, organizadora, puede ser calculadora; en ella prevalece la idea de cantidad. Esta palabra algorítmica fascina y deslumbra por los resultados concretos que produce, ya que transforma la naturaleza según unas finalidades establecidas por el propio *homo faber*. La realidad, entonces, se percibe únicamente bajo el aspecto de la potencialidad sometida al poder del pensamiento tecnocientífico, que considera que todo es realizable, transformable. Lo real no contiene, en sí mismo, sentido. “Recibe su sentido de esos reales posibles que se desea construir, producir, transformar, multiplicar, o no hacerlo”, afirma el filósofo belga Gilbert Hottois. En un contexto cultural de este tipo, la palabra es reducida a no ser más que su “naturaleza pragmática”, cuyo “alcance es técnico —operativo—”.²⁸ Como no se dirige realmente al anciano, no permite ninguna relación interpersonal.

²⁶ Paul Valéry, “Discours aux chirurgiens” (1938), en *Variété* (París: Gallimard, 1944), v. 55.

²⁷ Jean Brun, *La mano y el espíritu*, trad. por Aurelio Garzón (Ciudad de México: FCE, 1975), 220.

²⁸ Gilbert Hottois, *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique* (París: Vrin, 1999), 23.

2. Cómo la tarea de cuidar responde a las necesidades de los ancianos

2.1 La mirada habla

El modo como se utilizan esas tres puertas de entrada —la mirada, el tacto y la palabra— no responde realmente a la llamada del anciano; se detienen en el umbral de una relación interpersonal. Hace falta, pues, cambiar de actitud. La mirada operativa eficaz, cuyo objetivo es recabar información para resolver un problema —por ejemplo, la soledad del anciano o su tentación a desesperarse— carece, como señala Byung-Chul Han, de “esta ‘ternura’ que no es sino el respeto a una *alteridad* que no puede eliminarse por completo”.²⁹ La alteridad, en realidad, no puede “com-prenderse”, en el sentido de *cum-prendere*, “tomar consigo”, “hacer algo completamente suyo”. El otro permanece siendo un misterio a los ojos de quien lo cuida. Emmanuel Lévinas lo subraya empleando una hermosa imagen: “¡La mejor manera de encontrar al otro es la de ni siquiera darse cuenta del color de sus ojos! Cuando observamos el color de los ojos”, como hace el robot ‘social’ con el fin de buscar informaciones precisas, “no estamos en relación social con el otro”.³⁰ La mirada que entra en relación social va más allá de lo que se ve, de lo que se mira fijamente y se analiza, de lo que es “com-prendido”, podríamos añadir, para dejarse ser captado por el rostro del otro que se nos revela: “el rostro es, en él solo, sentido. Tú, eres tú. En este sentido, puede decirse que el rostro no es ‘visto’. Es lo que no puede convertirse en un contenido que tu pensamiento abarcaría; es lo incontenible, te lleva más allá. [...] la relación con el rostro es desde un principio ética”.³¹ Una mirada así se caracteriza por una apertura que se torna pura disponibilidad hacia el otro y que permite que en el encuentro aparezca la intimidad de las personas en presencia, intimidad que es del orden del misterio y escapa a todo intento de conocimiento y de desvelamiento pleno, de transparencia.

²⁹ Han, *La sociedad de la transparencia*, 16.

³⁰ Emmanuel Lévinas, *Ética e infinito*, trad. por Jesús María Ayuso (Madrid: Antonio Machado Libros, 2015), 71.

³¹ *Ibid.*, 72.

Ante semejante mirada, de una disponibilidad acogedora, el anciano puede decidir desvelarse, entregando no solo su rostro —su posición social—, liso, plástico y mudo, sino también su intimidad, que trasparece en el rostro vivo, que no cesa de escapar a todo intento de aprehensión total. Emmanuel Lévinas ha mostrado bien este paso de la cara al rostro que es propio de la mirada que habla:

Esta presencia consiste en venir hacia nosotros, *en presentarse*. Lo que se puede enunciar así: el *fenómeno* que es la aparición del Otro, es también *rostro*; o dicho de otro modo [...] la epifanía del rostro es una *visitación*. Mientras que el fenómeno es ya, de cualquier modo, imagen, es decir, manifestación cautiva de su forma plástica y muda, la epifanía del rostro es viviente. Su vida consiste, precisamente, en deshacer la forma en la que todo *ente* que se inserta en la inmanencia —o se expone como tema— queda disimulado.

El Otro, que se manifiesta en el rostro, perfora, de alguna manera, a su propia esencia plástica, semejante a alguien que abriera la ventana en la que su figura ya se vislumbra. [...] el rostro habla. La manifestación del rostro es el primer discurso. Hablar es, ante todo [...] una apertura en la apertura. [...] el rostro es abstracto o desnudo. Está desnudado de su propia imagen.³²

El rostro que trasparece en la cara se expresa por medio de la palabra racional y de la palabra silenciosa: “Ellos dicen las cosas a través de los ojos, y lo que leo en ellos me alumbra más que los libros”,³³ señala Christian Bobin.

2.2. *El tacto se deja tocar*

El verbo silencioso que se lee sobre el rostro de la persona de edad avanzada que consiente en desvelar su intimidad y su historia temporal puede igualmente descifrarse a través del tacto. No es solo una sensación, un

³² Lévinas, *Humanismo del otro hombre*, 58-59. Véase también Lévinas, *Ética e infinito*, 73: “El rostro habla. Habla en la medida en que es el que hace posible y comienza todo discurso”.

³³ Bobin, *La presencia pura*, 28.

movimiento operativo e instrumental, es también la expresión de un pensamiento y una voluntad que implican a las personas en presencia. Constituye, como lo ha señalado el filósofo francés Paul Ricoeur, “un gesto conjunto, más allá de todo dualismo alma-cuerpo, una cara mental y una cara física en la unidad de la expresión”.³⁴ El tocar pone así, de algún modo, al día a la persona que toca, tanto consciente como inconscientemente: en el tocar hay siempre una presencia de la persona. “Al hacerse visible —señala el filósofo francés Jean-Louis Chrétien— el cuerpo no solo se torna visible, también permite que el alma llegue a la luz del mundo, la cual, vivificándolo, es su origen perpetuo, y sin la cual no mostraría nada. Solo haciendo visible lo invisible puede él mismo manifestarse”.³⁵ El tacto no es solo un gesto que se detiene en el cuerpo, también deja pasar la luz del espíritu como lo hace una vidriera. “Sean cuales sean —señala el filósofo francés Éric Fiat— los dolores del final de la vida, los eclipses de la razón, la decrepitud de un cuerpo, siempre habrá ya palabra en el cuerpo y siempre cuerpo en la palabra, para quien sepa mirar, escuchar y tocar con pudor”.³⁶

La persona tocada por una mano generalmente puede sentir si en ese contacto se opera un movimiento que busca captar y extraer una información, procedente de una técnica mecánica o si revela la presencia de una persona que busca entrar en una relación gratuita con ella, acogiéndola tal como es, “que intenta acceder —observa Jean Brun— más allá de todo lo que encuentra, a lo intangible que, por esencia, escapa a la idea misma de contacto”.³⁷ La filósofa francesa Simone de Beauvoir lo experimentó, de manera indirecta, al observar la manera como tocaban a su madre las personas que la cuidaban: “Los dolores de mamá no tenían nada de imaginario, ya que las causas eran orgánicas y precisas. Sin embargo, por debajo de un determinado nivel, los gestos de la señorita Parent o de la señorita Martin los calmaban; aunque eran idénticos,

15

³⁴ Paul Ricoeur, “Poétique et symbolique”, en *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome 1: Introduction (París: Cerf, 1994), 40.

³⁵ Jean-Louis Chrétien, *La voix nue. Phénoménologie de la promesse* (París: Les Éditions de Minuit, 1990), 13.

³⁶ Éric Fiat, “Pudeur et intimité”, *Gérontologie et Société* 3, núm. 122 (2007): 39.

³⁷ Jean Brun, *La main* (París: Robert Delpire, 1967), 104.

los de la señora Gontrand no la aliviaban”.³⁸ Esta última se contentaba con un tacto similar a un movimiento mecánico que no estaba habitado por una presencia, mientras que las primeras dejaban transpirar una presencia de su persona a través de su contacto púdico, gratuito y respetuoso, carente de interés personal, de voluntad de ejercer el menor control o de hacer suyo el cuerpo del otro. Este tipo de tacto se convierte, señala el sociólogo francés David Le Breton, en “un dejar aflorar la pequeña historia de la persona a la que uno se aproxima”.³⁹ En este sentido, “instaura un sentido más allá del sentido”,⁴⁰ hasta el punto de llegar a desembocar en una relación interpersonal.

No obstante, no se trata de un movimiento específico que se pueda aprender a reproducir y a imitar, sea una persona o un robot. Se caracteriza, antes bien, por una actitud de apertura, disponibilidad y atención al otro. Esta dimensión “simbólica”⁴¹ del tacto se observa, sobre todo, en ese reconocimiento del otro como persona, y esto incluso si el otro se expone, muy a su pesar, con un cuerpo muy vulnerable, un rostro que ya no posa, como la pequeña momia de Christian Bobin. Dirigirse a la persona por el tacto no se detiene en el cuerpo que se toca, es una invitación a atravesar el umbral de la puerta que se abre hacia su intimidad sin por ello “com-prenderlo”; no se trata de un apresar al otro, sino más bien de una presencia acogedora. “No es —observa Lévinas— al tacto aterciopelado y tibio de esta mano totalmente dada en el contacto a lo que apunta la caricia. Ni siquiera es a esa mano, es —tal vez— a la persona”.⁴² El tacto es, en efecto, una de las puertas de entrada, subraya Jean Brun, que permite “tener acceso a una interioridad con la cual ningún contacto llegará a ponernos en relación. El sentido del tacto desborda infinitamente aquello que pertenece a lo táctil”.⁴³ En efecto, para decirlo con palabras de Lévinas, “la caricia es una comunión con aquello que

³⁸ Simone de Beauvoir, *Una muerte muy dulce*, trad. por María Elena Martín (Barcelona: Edhasa, 2021), 106.

³⁹ David Le Breton, “Le toucher de l’autre en souffrance”, *Revue des sciences sociales* 31 (2003): 202.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Valéry, “Discours aux chirurgiens”, 57.

⁴² Emmanuel Lévinas, “Notes philosophiques sur éros”, en *Éros, littérature et philosophie*, en *Œuvres* (Paris: Grasset, 2013), III, 178.

⁴³ Brun, *La main*, 131.

siempre permanece oculto [...] De este modo, es una relación con otro, en tanto que otro”. Y continúa: “No con un objeto que se convierte en nuestro y solo nuestro, sino con aquello que pertenece al mundo de la luz y está por siempre oculto”.⁴⁴ Este mundo de la luz es el de lo objetivo y del conocimiento pleno, el del problema que se resuelve con ayuda de la ciencia y de la técnica, aquel en el que se sitúa el robot “social”. Se puede resumir con Jean Brun: “*Toucher* a otro es tener acceso a aquello que se sustraerá siempre a lo táctil; el drama de la mano es que esta no se realiza verdaderamente sino cuando se tiende hacia lo que nos escapa y que nos importa, sin embargo, más que cualquier otra cosa. Porque es una experiencia del ser constituido por dos [...]”.⁴⁵

El tacto testimonia una presencia al otro análoga al don. “Ciertamente —observa David Le Breton— el gesto que tranquiliza nunca es mecánico, su eficacia descansa en una calidad de presencia”,⁴⁶ como señaló magníficamente Simone de Beauvoir al observar los cuidados que recibía su madre. El tacto se caracteriza, pues, por un encuentro gratuito con otro que, por otra parte, puede cobrar un alcance mayor cuando el lenguaje racional, el logos, falla o ya no existe. “Desde el principio tiene lugar la corriente, brota la chispa de la comprensión, no al nivel de un saber abstracto, sino al de la experiencia vivida, al de la presencia inmediatamente dada”,⁴⁷ subraya Edmond Barbotin. Tenemos un vislumbre de ello en la experiencia que narra Christian Bobin cuando besa a la pequeña momia, incluso si no hubo intercambio de palabras, o también cuando describe: “Aman tocar las manos que les tendemos, guardarlas largo tiempo entre sus manos, y apretarlas. Este lenguaje es intachable”.⁴⁸

⁴⁴ Lévinas, “Notes philosophiques sur éros”, 179. Lévinas precisa en otro escrito que la caricia “[e]s como un juego con algo que se escapa, un juego absolutamente sin plan ni proyecto, no con aquello que puede convertirse en nuestro o convertirse en nosotros mismos, sino con algo diferente, siempre otro, siempre inaccesible, siempre por venir. La caricia es la espera de ese puro porvenir sin contenido”, Lévinas, *El tiempo y el Otro*, 133.

⁴⁵ Brun, *La mano y el espíritu*, 173.

⁴⁶ David Le Breton, “Le toucher de l’autre en souffrance”, 203.

⁴⁷ Barbotin, *Humanité de l’homme*, 178.

⁴⁸ Bobin, *La presencia pura*, 24.

2.3. *La palabra entendida como relación*

La palabra, tal como se emplea, da lugar, como hemos visto, no solamente a una transferencia de informaciones, se halla también en el corazón de la enseñanza y de la educación, de la retórica y de la investigación común de una verdad, teórica o práctica. Aunque se sitúe en el plano de lo que es “dicho”, tiene también otra dimensión, la del “decir”. Lo importante no reside tanto en lo que se transmite como información, el contenido del habla —lo “dicho”— como en el hecho de que cuando se usa se dirige siempre a alguien, lo que implica la presencia de una persona real y la presencia a esta. El “decir” —independientemente de lo “dicho”, es decir del contenido— expresa una respuesta gratuita al otro, una voluntad de entrar en relación con él. “El decir es una manera de saludar al otro”,⁴⁹ resume Lévinas; una manera de estar presente ante él. “El interpelado está llamado a la palabra; su palabra consiste en ‘aportar socorro’ a su palabra; en estar *presente*”.⁵⁰ Esta presencia al otro en el “decir” —presencia que encontramos también en la mirada y el tacto— se caracteriza, señala Lévinas, por una “suprema pasividad de la exposición al Otro”⁵¹, una exposición que requiere una disponibilidad total de acogida y de recepción del otro, la cual escapa a todo intento de muestreo, de análisis y de dominio, de categorización.

El Otro se mantiene y se confirma en su heterogeneidad en cuanto se lo interpela, aunque solo sea para decirle que no se le puede hablar, para clasificarlo como enfermo, para anunciarle su condena a muerte; al mismo tiempo que agarrado, herido, violentado, está ‘respetado’. El invocado no es lo que yo comprendo: *no cae en ninguna categoría*. Es aquel a quien hablo [...].⁵²

La palabra comprendida como “decir” es, en primer lugar, un reconocimiento del otro en tanto que otro, como una persona que escapa a todo intento de “com-prehensión”. Y Lévinas precisa: “Decir es aproxi-

⁴⁹ Lévinas, *Ética e infinito*, 74.

⁵⁰ Lévinas, *Totalidad e infinito*, 71.

⁵¹ Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 93.

⁵² Lévinas, *Totalidad e infinito*, 70.

marse al prójimo, ‘acreditarle significatividad’. Y esto no se agota en la ‘donación de sentido’ que, a modo de fábulas, se inscribe en lo Dicho. En cuanto significatividad acreditada al otro antes de toda objetivación, el Decir-propiamente-hablando no consiste en transmitir signos”.⁵³ La especificidad de esta palabra —como sucede también con la mirada y el tacto— consiste en que es una respuesta a la interpelación del otro, respuesta que se expresa mediante una presencia que lo reconoce en su persona.

2.4. *La presencia al otro*

El utilizar estas tres puertas de entrada —la mirada, el tacto y la palabra— no puede “reconocer [...] la soberanía intacta de quienes han perdido todo”, más que con la condición de no responder a la interpelación del otro que se encuentra en la prueba y el sufrimiento de manera puramente mecánica, técnica, sino de elegir responder en nombre de una responsabilidad respecto del más vulnerable, la cual se expresa mediante una auténtica presencia al otro en su persona misma. Esta forma de presencia no consiste en contentarse con dominar lo que llega en el hoy del tiempo, sino en *estar presente* —en el doble sentido del *presente temporal*, del ahora, y de la *presencia* a lo que es, a lo que se presenta, a quien se presenta—. Estar presente es adoptar una actitud de presencia hecha de disponibilidad al otro sin voluntad de analizar, de tematizar, de categorizar. Si se puede obligar a alguien a estar ahí —como un cuidador (por ejemplo, el robot “social”) a ponerse delante de un anciano— no se puede obligar a nadie a estar presente, en el sentido de estar abierto a la persona misma de otro despojado de su imagen social, de su estatus de persona anciana, enferma, sufriente. Por ejemplo, hay dos maneras de saludar a alguien. El “buenos días” puede ser mecánico, carente de relación, de toda presencia, de todo auténtico dirigirse al otro. O bien puede ser vivido como una presencia al otro, abierta a la emergencia de lo nuevo, de lo que se da en el presente; abierta, en el mismo momento, a lo que ad-viene en la esperanza.

⁵³ Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 94.

En resumen, la presencia no procede de una técnica destinada a dominar lo real y al otro; es, ante todo, una manera de estar en relación con el mundo y con los otros que no cesa de ajustarse, sin imponerse nunca, ya que se caracteriza por una apertura y una escucha gratuitas. No se trata de interpretar la manera de mirar, de tocar o de hablar del anciano, sino de estar presente a él gratuitamente, sin buscar ni eficacia ni un rendimiento particular, de acogerlo tal cual es y reconocerlo en su persona, por desfigurada que esté.

Este habitar el presente está marcado también por una apertura hacia el futuro, hacia el surgimiento de una nueva realidad de existencia todavía no presente y que escapa al razonamiento calculador de la prospectiva, así como a la voluntad de dominio propia del *homo faber*. Esta apertura del presente, al mismo tiempo hacia el pasado y hacia el futuro, supone otra dimensión del término “presente”: no es solo una “presencia a” y una “presencia para”, sino también, como consecuencia de esos dos sentidos, un *presente comprendido como don*. Dicho de otro modo, la apertura al presente que proponemos implica un desasimiento de la voluntad de control, del sentimiento de omnipotencia, con el fin de dejarse captar por lo real, por la persona que pide ayuda: es una donación primera. Vivir en el presente —en este caso, franquear las tres puertas de entrada que caracterizan la relación y que, como sabemos ya, son la mirada, el tacto y la palabra— significa también experimentar una presencia y percibir lo real y al otro como dones que escapan a todo dominio y todo control. Se trata de una presencia desnuda: estar ahí sin preocupación alguna por medir las variables ni conseguir nada, sin esperar respuesta alguna, pero aceptando acoger lo que escapa por esencia a todo intento de conocimiento y de comprensión. “Basta con estar ahí”, “estar en el ahora”,⁵⁴ fuera del mundo del cálculo y permitiendo que surja la sorpresa, lo inesperado.

Esta presencia responde al grito de la pequeña momia que describe Christian Bobin, que grita en silencio desde el fondo de sus ojos humedecidos. Presencia gratuita que afirma, a través de la mirada, el tacto y la palabra, la grandeza de la vida, su gran dignidad. O, para emplear la

⁵⁴ Christian Bobin, “Entretien avec Christian Bobin. ‘Dans cette maison qu’est notre vie intérieure, il y a un enfant qui joue à cache-cache’”, en *À la recherche de la vie intérieure*, interviews et enquête de Patrice Van Eersel (Paris: Albin Michel, 2017), 206 y 202.

expresión de David Le Breton a propósito de la mano que reconforta: “ella opera una transfusión de existencia. Recuerda a la persona que sufre que no está sola ante la existencia. Está en manos de otro que la sostiene. La caricia o el estrechar la mano se esfuerza por arrancar el dolor, por devolverla al mundo o procurar un segundo aliento”.⁵⁵ O incluso: “Cuando la existencia se desvanece, el contacto con una persona significativa y afectivamente implicada encarna un límite de la existencia, un contenedor, restaurando así un valor personal que ha quedado destrozado por la enfermedad o por la edad”.⁵⁶ Esta presencia en el tacto —que hay que diferenciar del tacto técnico— expresa “la experiencia del encuentro”⁵⁷ entre dos personas y trata de confortar al otro en su existencia; dicho tacto —y esto vale también para la mirada y la palabra— “es el gesto de aquel que quiere compartir con otro la soledad en la que este último se desespera, con la esperanza de que esta presencia despierte a una vida en perpetua renovación”. Esta presencia al otro, caracterizada como un don, no es del orden de un mecanismo, sino más bien de la vida que no cesa de fluir y que llama a continuar en lo por-venir, lo que expresa la esperanza, la espera de algo posible cuya realización no depende del *homo faber*. “El calor de la caricia que intenta calmar es el de la vida misma que, más allá de los límites individuales de cada uno de nosotros, espera comulgar en una vida nueva”.⁵⁸ Es de este modo —cruzando las tres puertas de entrada que permiten una presencia auténtica ante el otro— como podemos, señala Jean Brun, “hacer posible un mundo para aquel a quien todo se ha vuelto imposible y sin salida; es la presencia que, a pesar de todo, permanece [...] Porque la mano que acaricia es el punto extremo de la existencia reencontrada que se ofrece a quien ha perdido toda razón de ser”.⁵⁹ Se puede resumir así:

La mano que acaricia [...] se dirige a aquel a quien el sufrimiento aísla en una soledad a la cual nadie tiene acceso [...] Entonces, la mano es acogedora, receptiva, busca compartir, quiere significar: estoy aquí, cerca de ti,

⁵⁵ Le Breton, “Le toucher de l’autre en souffrance”, 203.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Brun, *La mano y el espíritu*, 135.

⁵⁸ Brun, *La main*, 104.

⁵⁹ *Ibid.*

contigo, en ti, tu dolor es el mío [...] La mano es así la vanguardia de una existencia que se da; no apresa nada, no manipula nada, intenta llegar a lo que está precisamente más allá del tacto, [...] que es [...] intangible. [...] Al hacer esto intenta ofrecer lo que ninguna mano-herramienta podrá jamás poseer: una duración nueva;⁶⁰ y podríamos añadir una esperanza.

La presencia real, cara a cara, permite que se manifieste la vida, así como lo inesperado, como un don que se abre sobre un por-venir. Acompañada de atención y de gratitud, esta presencia restaura la soberanía, intacta, de quienes han perdido todo.

3. La respuesta del *homo faber* al grito del sufrimiento

La presencia experimentada en el encuentro permite instaurar un lazo de amistad que escapa al orden del pensamiento algorítmico, el cual encierra el mundo, incluido el ser humano, en datos cifrados, categorizando y cosificando todo. Este pensamiento concibe el mundo desde el punto de vista de lo problemático. Es decir, “que por lo mismo puedo cercar y reducir”,⁶¹ aquello que “puede detallarse”,⁶² que está “sometido a cierta técnica apropiada en función de la cual se define”,⁶³ precisa el filósofo francés Gabriel Marcel. La pretensión del mundo del problema es reducir todo a lo funcional, incluidos los acontecimientos que “quiebran el curso de la existencia —el nacimiento, el amor, la muerte—”. Estos sucesos, estas realidades vividas se perciben solo bajo el ángulo de lo que el filósofo francés denomina la categoría “pseudocientífica de *lo enteramente natural*”, en la que “la causa explica el efecto, es decir, da cuenta de él plenamente”.⁶⁴ Ese mundo funcional está “lleno de problemas”, “animado por la voluntad de no hacer lugar alguno al misterio”.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.*, 105; véase también Brun, *La mano y el espíritu*, 174-176.

⁶¹ Gabriel Marcel, *Ser y tener*, trad. por Ana María Sánchez (Madrid: Caparrós, 1995), 117.

⁶² *Ibid.*, 102.

⁶³ *Ibid.*, 117.

⁶⁴ Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, trad. por José Luis Cañas (Madrid: Encuentro, 1987), 28.

⁶⁵ *Ibid.*

Cuando se habla de misterio no significa, en lo más mínimo, que se trate de lo irracional, esto es, de una falta de conocimiento de “lo desconocido, sino que nos esforzaremos en establecer, precisa Lévinas, su significación positiva”.⁶⁶ Al contrario, el misterio forma parte integral de la racionalidad, llevando al sujeto racional a ir más allá de lo que controla mediante su razón analítica y su voluntad de dominio. El misterio, subraya Marcel, “es algo en lo que yo mismo estoy comprometido y que, en consecuencia, no es pensable sino como *una esfera en la que la distinción del en mí y el ante mí pierde su significado y su valor inicial*”.⁶⁷ El misterio implica una dimensión de ser más amplia que la que puede concebir la razón controladora y calculadora pura, la razón tecnocientífica. Se trata de la aprehensión —por intermedio, en gran medida, de la mirada, el tacto y la palabra— de una “realidad cuyas raíces se hunden más allá de lo que, propiamente hablando, es problemático”.⁶⁸ Por tanto, concebir la relación y el vínculo social con los ancianos únicamente dentro de los límites conceptuales de la noción de problema es profundamente reductivo. Esto desnaturaliza la amplitud y la profundidad de la relación intersubjetiva que pertenece al orden del misterio, como sucede también con las experiencias del amor y la amistad.

La cultura del *homo faber*, centrada en los problemas que hay que resolver, encontró su fuente en la “filosofía mecanicista”, que excluye por principio todas las causas finales y todas las fuerzas vitales en los comportamientos no solo de la naturaleza sino también del cuerpo humano. El objetivo consiste, como lo sintetiza el historiador y filósofo de la ciencia italiano Paolo Rossi, en “*explicar un fenómeno*”, lo que “significa construir un modelo mecánico que ‘sustituye’ el fenómeno real que se quiere analizar”⁶⁹ y así “comprenderlo” en su totalidad. El hecho de que la cultura contemporánea tienda cada vez más a considerar el mundo desde el punto de vista del problema implica que “los objetos se confunden con su definición operativa”⁷⁰ y que incluso la persona humana

⁶⁶ Lévinas, *El tiempo y el Otro*, 79-80.

⁶⁷ Marcel, *Ser y tener*, 117.

⁶⁸ Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, 42; *ibid.*, 38: “un misterio es un problema que avanza sobre sus propios datos, que los invade, y que se rebasa por eso mismo como simple problema”.

⁶⁹ Paolo Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa* (Roma-Bari: Laterza, 1997), 192.

⁷⁰ Olivier Rey, *Itinéraire de l'égarément* (Paris: Seuil, 2003), 176.

corre el riesgo de disolverse en el mundo del problema, convirtiéndose ella misma en un objeto entre otros, susceptible de ser manipulado y rectificado, reducido a ser “una especie de máquina”.⁷¹ En tanto que objeto de la técnica y de la ciencia, es percibida, señala el filósofo alemán Günther Anders, como una “materia prima”⁷² donde su singularidad queda borrada. Resulta privada de su subjetividad, de “toda clase de vida interior”,⁷³ como decía el novelista francés Georges Bernanos, para ser considerado como un hombre indiferenciado, por tanto, intercambiable, con propiedades destinadas a ser mejoradas.

Problematizar el mundo es eliminar de él todo misterio, también el de la interioridad subjetiva de toda persona; es querer un mundo totalmente transparente. La filosofía mecanicista no necesita poseer ninguna mecanicidad para aplicarse. El filósofo francés Olivier Rey describe así la disolución del ser en aquello sobre lo que reina: “En un mundo privado de sus fines, reducido a no ser más que un contenedor de medios al servicio de las finalidades humanas, estas finalidades se disuelven a su vez —más exactamente, la única finalidad que permanece es el desarrollo siempre creciente de medios, de los que los seres humanos empiezan ellos mismos a formar parte”.⁷⁴ Además, como el *homo faber* percibe el mundo como un problema que hay que resolver, tiende a considerar que “las soluciones que [la técnica] impone son, por definición, las más prácticas”.⁷⁵ Georges Bernanos realiza un diagnóstico definitivo en la obra que se ocupa del ser humano y de las máquinas, escrito en junio de 1942, cuando se había instalado en Brasil: “La sociedad moderna es, desde ahora, un conjunto de problemas técnicos a resolver”.⁷⁶

⁷¹ Gabriel Marcel, “Le primat de l’existentiel. Sa portée éthique et religieuse”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía Mendoza, 1949* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Cuyo, 1950), I, 413.

⁷² Günther Anders, “Introducción: Las tres revoluciones industriales”, en *La obsolescencia del hombre. Volumen II: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, trad. por Josep Monter Pérez (Valencia: Pre-Textos, 2011), 28.

⁷³ Georges Bernanos, *Francia contra los robots*, trad. por Francisco Javier Martínez (Granada: Nuevo Inicio, 2018), 99.

⁷⁴ Olivier Rey, *Engaño y daño del transhumanismo*, trad. por Almudena Montojo (Madrid: Homo Legens, 2019), p. 131.

⁷⁵ Bernanos, *Francia contra los robots*, 137.

⁷⁶ *Ibid.*, 138.

Al pensar el mundo a partir de definiciones operativas, el *homo faber* reduce el mundo de lo humano a lo que es del orden del problema desprovisto de interioridad. A partir de ahí tiende a considerar que la introducción del robot “social” en las instituciones especializadas es una solución adecuada para responder al grito de ayuda de los ancianos. Sin embargo, esta propuesta de solución resulta muy problemática desde el punto de vista antropológico y ético, pues se corre el riesgo, en primer lugar, de encerrar todavía más al anciano en un mundo cerrado: un mundo sin abertura, sin interacción susceptible de desestabilizar, en pocas palabras, sin la relación auténtica que implicaría las interioridades de dos personas. El filósofo y físico belga Dominique Lambert alerta sobre el riesgo de “encerrar a las personas en un mundo robotizado, sin relación humana auténtica y finalmente sin resistencia por su parte ¡dado que se puede apegar fácilmente a esos objetos técnicos tan fascinantes!”.⁷⁷ Y precisa: “Podríamos asistir a una verdadera perversión de la noción de relación humana, que es bilateral y abierta a otro que nunca se adecúa totalmente a lo que a mí me gustaría que fuese. Un robot humanoide no será nunca una persona. Su cuerpo mecatrónico nunca será portador de esta historia biológica particular que hace que el humano jamás sea reemplazable, mientras que el objeto técnico lo es perfectamente”.⁷⁸

En segundo lugar, se corre el riesgo de hacer creer al anciano que se le da respuesta a través de una presencia muy acogedora, cuando se trata de una “presencia” que manifiesta un vacío o una ausencia, o más exactamente una vulgar imitación de la presencia personal, desprovista de toda interioridad. La impostura, el engaño que produce y sostiene la ilusión de un vínculo social, de una relación auténtica entre dos sujetos, consiste en hacer creer a la persona que se le responde a través de una mirada auténtica, un gesto verdadero, una palabra real. Ahora bien, no hay más que un simulacro y una ilusión de presencia, como cuando se instala un espejo en una jaula para hacer creer al pájaro que tiene un “amigo”. Efectivamente, no se trata de estar-ahí, sino más bien de ser-ahí, como observa el filósofo francés Jean-Philippe Pierron: “Esta

⁷⁷ Dominique Lambert, *La robotique et l'intelligence artificielle* (Namur: Éditions Jésuites, 2019), 37.

⁷⁸ *Ibid.*, 95.

es la diferencia fundamental, el robot ‘está ahí’, pero no ‘es’ en el sentido humano pleno de la presencia consciente”.⁷⁹ El problema fundamental de la introducción del robot “social” se encuentra en el hecho de que ese simulacro de presencia corre el riesgo de convertirse en la manera corriente, adecuada, incluso ética, de cuidar a la persona de edad avanzada.

Una de las razones por las que esta práctica ha cobrado tal amplitud en nuestra sociedad se basa en la constatación de que el *homo faber* comienza a pensar según los parámetros del mundo que él ha creado: el mundo artificial —y más particularmente el mundo del algoritmo— se convierte en el criterio del pensamiento y de la acción, incluido el campo del cuidado. De este modo, se vuelve incapaz de pensar de otro modo que no sea apoyándose en categorías analíticas y matematizables. La filósofa alemana Hannah Arendt aludía a ello ya en 1958, en el prólogo de su célebre obra, titulada *La condición humana*: “pudiera ser que nosotros [...] seamos incapaces de entender, esto es, de pensar y hablar sobre las cosas que, no obstante, podemos hacer. [...] Si sucediera que conocimiento (en el moderno sentido de *know-how*) y pensamiento se separasen definitivamente, nos convertiríamos en impotentes esclavos no tanto de nuestras máquinas como de nuestros *know-how*”.⁸⁰ Su saber es un calco del “saber” de la máquina.

El hombre responde así a sus problemas existenciales basándose en el modelo de un pensamiento maquinal. Como hemos dicho, tiende a considerar que “las soluciones que [la técnica] impone son, por definición, las más prácticas”,⁸¹ observa Bernanos y, se podría añadir, las únicas que deben aplicar. Además, el *homo faber* tiende a eliminar la distinción entre una cosa natural y una cosa artificial: reduce la realidad, incluido él mismo, a una dimensión artificial, cuyo origen se encuentra en la mente y la voluntad del ser humano. “La diferencia entre lo natural y lo artificial [...] no existe. [...] Lo artificial, es decir, todo lo que

⁷⁹ Jean-Philippe Pierron, *Philosophie du soin. Économie, éthique, politique et esthétique* (París: Hermann, 2021), 151.

⁸⁰ Hannah Arendt, *La condición humana*, trad. por Ramón Gil Novalés (Barcelona: Paidós, 2015), 15-16.

⁸¹ Bernanos, *Francia contra los robots*, 137.

el hombre hace, fabrica, produce, genera [...] todo esto es, en efecto, tan natural como lo que preexiste al hombre en el mundo, a saber, la naturaleza, él mismo, el hombre”,⁸² afirma el filósofo alemán Josef Pieper.

Se podría decir que, al crear un robot, el hombre adquiere el hábito de comprenderse, y de comprender el mundo, examinando el modelo del robot, poniendo entre paréntesis su dimensión de ser que escapa al pensamiento del algoritmo. Podemos retomar la bella expresión de Christian Bobin que alerta del peligro de una existencia humana vivida en modo “estar-ahí”, ausente de “ser-ahí” y de la presencia a lo real, así como de la persona de edad avanzada que pide amor: “Se puede hacer una cosa sin estar en ella. Se puede atravesar la vida, hablar, trabajar, amar, sin estar en ella jamás”.⁸³

La simulación de un comportamiento —en este caso, de una presencia en la mirada, el tacto y la palabra— no es la realidad de ese comportamiento. Tal engaño deliberado como respuesta de la sociedad, en nombre de la eficacia y del rendimiento devalúa el respeto debido a las personas mayores. Hallamos esta actitud en la mirada, el tacto y la palabra mecánicos del cuidador que se convierte en un técnico del cuidado carente de presencia auténtica y se halla a punto de ser sustituido por un robot “social”. Esta respuesta de la sociedad se niega voluntariamente a reconocer “la soberanía intacta de quien ha perdido todo”, por recordar las palabras de Christian Bobin, engañándolo sin que él lo sepa, haciéndole creer que alguien le responde. Del mismo modo, en el cuidador no reconoce más que a un técnico del cuidado menos eficaz que un robot “social”. Esto revela una irresponsabilidad de la sociedad respecto a la persona que pide ayuda. Como observa Jean Baudrillard, en un contexto diferente: “De tal manera el automatismo [sea del técnico del cuidado o del robot ‘social’] es una suerte de cierre, una redundancia funcional que arroja al hombre a una irresponsabilidad espectadora.

⁸² Josef Pieper, “Gorgias. Oder: Wortmissbrauch und Macht” (1966), en *Kümmert euch nicht um Sokrates. Drei Fernsehspiele*, en *Werke in acht Bänden*, ed. por Berthold Wald (Hamburg: Felix Meiner, 2002), I, 6.

⁸³ Christian Bobin, *El bajísimo*, trad. por Alicia Martínez (Bilbao: El Gallo de Oro, 2016), 62.

Es el sueño de un mundo dominado, de una tecnicidad formalmente consumada al servicio de una humanidad inerte y soñadora”.⁸⁴

La introducción del robot “social” conduce, de manera paradójica, no solo a no responder a una responsabilidad fundamental respecto a la persona vulnerable, sino también a robarle, por así decirlo, su humanidad: a no tenerla en consideración, pues ya no es una persona, por derecho propio. Así, sin obtener una respuesta adecuada que reside, sobre todo, en una presencia real, que pasa por la prueba de la encarnación personal a través de la mirada, el tacto y la palabra, la persona de edad avanzada muere en una gran soledad, tal como lo resume en pocas líneas Christian Bobin: “La nieve blanca ha desaparecido. Su hermana pequeña, la nieve sucia, la sustituye. Es una niña debilitada y pobre. Su rostro está apagado y nadie la mira como mirábamos a su hermana mayor. Muere en muy poco tiempo no ser amada”.⁸⁵

La pequeña momia nos enseña la importancia de cultivar nuestra humanidad como condición para acoger lo esencial, a saber, la persona del otro encontrada en una presencia auténtica. Esto supone estar disponible, carente de toda voluntad controladora, consciente de la presencia del doble don de la persona y de la relación. Esto tiene que ver no solo con la dignidad de la persona de edad avanzada, sino también con la del cuidador y la de la vida en sociedad.

⁸⁴ Jean Baudrillard, *El sistema de los objetos*, trad. por Francisco González (Madrid: Siglo XXI, 1979), 126.

⁸⁵ Bobin, *La presencia pura*, 25.