

## FRANKENSTEIN, UN ESPEJO DE LA IDENTIDAD HUMANA

ENRIQUE RAMALLE GÓMARA\*

### RESUMEN

La lectura de la obra de Mary Shelley "Frankenstein o el moderno Prometeo" permite hacer una serie de reflexiones sobre los distintos parámetros que son relevantes para la identificación de qué es lo específicamente humano. Este artículo trata de revisar algunas de las características que definen al hombre más allá de su realidad biológica, partiendo de la idea de que la identidad humana puede comprenderse mejor mirando en el espejo que el monstruo creado por el Dr. Frankenstein ofrece. Lo humano no deja de ser una invención que puede reinterpretarse en función del punto de vista desde el que se mira.

Palabras clave: Identidad humana, Modernidad, Condición humana.

*The reading of Mary Shelley's "Frankenstein, or the Modern Prometheus" allows us to reflect on the different parameters that are relevant in the identification of what is specifically human. This article attempts to explore some of the characteristics that define mankind beyond its biological reality, having as a starting point the idea that human identity can be better understood by looking in the mirror that the monster created by Dr. Frankenstein offers to us. The human condition is still an invention that can be reinterpreted depending on the perspective we take.*

*Key words: Human identity, Modernity, Human condition.*

Se supone que si un rabino aprende o llega a descubrir el secreto nombre de Dios y lo pronuncia sobre una figura humana hecha de arcilla, ésta se anima y se llama golem. En una de las versiones de la leyenda, se inscribe en la frente del golem la palabra EMET, que significa verdad. El golem crece. Hay un momento en que es tan alto que su dueño no puede alcanzarlo. Le pide que le ate los zapatos.

El golem se inclina y el rabino sopla y logra borrarle el aleph o primera letra de EMET. Queda MET, que significa muerte. El golem se transforma en polvo.

Jorge Luis Borges (1899-1986). *Siete noches: la cábala*

---

\* Instituto de Estudios Riojanos.

---

 ENRIQUE RAMALLE GÓMARA
 

---

La lectura de *Frankenstein o el moderno Prometeo* permite una distancia desde la que el hombre puede preguntarse por lo esencialmente humano. En el caso de Frankenstein este distanciamiento es doblemente eficaz. Primero, por la propia lejanía desde la que mirar, en un sentido hermenéutico<sup>1</sup>, una obra escrita hace 180 años, que ha sido leída y releída y con una historicidad que permite interpretarla desde los cánones de la actualidad, con los clones humanos a la vuelta de la esquina o la manipulación genética para mejorar la descendencia humana<sup>2</sup>. Segundo, porque la mirada se dirige a un ser que, desde la ficción, permite nuevas historias, nuevos relatos sobre qué es aquello que hace al hombre humano, transformando lo que es identidad<sup>3</sup> y permitiendo otros análisis, alejados de las miradas clásicas.

Esta distancia permite, parafraseando a Kluckhohn<sup>4</sup>, que el pez sea consciente de la existencia de agua. El hombre puede ahora cambiarse de sujeto a objeto y mirarse en el espejo que el monstruo proporciona. Sólo pudiendo salir de lo que somos, podemos comprender cómo somos. Con mucha frecuencia la literatura, o el cine, proponen escenarios tentativos donde mirar para reflexionar, tanto sobre el pasado como sobre el futuro. La literatura ayuda a construir una realidad<sup>5</sup>. La realidad llega a través de filtros y significaciones que elaboramos con la socialización. La literatura aporta otros mun-

---

1. Hermenéutica procede de la palabra griega *hermenéia*, palabra y realidad, y tiene el significado de “hacer comprensible” a través de la palabra, del *verbum*. Ebeling escribe que “El significado del vocablo debe buscarse en tres direcciones: afirmar (expresar), interpretar (explicar) y traducir (hacer de intérprete) No se trata de establecer cual de esos significados es, lingüística e históricamente prioritario. Se trata de las modificaciones del significado fundamental de “llevar a la comprensión”, de mediar la comprensión” respecto a los diferentes modos de plantearse el problema del comprender”. Citado en: FERRARIS, M., *Historia de la hermenéutica*, Madrid: Akal. 2000, p: 10. La hermenéutica nos hace ver que formamos parte del mundo que interpretamos.

2. Una revisión de las relaciones entre genética y salud pública y el debate ético que suscita puede seguirse en: KOTOW, MH., *Salud pública, genética y ética*. Rev Saúde Pública 2002;36(5), pp. 537-544.

3. El hombre no mira al hombre, sino a un monstruo.

4. KLUCKHOHN, C., *Antropología*, México: Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 21: “El estudio de los pueblos primitivos nos permite vernos mejor a nosotros mismos, porque no nos damos cuenta de las lentes especiales a través de las que vemos el mundo. Es muy difícil que un pez descubra la existencia del agua, porque no tiene con qué comparar. La antropología pone un espejo delante del hombre y le deja verse a sí mismo en su infinita variedad”.

5. Shalman Rushdie dice que la literatura es la empresa de encontrar nuevos ángulos para contar la realidad. RUSHDIE, S., *Imaginary homelands. Essays and criticism*. London: Penguin Books, 2001. Ricoeur encuentra en los relatos modelos para describir el mundo, que permiten imaginar otros mundos posibles. La experiencia vivida a través del relato acaba por facilitar una mimesis (representación) de la vida misma. “Para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todas las clases de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y amado. Comprender dichos textos consiste en interpolar en medio de los predicados de nuestra situación todas las significaciones

dos, otras visiones, otras miradas con las que configurar la realidad, enriqueciéndola<sup>6</sup>. Un ejemplo muy claro de ello es la obra de Julio Verne.

La propia Shelley, autora de *Frankenstein o el moderno Prometeo*, dice<sup>7</sup>: “Está avalado [el interés de la historia del Dr. Frankenstein] por la novedad de las situaciones que desarrolla y, aunque imposible como hecho físico, proporciona a la imaginación un punto de vista desde el cual delinear las pasiones humanas de manera más amplia y vigorosa de lo que puede permitir cualquier relación de hechos verídicos”.

## 1. NOCIÓN DE CUERPO EN FRANKENSTEIN

La idea de cuerpo ha sido abordada de diferente manera en función de la corriente de pensamiento filosófico desde la que se ha hecho la aproximación. Para los fines de este ensayo revisaremos el cartesianismo y el aristotelismo.

### 1.1. La perspectiva cartesiana

En occidente suele usarse “alma” para referirse a la parte del hombre que no puede medirse, que no tiene una dimensión anatómica o fisiológica o, en general, a lo que no está sujeto a leyes físicas. El cuerpo es la parte del hombre cuantificable, sujeto a leyes físicas. Esta concepción entiende que el hombre es un agregado de dos partes (cuerpo y alma). Para esa concepción dualista, el alma es sinónimo de espíritu, mente o conciencia, aquello que se refiere a la parte interna, a lo que no se ve desde fuera, a nuestra intimidad psicológica. Esta visión dual procede de Descartes<sup>8</sup>, que entendía por alma la *res cogitans*, la cosa pensante o autoconciencia y por cuerpo, la *res extensa*.

Esta interpretación de lo que es cuerpo podría denominarse “por eliminación”<sup>9</sup>. Descartes cuenta como de lo único que no puede dudar es de

---

que transforman el simple alrededor (Umwelt) en un mundo (Welt). Gracias a las obras de ficción se debe, pues, una gran parte del ensanchamiento del horizonte de nuestra existencia”; RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, Paris, 1983, 11-17.

6. RIVIÈRE, M., *Carmen Iglesias. La inteligencia de la historia*. El País Semanal, 2000, pp. 13-18.

7. SHELLEY, MW., *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Madrid: Alianza, 1981, p. 10.

8. El racionalismo que desarrollaría Descartes tenía su antecedente en la distinción que Platón hacía entre alma y cuerpo y, a su vez, es el germen de la división entre yo y el mundo, origen del mecanicismo. Platón expuso en el *Fedón* y en el *Crátilo* que el cuerpo es una prisión para el alma.

9. “Para Platón, como para Aristóteles, la materia y lo que llamaban espíritu... eran definidos como se define la derecha y la izquierda, el anverso y el reverso —la materia era lo que recibe al espíritu y el espíritu era lo que informa la materia— se define, pues, el uno para el otro y no como el moderno hace, que define al uno contra el otro, por la exclusión del otro”. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Espasa-Calpe. Colección Austral, 1984, p. 136.

que duda; si duda es que piensa y si piensa es que existe. Así llega a su conocido: pienso, luego existo (o soy). Lo único seguro es que tiene pensamiento. Soy una cosa que piensa (*res cogitans*). El cuerpo es lo otro, lo secundario, lo que no es pensamiento: *res extensa*. Podríamos preguntarnos por qué Descartes necesita apoyarse en cosa para definir lo que es. Descartes dice que soy la cosa que piensa. ¿Por qué ha de ser una cosa? ¿Por qué no ser “lo que piensa” o soy pensamiento? Parece que Descartes necesitara un substrato, como si no pudiera imaginar una actividad o una cualidad sin que haya un ente substancial que lo sostenga<sup>10</sup>. Pero ¿no podría ser esa cosa el cuerpo? Si Descartes hubiera dicho: soy un cuerpo que piensa ¿no estaríamos cerca de la concepción aristotélica de hombre?, más aún cuando el concepto de pensamiento en Descartes incluye la vida emocional, sentimientos y volitiva, todo lo que ahora se denomina “vivencia”<sup>11</sup>.

En las *Meditaciones metafísicas* Descartes profundiza en su idea de cuerpo. Dice: “Y aún cuando ... tengo yo un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo, puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mi mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y, por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo”<sup>12</sup>. Para Descartes el cuerpo es contingente; el alma, necesaria. Descartes dirá en la misma obra más adelante (Pág. 141): “No estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él, que formo un solo todo con mi cuerpo”. Aquí parece que reniega de su visión dualista, pero termina diciendo (Pág. 145): “... advierto aquí primero que hay grandísima diferencia entre el espíritu y el cuerpo; el espíritu, por su naturaleza, es enteramente indivisible... Pero en lo corporal o extenso ocurre lo contrario... lo conozco como divisible. Esto bastaría para enseñarme que el espíritu o alma es enteramente diferente del cuerpo”.

Se ha criticado que Descartes llegara a un callejón sin salida al diferenciar cuerpo y alma como dos sustancias distintas, debido, precisamente, al significado de sustancia. Si sustancia es aquello que se contiene a sí mismo, ¿cómo explicar dos sustancias que se contienen una a otra? Descartes no dejó resuelto cómo se relacionan cuerpo y alma, problema que se conoce como el de la comunicación de las sustancias<sup>13</sup>.

10. FRONDIZI, R., “Estudio preliminar”. En: DESCARTES, R., *Discurso del Método*. 12ª reimpresión. Madrid: Alianza, 1990, p. 26.

11. FRONDIZI, R., Op. Cit. pp. 26-27.

12. DESCARTES, R., *Discurso del Método. Meditaciones metafísicas*. 13ª edición. Madrid: Espasa-Calpe, Colección Austral, 1975, pp. 139-140.

13. MARTÍNEZ, I., *Mente y cuerpo: esbozo de análisis fenomenológico*. Logos: Anales del Seminario de Metafísica, 2002, 2, pp. 339-362.

La visión cartesiana ha sido retomada por pensadores más actuales. Así, Ortega y Gasset en su célebre frase “Yo soy yo y mi circunstancia” está cerca de la dualidad cartesiana, ya que “circunstancia” es todo aquello que no soy yo: los demás hombres, las creencias, las ideas, los usos sociales, mi cuerpo”<sup>14</sup>, aunque el mismo Ortega rebatiría la tesis cartesiana en cuanto a que se trate de una dicotomía cuerpo y alma. Ortega más bien lo concibe como una mezcla. En *¿Qué es filosofía?* dice: “Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero, aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe *sólo* pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existe yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo”<sup>15</sup>.

## 1.2. La perspectiva aristotélica

La idea de cuerpo en Descartes está lejos de la mantenida por Aristóteles. Para Aristóteles la materia prima es un principio constitutivo de los cuerpos, pero no está determinada, no tiene forma (*morphê*). Esta materia prima no puede existir independientemente de la forma y es la forma lo que configura a la materia para ser lo que es. Por eso cuerpo y alma (*psíquê*) no son dos entidades, sino una unidad. El alma es la forma que configura la materia para ser un cuerpo vivo. “Un cuerpo animado no es, por consiguiente, un cuerpo *más* un alma: es un determinado tipo de cuerpo”<sup>16</sup>. Así, por tanto, el alma y el cuerpo son una unidad, donde el alma es la forma del cuerpo que es la materia. Las dos solamente pueden separarse mediante la mente o la imaginación, pues son un específico tipo de cuerpo. El alma parece junto al cuerpo, aún cuando Aristóteles admite que la razón (instrumento de pensamiento puro) podía ser inmortal. Materia y forma existen de forma inseparable, como una forma materializada. Desde esta perspectiva lo que hace que dos hombres sean distintos es la materia. La forma es lo que hace que ambos sean hombres”<sup>17</sup>.

Podría pensarse que la noción de forma en Aristóteles está cerca a la teoría de las Ideas de Platón. Si un perro es un perro debido a su forma canina y esta forma canina es común a todos los perros y es lo que hace que todos ellos, más allá de sus distintas materias, sean perros, ¿no estamos cerca de la noción platónica de Idea? Probablemente, la diferencia clave está en que Aristóteles piensa que la forma es inmanente en cada particu-

14. AUBRAL, F., *Los filósofos*, Madrid: Acento, 1999, pp. 70-71.

15. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Espasa-Calpe. Colección Austral, 1984, p. 181.

16. ARREGUI, JV, CANEDA, MD., *Corporalidad y psique*. Murcia: UCAM, 2001, p. 39

17. FARRINGTON, B., *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 125.

lar y no existe de manera independiente, sino que es lo que hace que un perro es concreto sea ese perro. Las formas aristotélicas son individuales<sup>18</sup>.

Los seres vivos se distinguen de los seres inertes por la existencia de automovimiento, no por tener alma como un complemento del cuerpo<sup>19</sup>. En palabras de Ferrater Mora: “Según Aristóteles no tiene sentido preguntar si el cuerpo y el alma son una sola realidad; ello sería como preguntar porqué la cera y la forma de la cera son una realidad... Como escribe Aristóteles: ‘Si el ojo fuera un animal, la vista sería su alma, pues la vista es la sustancia o la forma del ojo’... Así como lo propio del martillo es dar martillazos, lo propio del alma es hacer que el cuerpo tenga la forma que le corresponde como cuerpo, y por lo tanto, hacer que el cuerpo *sea* realmente cuerpo”<sup>20</sup>.

### 1.3. Noción de cuerpo en Frankenstein

La idea de cuerpo que se presenta en la obra es claramente cartesiana. Hay que recordar que Mary Shelley escribe esta obra en plena Edad de la Razón. En palabras de Burdiel: “La acción de la novela se coloca implícitamente en los años 90 del siglo XVIII y responde directamente al problema original del hombre moderno que se enfrenta a su propia libertad y a las responsabilidades derivadas del ejercicio de la misma”<sup>21</sup>.

El monstruo creado por Frankenstein tiene autoconciencia, sufre, se da cuenta de que se quema si toca el fuego. Esta noción de cuerpo, desde la autoconciencia, es cartesiana. Arregui y Caneda dicen: “En cierta medida esta expresión popular de la distinción entre alma y cuerpo procede de la que hiciera Descartes. Sobre todo, cuando se asocia el alma, la “parte” inmaterial del hombre a la mente o autoconciencia, es decir, al saber inmediato que tenemos, por dentro, de nosotros mismos, a ese conocimiento introspectivo que no necesita de observación externa o de espejo alguno. Pues esa referencia exclusiva del alma a la autoconciencia es una tesis característica del dualismo cartesiano: el alma se entiende ahora en términos de autoconciencia, como algo distinto y opuesto al cuerpo, porque —a fin de cuentas— el cuerpo no es transparente para sí mismo: no podemos vernos la nuca. De ahí la concepción dualista del hombre que lo entiende como una unión, una suma de partes, las materiales y las inmateriales”<sup>22</sup>. El monstruo

18. MAGEE, B., *Los grandes filósofos. Aristóteles. Diálogo con Martha Nussbaum*. Madrid: Cátedra, 1990, p. 50.

19. “El hombre, dice Aristóteles, es un todo y este todo tiene diversas funciones: puramente físicas, vegetativas, animales y, finalmente, también espirituales. Son funciones, todas, no del cuerpo, sino del hombre, del todo”. BOCHENSKI, JM., *Introducción al pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder, 1992, pp. 82-83.

20. FERRATER, J., *Diccionario de filosofía abreviado*. Barcelona: Edhasa, 1997, p. 23.

21. BURDIEL, I., “Introducción: Frankenstein o la identidad monstruosa”. En: SHELLY, MW., *Frankenstein o el moderno Prometeo*. 2ª edición. Madrid: Cátedra, 1999, p. 57.

22. ARREGUI, J.V., CANEDA M.D., Op. cit.: 37-38.

tiene un cuerpo, o más bien una suma de partes diferentes, que proceden de distintos cadáveres, que unido a una *psiqué* (la chispa vital que el Dr. Frankenstein descubre) dota de vida al monstruo. Mary Shelley lo cuenta así<sup>23</sup>: “Una lúgubre noche de noviembre vi coronados mis esfuerzos. Con una ansiedad rayana en la agonía, reuní a mi alrededor los instrumentos capaces de infundir la chispa vital al ser inerte que yacía ante mí”. El cuerpo, vemos, es una de las dos partes de la persona.

Si bien no es motivo de este ensayo, es interesante hacer notar como esta visión cartesiana propició el avance de la ciencia, al modificar el concepto de mente: la mente ya no es el receptáculo de la razón que busca la sabiduría (el *logos* griego), sino el instrumento que permite acercarse a la verdad, con lo que el camino de la ciencia queda expedito. Esta distinción haría posible tanto el progreso de la ciencia, como un lugar para la religión y la humanidad al margen de la ciencia, al proponer dos espacios distintos sobre las que cada una actúa. Los científicos pudieron hacer ciencia al margen de los prejuicios morales y religiosos y los humanistas no tuvieron que dar explicaciones científicas sobre sus realidades<sup>24</sup>. El afán científico, producto de esta separación cartesiana, está presente en la obra de Shelley. Rorty lo expresa así: “El cambio cartesiano de mente-como-razón a mente-como escenario-interno no fue tanto el triunfo del arrogante sujeto individual liberado de las trabas escolásticas cuanto el triunfo de la búsqueda de la certeza sobre la búsqueda de la sabiduría. De ese momento en adelante, quedaba abierto el camino para que los filósofos consiguieran el rigor del matemático o del físico matemático... en vez de ayudar al hombre a conseguir la paz mental. La filosofía se ocupó de la ciencia, más que de la vida, y su centro fue la epistemología”<sup>25</sup>.

La visión de cuerpo que encontramos en Frankenstein no coincide con la aristotélica. El monstruo tiene un principio vital *exterior*, no propio de la materia y la forma, no tiene una unidad en un cuerpo, sino un conjunto de miembros que han sido animados por un principio exterior. Pero Aristóteles dirá que lo que da vida es interior, es automovimiento, mientras que al monstruo la vida le viene de fuera.

Si vemos los tipos de causas que Aristóteles dirá de los seres vivos<sup>26</sup>: material (la materia prima de la que una cosa se hace), formal (el modelo según el cual se hace) eficiente (la cosa que lo hace) y final (el fin o propósito para el cual se hace), podemos observar que el monstruo no con-

23. SHELLEY, M.W., *Frankenstein o el moderno Prometeo*. Madrid: Alianza, 1981, p. 69.

24. SOLOMON, RC., HIGGINS, KM., *Breve historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza, 2000, pp. 115-116.

25. RORTY, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1979, p. 64.

26. FARRINGTON, B., *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 125.

trola el “programa” que dirige su destino, por lo que es un ser vivo que no es una causa formal y tampoco puede considerarse como una causa eficiente, ya que nace adulto.

Por otro lado, desde una perspectiva hermenéutica, podemos decir que, aunque el monstruo tenga cuerpo, en el sentido de una materialidad física tangible o sensible (el monstruo se quema, tiene hambre o frío) no puede alcanzar la encarnación, no tiene un cuerpo vivido que sea el fundamento de su ser en el mundo<sup>27</sup>. El monstruo no puede hacerse cargo de su cuerpo, sino que vive a expensas de su relación con el Dr. Frankenstein. Él no puede reconocerse, porque el conocimiento es cultural y no posee una cultura de referencia, aún cuando podamos encontrar cierta enculturación o socialización durante el tiempo que pasa escondido en el cobertizo de la familia De Lacey.

Frankenstein plantea una serie de cuestiones que tienen otra lectura desde los inicios de este siglo XXI. Ya se están creando partes artificiales para paliar defectos visuales, piernas ortopédicas, brazos artificiales pero conectados a nervios<sup>28</sup>. Foucault ha denominado a estas transformaciones que el hombre puede hacer sobre su propio cuerpo y su pensamiento “tecnologías del yo”<sup>29</sup>. Podría establecerse un debate sobre en qué momento una máquina se convierte en humano (o en una parte de él), o si un humano pierde su humanidad cuando la tecnología se pone por medio. Cuando nacieron los primeros “bebés-probeta” había planteamientos acerca de la fecundación in vitro que cuestionaban si el niño era plenamente humano o, al haber sido fecundado con la ayuda de la tecnología, creada por otro hombre, pierde cierta humanidad. También la criatura de Frankenstein es un cuerpo fabricado, tecnológico, que puede contemplarse desde el mirador que propone la posible clonación humana, que parece ya técnicamente posible<sup>30</sup>. O, también, desde una óptica paralela, ¿qué se siente viviendo con (gracias a) el corazón de otra persona, con un corazón que es una máquina o con un implante de cara que procede de otro? Con la postmoderni-

27. El monstruo no puede dar una dimensión simbólica a su cuerpo, no puede construirlo socialmente. Sobre la visión hermenéutica del cuerpo simbolizado puede verse: PLANELLA, J., *Pedagogía y hermenéutica del cuerpo simbólico*. Revista de Educación, 2005, 336, pp. 189-201.

28. Habría que analizar las razones por las que el neozelandés Clint Hallam, la primera persona a la que se le realizó con éxito un trasplante de mano procedente de otra persona, pidió después que se la amputaran, porque no podía vivir con una parte ajena a su cuerpo. TORRES, M., *Un mundo feliz (1)*. El País Semanal, 1 de abril de 2001, p. 8.

29. “Tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” FOUCAULT, M., (1996) *Tecnología del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós: 48.

30. AZNÁREZ, M., *Clonación salvaje*. El País Semanal, 1 de abril de 2001, pp. 58-69.



dad<sup>31</sup> el cuerpo se constituye en un artículo más de consumo<sup>32</sup>. Se hace flexible, moldeable, adaptable al aspecto deseado (recuérdese a Michael Jackson). Así, pasamos de *Los autómatas* de ETA Hoffman<sup>33</sup> y el interés de los finales de la modernidad por la distinción entre hombres y máquinas, a los replicantes de *Blade Runner*, esclavos no humanos creados para colonizar otros mundos, que carecen de sentimientos, copias de seres humanos, sin emociones. Son máquinas complejas, externamente semejantes a las personas, pero que no pueden morir. Los replicantes no mueren, “son retirados”. Carecen, por tanto, de uno de los atributos del hombre: sabernos mortales nos diferencia de los animales.

En la postmodernidad el cuerpo deja de ser una carga para, de la mano de las máquinas (ordenadores), proponer nuevos escenarios y nuevas experiencias: realidad virtual o cibersexo, por ejemplo, cerca de la dilución de los límites de lo humano y de la destrucción de la dicotomía humano/máquina. El tema es de actualidad. El 38 Congreso de Jóvenes Filósofos presentó, bajo el título genérico “Saber, poder, identidad” la conferencia de Félix Duque “De cyborgs, superhombres y otras exageraciones”<sup>34</sup>. El cuerpo, y sus componentes, se convierten también en un producto con el que entrar en el gran mercado global<sup>35</sup>.

31. La postmodernidad ha introducido la idea de que un mismo fenómeno ya no tiene una sola interpretación, sino que puede ser visto desde diferentes ópticas. Solomon y Higgins lo resumen diciendo que “una pluralidad de perspectivas ha de reemplazar a la afirmación rival de una ‘objetividad singular’”. Santos Juliá lo expresa de esta manera: “La pretensión ilustrada de una historia regida por una ley natural, reforzada en el siglo XIX por la sociología y el marxismo, que postularon un proceso evolutivo dotado de sentido y de telos, dejó paso a una historia entendida como mezcla singular, irrepetible, de elementos azarosos. A esa crisis de sentido objetivo, acompañada de giro lingüístico, se llamó posmodernismo, que en historia quiso decir: la sociedad no existe como totalidad estructurada, los anclajes de los hombres en la sociedad son múltiples y descendidos, el proceso histórico no está regido por una ley, la historia no tiene un fin y, por tanto, más que un científico que explica el historiador es un intérprete que narra”...”lo importante no es ya encontrar la ley que explica la historia, sino interpretar las tramas de significación que el ser humano teje en cuanto animal simbólico”. JULIÁ, S., *Historia: la eclosión de lo nuevo se combina con la vuelta a lo viejo*. El País, Suplemento Babelia. 5 de mayo de 2001, p. 17. También es cierto que postmodernidad es un concepto que, de tan amplio, casi ha perdido el sentido. Anthony Giddens dice que en un periódico leyó: “Postmodernidad: esa palabra carece de sentido: úsese frecuentemente”. GIDDENS, A., *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza, 2000, p. 39.

32. LYON, D., *Postmodernidad*. Madrid: Alianza, 1996, p. 124.

33. HOFFMANN, E.T.A., *Los autómatas*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta, 1992.

34. <http://www.camaranet.com/filosofia/bilbao/marcos.htm>.

35. “Pero el cuerpo actual no sólo es un cyborg sin más, es una mercancía, los cuerpos son cosificados y así convertidos en productos y mercancías transaccionables. Los líquidos corporales son vistos, donados, comprados, manipulados y hasta traficados. Bancos de esperma, sangre y óvulos, donación de órganos y tráfico de los mismos, creación por parte de las grandes corporaciones de órganos sintéticos, tejidos, bioquímicos y genes, se vive en la sociedad de la explosión del mercado del cuerpo, un mercado sin marcha atrás posible.” GARCÍA, A., *Virtual, real y coporal. El eros cyborg y las identidades en el ciberespacio*. Revista de Antropología Experimental, 2006, 6, pp. 43-54.

## 2. ¿CUÁNTO DE HUMANO TIENE EL PERSONAJE DE FRANKENSTEIN: LA IDENTIDAD?

El monstruo del Dr. Frankenstein es un ser que está a mitad de camino entre lo inhumano y lo humano y que, en función de los rasgos que se resalten, parece más una cosa u otra.

### 2.1. La inhumanidad del monstruo

Hay varios elementos que permiten hacer pensar que el monstruo no tiene humanidad.

#### 2.1.1. El monstruo carece de nombre

Es el monstruo, el ser, el animal, la criatura. Para ciertos pensadores, aquello que no puede ser nombrado no existe. Elías decía que todo lo que no está representado simbólicamente en el idioma de una comunidad lingüística no es conocido por sus miembros: no pueden comunicarse entre sí sobre ello<sup>36</sup>. Este mismo pensador afirma que un lenguaje representa simbólicamente el mundo tal y como han llegado a experimentarlo los miembros de una sociedad en la que se habla ese lenguaje<sup>37</sup>. Desde la perspectiva de Wittgenstein, de aquello que no se puede hablar, es mejor guardar silencio<sup>38</sup>. La tradición judeocristiana nos recuerda que una de las tareas encomendadas por Dios al hombre fue la de poner nombre a los animales. Como dice Ortega y Gasset “el talento de Adán consistió en poner nombre a las cosas”<sup>39</sup>. El nombre permite distinguir entre un qué y un quién, entre una cosa y una persona. No es por causalidad que la Declaración Universal de los Derechos del Niño establezca el derecho de todo niño tiene a tener un nombre. El nombre funciona como una prueba ontológica, en el sentido de S. Anselmo: el concepto mismo de algo implica su existencia<sup>40</sup>.

Desde una perspectiva similar tanto Durkheim como, más recientemente, Mary Douglas, nos han enseñado que es la sociedad la matriz desde la que el individuo cobra significado. Las categorías sociales son las que permiten que algo sea pensado o sea dicho. El monstruo no puede clasificarse: no es animal, no es persona<sup>41</sup>. Como si el rito de paso por el que po-

36. ELÍAS, N., *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Barcelona: Península, 1994, p. 35.

37. ELÍAS, N., Op. Cit., pp. 195-196.

38. PARIS, C., *El animal cultural*, Barcelona: Crítica, 2000.

39. ORTEGA Y GASSET, J., *Europa y la idea de nación (y otros ensayos sobre problemas del hombre contemporáneo)*. Madrid: Revista de Occidente, 1985, p. 62.

40. SOLOMON, R.C., HIGGINS, K.M., Op. Cit, pp. 68-69

41. Lévi Strauss ha expresado que uno de los momentos clave de la reflexión etnológica fue la colonización de América, donde se descubre a otros seres que nunca habían sido pensados. LÉVI-STRAUSS, C., “Las tres fuentes de la reflexión etnológica”. En:

día haberse convertido en persona hubiera fallado porque el monstruo ha sido abandonado por su creador, el monstruo se ha quedado permanentemente en un período liminal<sup>42</sup>, en una “situación interestructural” en palabras de Turner, porque está en medio (no es ni cadáver ni persona). Si seguimos el razonamiento de Turner, los individuos en periodo liminal están en inferioridad social, porque están fuera de la sociedad.

### 2.2.2. Ausencia del otro

El monstruo tiene biología, sentimientos y autoconciencia ¿qué le falta para ser plenamente humano? Le falta el otro. Pero en su caso, el otro sólo le procura aislamiento; lejos de convertirlo en humano, lo hunde más en su monstruosidad. Como dice en la obra: “Mis protectores se habían marchado y había roto el único lazo que me mantenía unido al mundo”<sup>43</sup>. El monstruo no puede ser humano, más allá de su fealdad o deformidad, porque no tiene vida social. La fealdad o la deformidad no son obstáculos para llegar a ser humano. El Jorobado de Notre Dame o el protagonista de *La Bella y la Bestia* son humanos a pesar de su fealdad o de su animalidad previa.

Recordemos como Maslow<sup>44</sup> estableció una jerarquía de necesidades del hombre, que configuraban una pirámide y que deben darse todas ellas para que el hombre alcance la plenitud: (1) fisiológicas, (2) de seguridad, (3) amor y sentimientos de pertenencia, (4) prestigio, competencia y estima sociales, (5) autorrealización, y (6) curiosidad y necesidad de comprender el mundo circundante. Los dos primeros niveles pueden alcanzarse de forma individual, pero para el resto se necesita el concurso de los otros. La compañía de otro como él le sitúa en el mundo, le hace existir. La identidad no es una construcción subjetiva o interna, sino que requiere de un contexto sociocultural que sólo puede serle dado desde el otro, desde los otros<sup>45</sup>. En *Viernes o los limbos del Pacífico*, Tournier retoma la

---

LLOBERA, J.R., (eds.) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 15-23. Las primeras expediciones científicas a América intentaban aclarar si los indígenas eran animales o humanos, para, en caso de que fueran humanos y por tanto dotados de alma, poderlos cristianizar. FERNÁNDEZ, M., *Antropología de la convivencia*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 73.

42. TURNER, V., *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1999, pp. 103-141.

43. SHELLEY, MW., Op. Cit., p. 164.

44. MASLOW, A.H. *Motivación y personalidad*. Barcelona. Sagitario. 1975.

45. Siguiendo a Merleau-Ponty, Carmen López ha expresado que “nuestra identidad no es una construcción puramente subjetiva, sino social y cultural, pues lo que la determina se engarza con las contingencias que se van sedimentando y transformando. El yo encuentra al otro en la experiencia vivida, la cual tiene como trasfondo una situación sociocultural; gracias a este horizonte compartido y a la corporeidad de la conciencia es posible acceder al otro y vivir en reciprocidad, aunque nunca de una manera absoluta”. LÓPEZ, MC., *El cuerpo vivido como nudo de identidad y diferencias. Una alternativa al cuerpo objetivado*. En: CHOZA, J., PINTOS, ML., *Antropología y ética ante los retos de la biotecnología*. Thémata. Revista de Filosofía, 2004, 22, pp. 141-148.

figura de Robinsón Crusoe, el hombre aislado, al que le faltan los otros y plantea como sin la presencia de los otros, el hombre duda de su propia existencia<sup>46</sup>. Sin los otros, el hombre no es humano<sup>47</sup>. Quizá por ello, el monstruo reclama al Dr. Frankenstein una mujer como él: “Debes crear una mujer para mí, con la que pueda intercambiar los afectos necesarios para mi existencia. Sólo tú puedes hacerlo y te lo exijo como un derecho que no debes negarte a conceder”<sup>48</sup>. Más adelante dice: “Mis pasiones son hijas de una obligada soledad que detesto y mis virtudes surgirán necesariamente cuando viva en comunión con un ser como yo. Recibiré el afecto de un ser sensible, y me uniré a la cadena de la existencia y a los acontecimientos de la que ahora estoy excluido”<sup>49</sup>. En otro pasaje el monstruo dice: ...“el ángel caído se convierte en demonio de maldad. Sin embargo, incluso ese enemigo de Dios y del hombre tuvo amigos y aliados en su desolación; en cambio yo estoy sólo”<sup>50</sup>. Con la ausencia del otro, la criatura se ve limitada en la posibilidad de interpretar la realidad mediante el diálogo, no puede incorporar la visión del otro para comprender el mundo.

### 2.2.3. *El monstruo no ha tenido una socialización primaria*

Si la socialización es el aprendizaje que capacita a un individuo para desempeñar roles sociales<sup>51</sup>, el monstruo no podría alcanzar humanidad, porque nunca podría ser un ser social. Además, el aislamiento en el que vive le impide cumplir con uno de los criterios que Lévi-Strauss considera como el sustento de la sociedad: el don. Levi-Strauss decía que el don (dar, recibir y devolver) es el cemento que mantiene unidas a las sociedades.

### 2.2.4. *El monstruo no ha sido enculturado*

Ligado al la ausencia de socialización, se encuentra la ausencia de enculturación. Si lo específicamente humano es “la necesidad de pautar simbólicamente la conducta [...] nos comportamos siguiendo *mores*, tradiciones, que configuran nuestra conducta como humana, justamente como

46. “Siempre el problema de la existencia. Si hace algunos años alguien me hubiera dicho que la ausencia de un otro me llevaría un día a dudar de la existencia, ¡cómo me habría carcajeado! TOURNIER, M., *Viernes o los limbos del Pacífico*, Madrid, Alfaguara, 1986, p. 137.

47. Se atribuye a George Simenon la historia en la que un rebelde contra la sociedad decide alejarse y ocultarse en los pasajes despoblados de Tahití. Unos días después se encuentra completamente harto de tenerse a él sólo por compañía y, convenciéndose de que necesita un nuevo cepillo de dientes, sale de la selva para subirse al primer autobús que le lleve a la ciudad. MANN, L., *Elementos de psicología social*. México: Limusa, 1979, p. 36.

48. SHELLEY, M.W., Op. Cit., p. 172.

49. SHELLEY, M.W., Op. Cit., p. 175.

50. SHELLEY, M.W., Op. Cit., p. 258.

51. MORALES, J., ABAD, L.V., *Introducción a la Sociología*, Madrid: Tecnos, 1988.

distinta a la animal o bestial<sup>52</sup>, el monstruo no ha tenido esa oportunidad, al menos formalmente, aunque podríamos admitir que la familia De Lacey (desde la distancia) le proporcionaría cierta enculturación. Como dicen Arregui y Caneda “lo que llamamos “biología” o “corporalidad humana” es en sí misma un producto cultural... Las características más básicas de la corporalidad humana, su indeterminación, etc., son incomprensibles al margen de su inclusión en sistemas culturales<sup>53</sup>.”

Geertz<sup>54</sup> nos ha hecho ver que la cultura es el proceso de construcción, aprehensión y utilización de símbolos. Los símbolos, como fuentes extrínsecas de información, sirven a los individuos para orientarse y dar sentido a lo que les rodea. Sin ellos no se puede comprender el mundo, porque en los símbolos se encuentra la visión que cada cultura tiene del mundo, de su sistema religioso, de su ideología. El monstruo no ha tenido ocasión, o la ha tenido muy limitadamente, de aprehender, de interiorizar los símbolos. Si el hombre es un animal simbólico<sup>55</sup>, que necesita de los símbolos para entenderse y para entender a los otros, el monstruo no conseguirá ser plenamente humano. Decía Wittgenstein que la cultura es “una gran organización que atribuye a cada uno de sus miembros un puesto en el cual puede trabajar en el espíritu del todo, y cuya fuerza puede justamente medirse con el resultado en el espíritu del todo<sup>56</sup>”. En el caso del monstruo, la cultura no le ha asignado un puesto. La humanidad sólo se recibe en un determinado contexto cultural. Y tampoco la criatura podrá pertenecer a ninguna nación, a ninguna comunidad imaginada en el sentido de Anderson<sup>57</sup>, ya que no puede compartir el capital simbólico de aquellos que sí han sido enculturados.

### 2.3. La humanidad de la criatura

También pueden encontrarse algunas características por las que inferir una cierta humanidad en el monstruo, sobre todo por contraposición a su creador. ¿Qué hombre es Víctor Frankenstein que no reconoce a un ser que él ha creado, al que rechaza sólo por su fealdad, que abandona a su suerte —más bien a su desgracia— a un “hijo”? Frankenstein no reconoce a su criatura. Es el primero en negar su humanidad. En comparación con Frankenstein, el monstruo puede ser humano. Veamos los rasgos que permiten adivinar su humanidad.

52. ARREGUI, J.V., CANEDA, M.D., *Animales que se autointerpretan*. Murcia: UCAM, 2001, p. 18.

53. ARREGUI, J.V., CANEDA, M.D., Op. Cit., pp. 30.

54. GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa, 1990.

55. CASSIRER E. *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

56. MUÑOZ, J., Wittgenstein. *La amarga fábula de la felicidad*. El Cultural. 24 de abril de 2001, p. 3.

57. ANDERSON, B., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

El monstruo desde su creación intenta ser humano. Su cuerpo siente hambre o sed, pero su humanidad le hace sentirse “pobre, desamparado, miserable, desdichado; no sabía ni podía distinguir nada; pero un sentimiento de dolor me invadió por completo; me senté y lloré”<sup>58</sup>. Más adelante descubrirá el fuego<sup>59</sup> y como mantenerlo, conoce la organización y el comportamiento social, la historia de la humanidad o la división de la propiedad durante el tiempo que oculto en el cobertizo de la familia De Lacey. También aprende a hablar (con la salvedad de que pueda hacerlo siendo un adulto y sólo escuchando<sup>60</sup>). La palabra le posibilita descubrirse. Descubre quien es al conocer como el hombre se cuenta quien es. Se preguntará quién es y de dónde viene<sup>61</sup>, aprende a amar la virtud y despreciar el vicio<sup>62</sup>. ¿No son cualidades humanas?

Isabel Burdiel, en la introducción a la obra de Shelley, dice sobre el monstruo. “De hecho, es precisamente su capacidad de pensar y de hablar... la que le convierte en el personaje más complejo y rico de la novela, mucho más capaz que el propio Victor Frankenstein de aceptar, entender y practicar su completa libertad como individuo. Su gigantesca estatura, su fuerza, sus habilidades físicas y mentales —incluso su fealdad— son plenamente humanas, aunque extraordinarias”<sup>63</sup>.

Es posible interpretar que el monstruo intenta a lo largo de la novela convertirse en humano y que finalmente lo consigue, cuando cuenta su historia a Walton. Es entonces, cuando logra contar la historia de su vida, cuando se hace humano<sup>64</sup>. A fin de cuentas el espíritu de la Academia de Platón era el diálogo y con Hannah Arendt conocimos que la identidad del individuo se configura en las palabras y en los hechos<sup>65</sup>. Así, el monstruo

58. SHELLEY, M.W., Op. Cit., p. 174.

59. El fuego es uno de los mitos diacríticos del hombre. Prometeo proporciona a los hombres, con el robo del fuego a los dioses, tanto la habilidad mecánica, como el logos, es decir lo que distingue al hombre de los animales. ABBAGNANO, N., VISALBERGHI, A., *Historia de la pedagogía*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 8.

60. Los niños no aprenden a hablar sólo escuchando a otros, sino que necesitan probar y mejorar sus avances mediante el intercambio con otros. Según este planteamiento, aprendemos a hablar al hacer y responder preguntas a otros. HARRIS, M., *Antropología cultural*, Madrid: Alianza, 1998.

61. SHELLEY, M.W., Op. Cit., p. 153.

62. SHELLEY, M.W., Op. Cit., p. 154.

63. BURDIEL, I., Op. Cit., p. 58.

64. Heidegger dirá que el hombre es el animal que cuenta historias. CHOZA, J., “Prólogo”. En: MARÍN, H., *La invención de lo humano*. Madrid: Iberoamericana, 1997, p. 27.

65. BIRULÉS, F., “Introducción”. En: ARENDT, H., *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós, 1997, p. 21.

puede salir del ámbito de lo privado, de su sola compañía y hablar en público<sup>66</sup>, contando su historia y convirtiéndose en humano.

Por otro lado, también podría verse que la humanidad que el monstruo alcanza está en que consigue trascender a su creación, tomando el nombre de su creador. Como dice Shattuck: “El monstruo usurpa el papel del doliente Prometeo al hombre que lo creó. No es de extrañar, pues, que en el mito resultante, y en el habla popular, el nombre de Frankenstein suele transferirse del creador a la criatura”<sup>67</sup>. El monstruo recibe a la larga una identidad social, al ser identificado en el imaginario colectivo con el nombre de su creador<sup>68</sup>.

Finalmente hay otro rasgo que parece convertirlo en humano. El monstruo muere (al menos su intención es autoinmolarse en una pira funeraria). El sabernos mortales diferencia también al hombre de los animales<sup>69</sup>. Es como la historia que cuenta Asimov en *El Hombre del Bicentenario*<sup>70</sup>: Un robot creado tan perfecto, que termina convertido en un androide, que reclama judicialmente su libertad<sup>71</sup> y que, una vez que es libre, sabe que para ser completamente humano, debe morir. Siendo un robot inmortal no puede ser humano. El mismo día en que lo declaran humano, muere.

Decía Gregorio Peces-Barba que los cinco rasgos de la condición humana que nos distinguen del resto de animales son nuestra capacidad de elegir, de construir conceptos generales y de razonar, de crear con la imaginación y con el sentimiento obras artísticas o literarias, de comunicarnos y de dialogar y, finalmente, de elegir nuestros planes de vida, como seres morales que buscan la autonomía y la independencia personal<sup>72</sup>. Parece que el monstruo sólo carece de la posibilidad de disponer de su propio destino.

66. “Se trataba [La esfera pública en la Grecia clásica] del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quienes eran”. CRUZ, M., “Introducción”. En: ARENDT, H., *La condición humana*. 3ª reimpresión. Barcelona: Paidós, 1998, p. 7.

67. SHATTUCK, R., *Conocimiento prohibido*, Madrid: Suma de Letras, SA, 2001, p. 177.

68. VELASCO, HM., *Cuerpo y espacio*, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 2007, p. 48.

69. SAVATER, F., *Las preguntas de la vida*, Barcelona: Ariel, 1999, p. 108.

70. ASIMOV, I., *El hombre del Bicentenario*. Barcelona: Martínez Roca, 1989.

71. En el juicio el juez le dice al robot: “Eres un robot estupendo, un genio de robot, según tengo entendido. Con una capacidad de expresión artística sin posible parangón. ¿Qué más podrías hacer si fueses libre?”. El robot le contesta: “Tal vez no más de lo que hago ahora, señoría, pero lo haría con mayor satisfacción. En este tribunal se ha dicho que sólo un ser humano puede ser libre. Yo diría que sólo quien posee la libertad puede ser libre. Yo deseo la libertad”. El juez concede la libertad del robot, basándose en el siguiente argumento: “No tenemos derecho a negar la libertad a ningún objeto con una mente lo suficientemente avanzada como para comprender este concepto y desear este estado”. ASIMOV, I., Op. cit., p. 194.

72. PECES-BARBA G. *Libertad “versus” igualdad. Un falso dilema*. El País, 15 de abril de 2001, p. 11.

ENRIQUE RAMALLE GÓMARA

---

Así, que, quizá haya que concluir que el monstruo de Frankenstein puede ser humano y, por tanto, un ser fronterizo como decía Lichtenberg: “El ser humano es, tal vez, mitad espíritu mitad materia, como el pólipo es mitad planta mitad animal. Las más extrañas criaturas siempre están en zonas fronterizas”<sup>73</sup>.

---

73. LICHTENBERG, G. C., *Aforismos, ocurrencias y opiniones*. Madrid: Valdemar, 2000.