

<https://doi.org/10.32735/S0718-22012024000583581>

9-19

ACERCA DE LA ANTROPODICEA DEL ANIMAL-HOMBRE Y SUS PRÓTESIS TECNOLÓGICAS

About the anthropodicea of the animal-man and his technological prostheses

RUBÉN H. RÍOS

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

riosrubenh@gmail.com

Resumen

Este artículo realiza una genealogía del concepto de animal-hombre en el campo de la filosofía de la técnica y ésta misma como prótesis o extensión del cuerpo humano, desde Oswald Spengler y José Ortega y Gasset hasta Arnold Gehlen y Marshall McLuhan. A la vez, en cuanto esta definición zoológica del ser humano supone una antropodicea técnica y tecnológica, analiza las transformaciones del mundo que produce y del mismo sujeto involucrado en este proceso. Con lo cual los fenómenos biotecnológicos de la modernidad tardía se muestran como un horizonte extremadamente problemático y ya no deducibles del léxico protésico.

Palabras clave: Filosofía de la tecnología; paradigma zoológico; concepción protésica; antropodicea técnica; biopolítica.

Abstract

This article carries out a genealogy of the concept of animal-man in the field of the philosophy of technique and technique itself as a prosthesis or extension of the human body, from Oswald Spengler and José Ortega y Gasset to Arnold Gehlen and Marshall McLuhan. At the same time, since this zoological definition of the human being supposes a technical and technological anthropodicey, it analyzes the transformations of the world that it produces and of the same subject involved in this process. With which the biotechnological phenomena of late modernity are shown as an extremely problematic horizon and no longer deductible from the prosthetic lexicon.

Keywords: Philosophy of technology; zoological paradigm; prosthetic conception; technical anthropodice, biopolitics.

El concepto de animal-hombre en el campo de la filosofía de la técnica, derivado de la más antigua definición del ser humano como *animal rationale*, y la concepción de las herramientas y máquinas como prótesis o extensiones del cuerpo humano conforman, sin duda, una misma metodología de comprensión de los fenómenos técnicos y tecnológicos. Desde Oswald Spengler y José Ortega y Gasset hasta Arnold Gehlen y Marshall McLuhan, en su carácter de hitos de este paradigma filosófico, no se ha cesado de construir una gran narrativa civilizatoria en base a esa imagen zoológico-protésica de la humanidad. Sin embargo, la antropodicea tecnológica que conlleva, cuyos principios se dan por empíricamente demostrados, y que hasta cierto

Recibido: 1 octubre 2022

Aceptado: 31 marzo 2023

punto han explicado las transformaciones del mundo tecnocientífico, se encuentra en curso de llegar a su final. Con ello se cierra, al mismo tiempo, un modelo antropológico de importante influencia en la edad moderna. No solo los dispositivos biotecnológicos más recientes, como la manipulación genética o la clonación, toman cada día la inteligibilidad de la antropodicea protésica sino exigen su revisión con el propósito de generar un nuevo análisis de la relación entre el hombre y la tecnología.

Si se acepta que en el período inicial de la filosofía de la técnica durante la era de la mecanización del mundo, considerada por lo general a partir de la noción protésica de la técnica concebida por Ernst Kapp, dominan los ingenieros pensadores, como está en lo cierto Carl Mitcham en *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* (1989, p. 58), por empezar este se equivoca cuando afirma que José Ortega y Gasset es el primer filósofo profesional de la tecnología. La referencia historiográfica que presenta se compone de los cursos que en 1933 Ortega dictó sobre el tema, después publicados en 1935 por el diario La Nación de Buenos Aires con el título *Meditación de la técnica*. En realidad, el primer puesto cronológico al respecto lo ocupa Oswald Spengler con *El hombre y la técnica* publicado en 1931. De tal suerte que Mitcham, con este lapsus, deja en la oscuridad varios problemas cruciales inherentes a la antropología de la técnica y la tecnología, a la génesis del *homo technologicus* y a la relación entre hombre y máquina, aun irresueltos. De hecho, Spengler y Ortega dan comienzo en esos años, cada uno por su lado, a la interpretación zoológica que todavía prevalece en las teorías antropológicas acerca del origen de la tecnicidad. Con ello se fundamenta lo humano en lo animal, esto es, un razonamiento que en primera instancia se muestra notablemente paradójico, a menos que se lo inscriba en un horizonte más amplio y decisivo: el de la antropodicea moderna que hace del animal-hombre un semidiós protésico en devenir.

EL ANIMAL-HOMBRE Y EL *UMWELT*

El supuesto principal de Spengler (1963, p.14) enuncia que en la técnica se expresa la táctica de la voluntad de poder del animal en su lucha, a vida o muerte, contra la naturaleza orgánica e inorgánica. En el caso del hombre, al que caracteriza como un animal depredador –se alimenta de otros seres vivos–, se ha colocado –y en eso consiste el progreso de la humanidad– en la acmé de la lucha de los animales contra la naturaleza exterior. En todo caso, ésta no consiste en una objetividad o extensión dada para todo lo viviente sino en cierto *Umwelt* (el “mundo circundante” del biólogo Jakob von Uexküll, mundo perceptual y operacional a la vez) que circunscribe la esfera de la naturaleza donde habita cada especie (Spengler, 1963, p. 26). La diferencia de anatomía, órganos perceptivos y sensoriales entre los animales herbívoros y depredadores conlleva una aprehensión distinta de su entorno natural y, por lo tanto, un *Umwelt* diferente para cada uno de ellos. El depredador es superior al herbívoro tanto porque ataca como por el desarrollo del campo visual, debido al predominio de la vista

sobre los demás sentidos, que lo faculta para mirar en perspectiva y hacerse una imagen de su *Umwelt*.

Así como el animal depredador es el amo de los herbívoros y explana el mundo ante su mirada como objeto de presa y botín de rapiña, la civilización humana se levanta sobre la voluntad de poder superior del animal-hombre volcada hacia fuera –la naturaleza exterior– y hacia dentro de sí en el psiquismo, el cual interioriza el *Umwelt*, el mundo propio del hombre, su exclusivo coto de caza. La actitud de este contra la naturaleza no refleja una lucha por la vida al modo darwinista sino una táctica de poder mediante la técnica –es decir, el manejo de las herramientas y máquinas y no éstas mismas–. En el *Umwelt* de los animales inferiores la técnica se mantiene adherida al instinto de la especie, pero en el animal humano, al no fijarse a lo instintivo, la técnica es invención de la táctica de poder, con lo que de forma indirecta produce la civilización (Spengler, 1963, p. 33). El hombre domina técnicamente sobre la base de una combinación de la mirada, la audición y la mano, cuya generación se realiza por mutación corporal a la vez que su misma extensión: la herramienta. En otras palabras, la mano y la prótesis se copertenenecen o no hay la una sin la otra.

A través de la mano-herramienta y de la manipulación técnica, el animal-hombre se libera del instinto de la especie y, a partir de allí, piensa a través de los ojos (procedencia de la noción de teoría, del griego *theoría*, “contemplación”) y de la mano-herramienta de acuerdo con medios y fines de orden práctico ejecutados por y contra la naturaleza. En otros términos, el enemigo vital del hombre es su propio *Umwelt*, ante el cual se subleva con su mano y sus extensiones para crear la civilización a través de la técnica. Ahora bien, esto mismo configura la tragedia humana, ya que la naturaleza es más fuerte que el hombre. En la narrativa de Spengler (1963, p. 74), en el segundo milenio d. C., surge la civilización “fáustica” –en sus palabras– europeo-occidental, donde la lucha del animal superior por sojuzgar la naturaleza y someterla a sus designios por mediación de la técnica ha alcanzado su final. En esta fase civilizatoria se trata de dominar las fuerzas naturales del universo físico en su conjunto gracias al método matemático y el experimento, a las máquinas y nuevas tecnologías, con el propósito –la “física fáustica” dice Spengler (1963, p. 79)– de construir un *Umwelt* artificial completamente humano.

Dicho de otra manera, el racionalismo de los siglos XVII y XVIII implanta en la civilización fáustica una imagen materialista de la técnica y la fe correlativa en su progreso indefinido. Pese a lo cual, a medida que avanza el industrialismo también lo hace la falta de sentido de la vida de la mayoría que ha sido sujeta a las máquinas. Esto significa que en la era mecánica tardía se aplanan la experiencia del mundo. La vida mecanizada y el hombre europeo-occidental se hallan en la víspera del ocaso civilizatorio. Spengler (1963, p. 90) sostiene que la mecanización del mundo desde principios del siglo XX se precipita en un ciclo destructivo de la naturaleza

(desertificación, cambios climáticos, extinción de especies animales) y de otras culturas humanas no industriales. A su vez, la evolución fáustica también declina por la propagación mundial de la tecnología en la cual se asentaba la hegemonía del sistema industrial, dado que éste tecnifica cada vez más amplias regiones del planeta y así favorece las estrategias competitivas como armas para enfrentarlo. Esto no quiere decir, por lo demás, que la antropodicea tecnológica del “sueño fáustico” se hunda con la decadencia spengleriana de Occidente. Al contrario, la depredación de la naturaleza y el empobrecimiento de la experiencia singular provocada por la mecanización del *Umwelt* humano se transmite por toda la tierra.

LA TÉCNICA FÁUSTICA DE ORTEGA

Por su parte, la zoología de la técnica de Ortega y Gasset (1965, p. 18), de modo opuesto a Spengler, niega que ésta exista en los animales –tesis en absoluto rebatible– en cuanto aparece como la diferencia específica de la especie hombre respecto del género animal. En pocas palabras, la técnica funda la raza humana y, sin ella, desaparecería en el trasfondo hostil de la naturaleza que la rodea. Aquí el espejo de la animalidad, que en Spengler es un campo de batalla de la voluntad de poder, no muestra más que un reino de necesidades biológicas y los actos que las satisfacen, sin inventiva alguna por parte del animal inmerso en la naturaleza. Mientras que el hombre no sólo crea procedimientos para satisfacer sus necesidades sino, además, tiene la capacidad de emanciparse de la inmediatez de esas determinaciones naturales y de crear artefactos y máquinas que no se subordinan por completo a ellas. Estos son los actos técnicos del animal humano (antinaturales o no naturales) –la técnica compone el conjunto de ellos– que modifican y reforman el entorno natural.

Ortega (1965, p. 23) postula que el hombre superpone a la naturaleza una estructura técnica con el fin de suprimir (dentro de lo posible) las necesidades biológicas y, al mismo tiempo, la imposición natural de satisfacerlas. La técnica es lo inverso de una adaptación al medio circundante, ya que ella interviene para adaptar el medio exterior al hombre, de tal manera que este viene a ser una suerte de animal antinatural, un disconforme contradictor de la naturaleza. El acto técnico lo constituye en su especificidad de animal-hombre. Por eso las técnicas que inventa se dirigen por igual a satisfacer necesidades biológicas –la animalidad– y a proveerse de cosas innecesarias –lo humano– con la finalidad de darse bienestar más allá de las satisfacciones primarias. Ortega concibe este malestar del hombre ante su propia naturaleza como una necesidad estrictamente humana de bienestar y, más aún, como la necesidad suprema, la necesidad de las necesidades de este animal para el que sólo lo superfluo le es necesario. Con todo, el bienestar humano, antes que una explicación del ligamen entre hombre y técnica, es más bien un inconveniente:

mientras que el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable. Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan éstas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados por e inspirados en el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación (1965, p. 29).

De ahí que, para Ortega, es erróneo pensar la técnica conforme con el modelo de progreso del perfeccionamiento técnico. La tecnicidad depende de esa noción de bienestar en sí misma vacía y cuyo contenido, a su vez, depende del proyecto de existencia del hombre. Desde ya, con este giro existencialista, Ortega se coloca bajo el influjo de la antropología del Heidegger de *Ser y tiempo* (1927) y del hombre como *Dasein* –un “ser ahí”– definido por el “poder ser” sus posibilidades de existir, sin ninguna otra esencia que su existencia en un mundo; lo que Ortega, por otra parte, no respeta demasiado. El *Dasein* orteguiano tiene dos esencias, una natural y otra extranatural, y es sobre esta última –la parte de su ser no animal– que adquiere los atributos de un existente, de un proyecto de vida, un programa de existencia, de un “poder ser” esto o aquello pre-técnico. Esta entidad puramente espiritual o yoica se enfrenta a la naturaleza y al mundo como un tejido de escollos o ventajas para su horizonte existencial. Los aparatos y máquinas son sólo instrumentos que el *Dasein* orteguiano emplea para autogenerarse en su modo de existir.

El existencialismo salva a Ortega hasta cierto punto de la pura zoología, puesto que el apartamiento de ésta (y no la supresión) hace posible el proyecto existencial y la noción de bienestar. Los problemas empiezan con relación a la tecnología moderna. Esta ofrece tantas posibilidades que el “poder ser” del hombre –un manojo de posibilidades limitadas– ya no sabe hacia dónde va. La desorientación del *Dasein* ocurre en el tercer estadio de la periodización de la técnica planteada por Ortega. Los dos anteriores corresponden con la técnica del azar del primitivo (un cuasi animal) y la del artesano (actos técnicos apoyados en la naturaleza), la cual inicia su retiro con la invención de la máquina hiladora Jenny en 1825. Hasta entonces los útiles y herramientas son extensiones del hombre; con la máquina sucede al revés y, además, lo que ésta puede hacer carece de los límites humanos. En consecuencia, la técnica moderna de base científica vacía el programa existencial del *Dasein* orteguiano, un puro espíritu que se pierde entre las innumerables posibilidades tecnológicas. No obstante, cabe dudar seriamente de esta melancólica interpretación de Ortega. La construcción de un mundo artificial señalada por él mismo ya delimita de por sí un plan existencial-tecnológico bien definido, si se quiere, el “sueño fáustico” de Spengler.

LA LEY VITAL DEL ANIMAL HUMANO

De cualquier manera, la antropodicea técnica del animal-hombre llega a su esplendor no en Ortega sino en la antropología filosófico-social de Arnold Gehlen (1993, pp. 32-33), quien no registra ni por asomo nada técnico ni proto-técnico en la naturaleza. Simplemente la técnica se origina en las insuficiencias orgánicas del hombre. Las herramientas, artefactos y máquinas sustituyen, descargan y superan a los órganos faltantes, defectuosos o débiles (el avión, por ejemplo, sustituye a las alas que faltan, descarga de todo esfuerzo de vuelo y lo supera) a través de un proceso civilizatorio que envuelve técnicamente magnitudes cada vez más amplias de lo orgánico en general, hasta su exclusión. Si bien Gehlen (1993, p. 115) admite que su teoría del hombre carencial e inerme ante el entorno natural es un concepto aproximativo, eso no lo disuade de concebirlo como un ser desprovisto de armas naturales, sin órganos ni instintos especializados, inseguro, pobre de percepción, de aspecto embrionario e inepto para vivir en la naturaleza.

Se sigue de ello que la tecnicidad es el modo protésico por cual el animal-hombre deficiente sobrevive transformando el ambiente natural y, en última instancia, a sí mismo. Comparte con la magia primitiva la fascinación por los automatismos – mecánicos en un caso, de las fuerzas mágicas en el otro, debido a la analogía con el funcionamiento del organismo humano – y con la magia y la ciencia natural la creencia de que la naturaleza es en sí misma dócil (y habría que probarlo, por supuesto) para satisfacer las necesidades humanas. La técnica siempre ha servido a la vida y a la muerte y esa ambivalencia, en opinión de Gehlen (1993, p. 118), ha provocado malestar y miedo ante el despliegue global en aceleración constante del gran automatismo de la tecnología moderna, capaz de explotar vastas reservas energéticas del subsuelo terrestre y de combinarse con la ciencia fisicomatemática y la producción de objetos en el complejo industrial. El punto de vista de Gehlen (1993, p. 123), en cambio, no tiene nada de ambivalente. Por un lado, cree que sin las tecnociencias la mayor parte de la humanidad perecería dada su debilidad congénita, y, por el otro, reprocha al proceso tecnológico el avance parcial en el conocimiento atómico y el retraso respecto de la sintetización de las materias primas, además de planes de realización improbable como el viaje de ida y vuelta a la luna.

Claro está, la antropodicea tecnocientífica ha rebasado estas conjeturas y algunas otras de Gehlen, salvo una: la ausencia de un agente moral responsable de ella. De todos modos, no puede ni debe haberlo. Gehlen (1993, p. 160) toma imposible lo primero (el poder hacerlo) y moralmente incorrecto lo segundo (el deber hacerlo) en la medida que el individuo de la civilización tecnológica mundial –desterritorializada y cuasi poshistórica– experimenta el mundo tras el velo de una masa caótica e imaginaria de información. Este sujeto no tiene más que opiniones a partir de una vaga idea de lo que en realidad sucede a escala global, por lo que todo juicio moral sobre acontecimientos

mundiales es una pretensión excesiva. Nadie, por consiguiente, puede ni debe hacerse moralmente responsable del movimiento planetario de la tecnología, el cual, por si fuera poco, va a la deriva desde hace mucho tiempo. No solo Gehlen (1993, p. 162) se resigna a ese proceso sin rumbo cierto como una irrevocable ley vital del animal humano sino, todavía más, ante el hecho de que la civilización técnico-industrial ha atravesado una línea desde donde ya no hay retorno a estadios antiguos. En resumen, cualquiera que reclame a la humanidad tecnológica responsabilidad moral se encuentra en un craso error de apreciación de sí mismo y también de aquella.¹

MCLUHAN: LA ZOOLOGÍA DE LA LUZ ELÉCTRICA

Marshall McLuhan, de modo similar a Gehlen, considera que el hombre es un animal que construye instrumentos (el lenguaje, la imprenta o la televisión) como prótesis y ampliación de sus órganos sensoriales, salvo que al hacerlo atrofia o entumece otros. El paradigma zoológico que maneja, y que en gran medida regula a la distancia *La galaxia Gutenberg* (McLuhan, 1998, p. 37) y buena parte de la obra mcluhaniana, proviene del zoólogo y neurofisiólogo J. Z. Young. La teoría de este enseña que la reacción del cerebro frente a los estímulos externos e internos que lo perturban *in toto* o en algunas de sus partes, en cierto modo rompe la estructura cerebral antes constituida. Ante esos estímulos, el cerebro responde seleccionando aquellos que tienden a reparar la unidad anterior y restituir a las células su ritmo regular y sincrónico. Así el cerebro inicia secuencias de actos para recuperar su esquema rítmico. Si la primera resulta fallida continúa contraponiendo a la perturbación otras más, hasta que recupera su ritmo después de una diversa y dilatada búsqueda. Durante esta actividad contingente, se forman nuevas conexiones y secuencias que, a su vez, estipulan futuros esquemas. En McLuhan este movimiento cerebral hacia su propio equilibrio se origina en la extensión (y abolición) de los órganos y sentidos humanos en la técnica. Por ello el alfabeto y la imprenta han sido las perturbaciones culturalmente más determinantes del cerebro humano.

McLuhan (1998, p. 17) juzga que toda tecnología crea un nuevo *Umwelt* o medio ambiente tecnológico para el hombre, al cual modifica en su misma forma. La doctrina mcluhaniana se centra en el repentino tránsito de la era mecánica determinada por la rueda (a la que pertenece la técnica de Gutenberg) a la tecnología eléctrica como

¹ La tesis de Gehlen del hombre como *Mängelwesen*, como “ser deficitario”, ha influido de manera considerada en Peter Sloterdijk. La técnica en Gehlen permite al hombre la producción de un medio ambiente artificial, justamente lo que Sloterdijk denomina “esferas”, unas envolturas protésicas a través de las cuales la humanidad se inmuniza contra la naturaleza externa e interna. Estas prácticas inmunológicas son aquellas que Sloterdijk concibe como “antropotécnicas”. En su libro de 2009 *Has de cambiar tu vida (Dumusst dein Leben ändern)*, Sloterdijk establece una diferencia entre dos formas de antropogénesis: técnicas para “dejarse operar” por otros y técnicas de “autooperación” (Sloterdijk, 2012).

una de las mayores mutaciones de la historia. Esto implica un salto desde la preponderancia de lo visual causado por la palabra impresa, con sus inevitables secuelas de distrofia de otros sentidos, a otra organización del espacio y del tiempo más táctil y oral. *La galaxia Gutenberg* (McLuhan, 1998, p. 33) trata acerca de cómo la experiencia, la perspectiva mental y la comunicación humanas han sido alteradas por el alfabeto fonético y por la imprenta. En la era eléctrica que le sucede emergen nuevas formas de interrelación humana y de expresión orales. En ella, sobre todo, se prepara una conciencia colectiva, una noosfera (o cerebro electrónico del mundo), que todas las prótesis anteriores de los órganos humanos no hacían posible porque eran sistemas aislados y cerrados, cuando la visión, el sonido y el movimiento de la tecnología eléctrica son simultáneos y globales.

El concepto de noosfera, que suele admitirse como una profecía de Internet, resulta de la exégesis que McLuhan (1998, p. 73) realiza del pensamiento evolucionista del sacerdote jesuita y paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin, en especial respecto de la emergencia de mecanismos orgánicos o electrobiológicos y de una membrana cósmica producida por la tecnología eléctrica que envuelve el planeta –una conciencia universal de la humanidad– y suprime las viejas distinciones entre natural y artificial, físico y moral, orgánico y jurídico, real y virtual, entre otras. Si bien para Teilhard (Bayce, 1965, p. 66), la evolución no culmina en la noosfera, que continua a la geosfera (mundo inorgánico) y la biosfera (evolución biológica), sino en una cristósfera (fusión de la humanidad y el cosmos), McLuhan no llega tan lejos y se limita a vaticinar una aldea global electrónica, una noosfera híbrida culturalmente, que sobreviene después de un choque cultural entre la tecnología eléctrica y la galaxia Gutenberg o el *Umwelt* de la era mecánica. En otras palabras, prosigue a su modo las especulaciones de Young acerca de la electricidad como la condición de observación cuando se dan ciertas relaciones espaciales entre las cosas y no como algo compuesto de electrones, tal y como establece la física cuántica.

La primera parte del best-seller de McLuhan (1996, pp. 29-92), *Comprender los medios de comunicación*, es una oda en alabanza de la electricidad y la tecnología eléctrica. Tanta exaltación se explica. McLuhan está convencido que por medio de ellas el animal humano se acerca a la etapa final de las prótesis técnicas de sus órganos y sentidos en la extensión del sistema nervioso central, es decir, del encéfalo (cerebro, cerebelo y tallo encefálico) y la médula espinal. A su entender, ya en sí mismo una red eléctrica. Esto implica, en principio, que mientras en la edad mecánica el cuerpo humano se prolonga en el espacio, con la tecnología eléctrica, en una implosión del espacio y del tiempo, se extiende la conciencia a escala del planeta eléctricamente encogido en una aldea global de signo ecuménico. Luego, en cuanto todo medio técnico o tecnológico mcLuhaniano se define por su mensaje (las nuevas percepciones y dimensiones que introduce en el mundo), la particularidad de la luz eléctrica reside en

que está vacía de contenido –un medio sin mensaje– o, en otros términos, en que es información pura e instantánea.

La celeberrima partición de McLuhan (1996, pp. 43-52) de los medios de comunicación en fríos y calientes se basa solo en la cantidad de información que transmiten. Los primeros (el teléfono, la televisión, el comic, el habla) contienen poca, los segundos (la radio, el cine, la fotografía, el libro, etc.) mucha. Por esto mismo, un medio caliente permite menos participación que uno frío, o a más información menos inclusión y más especialización. Los medios calientes pueden hacer colapsar una organización tribal (no alfabetizada y oral), y un medio frío o caliente acelerado por la velocidad eléctrica convertir a una sociedad fragmentada (alfabetizada y visual) en tribal. El corolario es que la tecnología especializada destribaliza y la eléctrica no especializada tribaliza. En ésta se desarrolla más el efecto que el significado, la diáfora que la reflexión, la descentralización que la centralización, la instantaneidad que la sucesión, la interconexión que la fragmentación. Como el medio es la luz eléctrica, no más que información pura (tal el “mensaje”, en realidad) por intermedio de la cual se extiende el sistema nervioso central, todo lo que ha llegado a existir puede traducirse y transformarse sin restricción alguna en información, almacenarse y transferirse en la memoria de una computadora, incluso las técnicas y tecnologías pretéritas o la misma conciencia junto con el inconsciente. El límite, por otra parte, de esta prodigiosa metamorfosis electromagnética de lo real anunciada por McLuhan coincide, no menos prodigiosamente, con la velocidad de la luz.

LA CONSUMACIÓN DE LA ANTROPODICEA

Así y todo, la antropodicea del animal humano y sus prótesis tecnológicas no termina en la extensión del sistema nervioso central a través de la tecnología eléctrica, como imaginaba McLuhan a mediados del siglo XX, sino en una implosión bastante más impresionante que la del planeta contraído eléctricamente. Se trata de la extensión del cuerpo humano mediante la biotecnología de la clonación, en una retroversión que lo hace la prótesis de sí mismo. Aquí toca a su fin la concepción protésica de la técnica: aquello que se extiende no es ni un miembro ni un órgano ni un sentido. Con la clonación se prolonga la corporalidad humana misma, en parte o en su totalidad, objetivada en la información genética. Bien pensado, era la última consecuencia lógica de las extensiones del hombre; a continuación de la extensión del cerebro, su propio cuerpo extendido. Después ello no hay ninguna extensión corporal posible. El círculo se ha cerrado en una embrujadora parábola. Para decirlo con Jean Baudrillard:

En la visión cibernética e informática es el elemento indiferenciado más pequeño, es cada célula de un cuerpo que se convierte en una prótesis “embrionaria” de este cuerpo. Es la fórmula genética inscrita en cada célula que se convierte en la verdadera prótesis moderna de todos los cuerpos. Si la prótesis es habitualmente

un artefacto que suple un órgano desfalleciente, o la prolongación artificial de un cuerpo, entonces la molécula ADN, que encierra toda la información relativa a un cuerpo, es la prótesis por excelencia, lo que *permitirá prolongar indefinidamente este cuerpo por sí mismo*, siendo él mismo únicamente la serie indefinida de sus prótesis (1991, p. 127).

Para Baudrillard la clonación es la última fase de la modelización del cuerpo en la codificación abstracta, cibernética e informática, del ADN y, en definitiva, la conclusión necesaria cuando se lo ha objetivado como información genética. En ese sentido, mientras las extensiones mecánicas eran externas y no modificaban el cuerpo, el clon es una prótesis en absoluto artificial, ya que el código genético está formado por unidades de información biológica –los genes–, e interiorizada y ramificada en lo profundo de lo molecular. Con esta biotecnología, en el extremo, la humanidad ingresa en el estadio de la reproductibilidad técnica y asexual de sí misma (como los protozoos) a partir de la matriz genética. Por lo tanto, se pierde la aleatoriedad del individuo reproducido sexualmente, se repite al infinito el mismo genotipo, el sexo se vuelve inútil y se desvanece el doble corpóreo simbólico e imaginario. El cuerpo llega a su final convertido en satélite de sus extensiones, invirtiendo la relación original.

Al mismo tiempo, si se consigue el fin del cuerpo humano segmentando en sus células, también caduca la técnica de la prótesis (del griego *próthesis*, literalmente “colocar delante”), cuyo concepto refiere la sustitución de un órgano, un miembro o una parte corporal que falta por un aparato que la reemplaza, no la suplantación del cuerpo entero.² Por lo que ya no es posible concebir la clonación en términos protésicos ni el clon como una extensión del cuerpo, y si éste se clausura también concluye la historia de las extensiones del hombre. En una palabra, llega el desenlace de la antropodicea del animal tecnológico que sustituye sus insuficiencias orgánicas o se potencia a sí mismo mediante herramientas, artefactos y máquinas. Si esto es cierto, la clonación no extiende el organismo humano sino, antes bien, produce por mediación biotecnológica entes transhumanos, extrahumanos, pseudohumanos, neohumanos, humanoides, androides biológicos, como se quiera, pero ya no humanos. Por el momento, está por decidirse si la antropodicea del animal-hombre continúa o colapsa al traspasar ese umbral de modernidad biológica al que se refiere Michel Foucault (1985, pp. 163-194), es decir, el régimen de las biopolíticas de las cuales es sujeto y objeto a la vez.

² En su antropodicea tecnológica inspirada en la paleontología del útil de Leroi-Gourhan, en algunas categorías de *Ser y tiempo* y en la *différance* de Derrida, Bernard Stiegler piensa lo contrario: una prótesis no suplementa algo, no sustituye nada ni es una mera extensión del cuerpo humano sino aquello que lo constituye como cuerpo humano. Pero algo así no es una prótesis sino, a lo sumo, una órtesis, un apoyo o soporte para modificar la estructura corporal (Stiegler, 2002, pp. 228-229).

CONCLUSIÓN

La inteligibilidad de la antropodicea protésica, en resumen, entra en crisis a medida que la civilización tecnológica se acerca a una fase en la que se disuelven los límites entre lo humano y las entidades tecnológicas, en particular biotecnológicas. En ese sentido, la subjetividad moderna y su proyecto de dominación del ente parece sucumbir ante la objetividad que ha originado. Todo sucede como si el animal humano se desplazase desde lo exterior hacia sí mismo, poniéndose como objeto de desciframiento y operatividad. Por lo tanto, ya no se trataría, de fondo, de la misma antropodicea de índole protésica, ni de la misma antropología. Esta conversión ha sido observada en su momento por Georges Canguilhem (2009, p. 385) respecto del código genético y la transformación de la herencia biológica en flujo de información, ya que ello supone volver al aristotelismo, en cuanto se admite que en el ser vivo hay un *logos* inscripto, conservado y transferido.

OBRAS CITADAS

- Baudrillard, Jean (1991). *La transparencia del mal* (trad. Joaquín Jordá). Anagrama.
- Bayce, Beatriz (1965). *Aproximación a Teilhard de Chardin*. Arca.
- Canguilhem, Georges (2009). *Estudio de historia y de filosofía de las ciencias*. Amorrotu.
- Foucault, Michel (1985). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. Siglo Veintiuno Editores.
- Gehlen, Arnold (1993). *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Paidós.
- Heidegger, Martin (1990) [1927]. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- McLuhan, Marshall (1998) [1962]. *La galaxia Gutenberg*. Círculo de Lectores.
- (1996) [1964]. *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Paidós.
- Mitchan, Carl (1989). *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Anthropos.
- Ortega y Gasset, José (1965) [1935]. *Meditación de la técnica*. Espasa Calpe.
- Sloterdijk, Peter (2012) [2009]. *Has de cambiar tu vida. Sobre antropotécnica*. Pre-Textos.
- Spengler, Oswald (1963) [1931]. *El hombre y la técnica*. Editorial Ver.
- Stiegler, Bernard (2002). *La técnica y el tiempo. Tomo I: El pecado de Epimeteo*. Argitaletxe Hiru.
- Uexküll, Jakob von (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.