



# OCM: Organismos Culturalmente Modificados

*CMO: Culturally Modified Organisms*

Gaetano Chiurazzi \*

Università degli Studi di Torino  
gaetano.chiurazzi@unito.it

DOI: 10.5281/zenodo.1092680

Recibido: 17/05/2017

Aceptado: 27/07/2017

**Resumen:** Con la palabra "biotecnología" podemos entender una tecnología que modifica la vida en el sentido de *zoé* o de *bios*. Mientras en el primer caso hablamos de OGM (Organismos Genéticamente Modificados), en el segundo sería más indicado hablar de OCM (Organismos Culturalmente Modificados). En este texto me propongo examinar el significado de esta intervención tecnológica sobre la vida, partiendo de que el hombre es un animal intrínsecamente cultural, que modifica con la tecnología el ambiente circundante y por lo tanto a sí mismo. Los conceptos que intervienen en la definición del hombre como OCM son el de "mundo" (siguiendo a Heidegger) y el de "espíritu objetivo" (deducido por Hegel). En la parte final presento una confrontación con la teoría de la mente extendida de Clark y Chalmers, proponiendo una tesis diferente, la "mente concreta".

**Abstract:** With the word "biotechnology" we can understand a technology that modifies the life as *zoe* or as *bios*. Whereas in the former case we speak of GMO (Genetically Modified Organisms), in the latter it would be more appropriate to speak of CMO (Culturally Modified Organisms). In this paper I aim at examine the meaning of this technological intervention on life, starting from the claim that the human being is an intrinsically cultural animal, which modifies through technology the surrounding environment and consequently himself. The concepts that intervene in the definition of the human being as OCM are that of "world" (derived from Heidegger) and that of "objective spirit" (derived from Hegel). In the final part I present a comparison with Clark's and Chalmers's theory of the extended mind, by proposing a different thesis, that of the "concrete mind".

**Palabras clave:** biotecnología, cultura, mundo, espíritu objetivo, mente extendida, mente concreta.

**Keywords:** biotechnology, culture, world, objective spirit, extended mind, concrete mind.

\* Italiano. Doctor en Filosofía por la Università degli Studi di Torino. Ha realizado investigaciones post-doctorales en Torino, Heidelberg y París. Es autor de los libros: *L'esperienza della verità* (2011), *Modalità ed esistenza* (2009), *Teorie del giudizio* (2005), *Il postmoderno* (2002), *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere* (1996) y *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica* (1992). Actualmente es Profesor del Departamento de Filosofía de la Università degli Studi di Torino y es Director, junto con Gianni Vattimo, de *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*.

Traducción desde el italiano de José Luis Díaz Arroyo

El uso de la palabra “biotecnología” está hoy cada vez más extendido, y cubre un ámbito que no es del todo homogéneo. Con esta palabra, de hecho, se pueden indicar dos asuntos diversos, que implican dos significados diferentes del prefijo “bio-”, de acuerdo a lo que ha evidenciado Giorgio Agamben al distinguir la *nuda vita*, la *zoé*, de la vida cualificada, el *bios*<sup>1</sup>:

1) por un lado (y éste es su significado en el ámbito de las ciencias de la naturaleza), “biotecnología” indica aquella ciencia que se ocupa del uso tecnológico de la vida, haciendo así de la vida física el objeto de manipulación técnica. Este es el caso de los trasplantes, de la manipulación genética, etcétera. Los OGM (Organismos Genéticamente Modificados) son quizá el emblema de este tipo de intervenciones sobre la *nuda vita*, en cuanto operan sobre su estructura física a través de la inserción de partes genéticas de otros organismos. La vida de la que aquí se habla se debe entender entonces en el sentido del término griego *zoé*: y, de esta manera, en su dimensión material, orgánica, animal. En estos casos, no se debería hablar propiamente de biotecnología sino más bien de “zooteología”. Pues la palabra *bios* indicaba ciertamente para los griegos no la *nuda vita*, sino la vida cualificada, la vida que era vivida en un cierto modo, según un cierto estilo, en el sentido en el cual, por ejemplo, en Aristóteles el *bios teoretikós*, la vida contemplativa, se contrapone al *bios praktikós*, la vida activa; o en Platón, como escribe en el famoso *excursus* acerca de los estilos de vida perteneciente al *Teeteto*, el estilo de vida del filósofo se contrapone al del sofista. Ya el filósofo ya el sofista, ambos tienen la misma *zoé*, son por así decir, “animales” (y de ahí la reduccionista doctrina de Protágoras, que hace consistir el conocimiento en la sensación), pero tienen diferentes estilos de vida. Una incompreensión de este calado, de la que Platón acusaba a Protágoras, tiene tal vez su versión moderna, a nivel ético, en el animalismo radical de Peter Singer<sup>2</sup>, cuyo continuismo biológico es incluso pieza clave para la fundación de eso que, incontestablemente, representa el elemento de mayor discontinuidad – o mejor: de diferenciación – entre el hombre y los animales, esto es, la ética.

<sup>1</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 2005.

<sup>2</sup> SINGER, Peter. *Animal Liberation: E New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York, Harper, 1975.

2) Un segundo sentido de la palabra “biotecnología” está más extendido en el ámbito de las ciencias humanas: según este significado, la biotecnología no se refiere tanto a la *nuda vita*, sino al ámbito de las transformaciones que la tecnología misma opera sobre la vida, sobre el modo de vivir del hombre. Aquí se trata de la vida no como *zoé* sino como *bios*, vida cualificada. La relevancia de los problemas éticos, e incluso políticos, que se sitúan a este nivel no es debida al hecho de que tales intervenciones técnicas supongan situaciones extremas, como en aquellas de las que se ocupa la bioética, sino a que supongan situaciones del todo cotidianas y habituales, nuestra vida de todos los días. Sea cual sea la incidencia del uso de internet o de los teléfonos celulares, sea cual sea la influencia que un cierto sistema escolar o que un cierto modo de disciplinar nuestros comportamientos tenga sobre nuestra vida cotidiana, éstas son ahora cuestiones y temas que podemos legítimamente incluir en el campo de la biotecnología así entendida. Entender la cuestión en estos términos hace ciertamente referencia a Foucault, el cual, en un seminario sobre las técnicas del sí llevado a cabo en 1982 en la Universidad de Vermont, localiza cuatro tipos de tecnologías:

1) las tecnologías de la producción, dirigida a realizar, transformar o manipular los objetos; 2) las tecnologías de los sistemas de signos, que nos permiten hacer uso de signos, significados, símbolos, significaciones; 3) las tecnologías del poder, que regulan la conducta de los individuos y los sujetan a determinados fines o dominios externos, dando lugar a una objetivización del sujeto; 4) las tecnologías del sí, que permiten a los individuos conseguir, con los propios medios o con la ayuda de los otros, un cierto número de operaciones sobre el propio cuerpo y sobre la propia anima [...]³.

Más allá de la distinción que Foucault traza aquí, todas estas tecnologías pueden ser legítimamente entendidas como biotecnologías, desde el momento en que todas, incluida la producción de objetos y de signos, modifican la vida de aquello que los puso en marcha, en un proceso antropopoiético que es la condición estructural de la vida humana. A través de la técnica, esto es, como la antropología filosófica del siglo XX, a partir al menos de Gehlen, ha mostrado ampliamente, el hombre se “hace” a sí mismo, modifica la propia vida. Entendida en este sentido amplio, la

³ FOUCAULT, Michel. *Tecnologie del sé*. Torino, Bollati Boringhieri, 2005. P. 13.

biotecnología, en el fondo, se confunde con el mundo de la cultura (aquel que Hegel llamaba espíritu objetivo), que es nuestra segunda naturaleza.

Nosotros somos por tanto Organismos Culturalmente Modificados (OCM). Querría proponer esta definición de nuestra naturaleza, definición que sin embargo no significa que no seamos naturaleza. Decir que somos OCM significa decir que en nosotros hay una naturaleza, hay una *zoé*, una vida animal, pero que esta viene modificada, en su modo de expresarse, desde nosotros mismos, deviniendo *bios*, un *modo* de vivir. Un OGM deviene, a través de la manipulación de su patrimonio genético, un organismo diferente; un OCM, sin embargo, siempre es el mismo organismo, continúa, si se quiere, siendo un animal, pero que conquista un diverso modo de ser, de comportarse, de existir. Esta diferencia implica también una diferencia ontológica importante, aquella entre necesidad y posibilidad: si bien un organismo puede ir en contra de variaciones genéticas casuales que, como afirma la teoría de la evolución, pueden decretar el éxito o el fracaso de su adaptación al ambiente, una vez definido en su estructuración biológica, un organismo permanece aquello que es por toda la vida. Su DNA resulta siempre el mismo. Pero sobre esta inmovilidad orgánica, una gran variedad de modificaciones ulteriores también se hace posible desde modificaciones técnicas en senso lato, que dan al ser viviente – según grados crecientes, desde los organismos más o menos sencillos hasta el hombre – la posibilidad de experimentar modos de vida muy diversos. Un OCM es la instanciación de una posibilidad, la realización de algo que hubiera podido ser diferente de como es, y podría, por tanto, ser diferente de como es. Este espacio de modificación es el espacio de la libertad, que ya Pico della Mirandola, en su famoso discurso *De Hominis Dignitate*, asumía como propio de la naturaleza indeterminada del hombre: “Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto”<sup>4</sup>.

Ningún ser humano – ni si quiera aquellos de poblaciones primitivas, es decir, aquellos culturalmente menos evolucionados – puede de hecho ser considerado como expresión de la simple animalidad como *zoé* sin *bios*.

<sup>4</sup> PICO DELLA MIRANDOLA. *De hominis dignitate*. Al cuidado de E. GARIN, Vallecchi, 1942, pp. 105-109.

Heidegger ha expresado esta capacidad del hombre como capacidad del formar un mundo. En la importante distinción que traza en *Conceptos fundamentales de la metafísica*, se dice de hecho que el hombre es “formador de mundo”, a diferencia del animal, que es “pobre de mundo”, y de la piedra, que es “sin mundo”<sup>5</sup>. Con esto Heidegger no alude a ninguna diferencia metafísica, sino evidentemente a una habilidad, a una capacidad del todo “natural” que, podríamos decir, consiste fundamentalmente en la capacidad de modificar el ambiente circundante, en la inscripción de un sentido, o mejor de sentidos, para hacer así un mundo. El mundo es un lugar en el que pueden ser trazadas y retrazadas direcciones, orientaciones que no son definidas por la mera instintualidad, como sucedería, por ejemplo en el caso de la abeja o de los girasoles. Decir que la piedra es “sin mundo” significa simplemente decir que ella no puede orientarse en el espacio en el que se encuentra, porque no se desplaza a ninguna parte, y esto porque, fundamentalmente, no se mueve (la movilidad, *Bewegtheit*, es de hecho para Heidegger el carácter fundamental de la vida humana<sup>6</sup>). Un vegetal, como el girasol, o un animal, al contrario, muestran un tropismo, síntoma de su vitalidad: pero son “pobres de mundo” porque su capacidad es limitada, es incluso “naturalmente” predefinida. El hombre sin embargo *forma* un mundo, porque para él es posible definir sentidos y orientaciones de manera libre, por ejemplo a través del lenguaje (debemos subrayar aquí que el término griego “*trópos*” significa también “sentido”, y “*trépein*” significa “dirigirse hacia, ir en una cierta dirección”). Más precisamente, como escribe Derrida comentando esta tesis en *L’animal que donc je suis*, se trata aquí de todo eso que entendemos con “vivir, hablar, morir, ser, y mundo como ser-en-el-mundo o ser-con-el-mundo, o ser-con, ser-cabe, ser-detrás, ser-después, ser y seguir, ser seguido o seguir [...]”<sup>7</sup>.

Esta lista es importante porque pone a la luz que la capacidad propia del hombre es aquella de entrar en relación, de establecer relaciones, consigo mismo, con los otros, con la cosa. Tales relaciones son expresadas especialmente mediante pre-posiciones: llamo entonces “pre-positiva” a esta

<sup>5</sup> HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo – finitud – soledad*. Trad. Alberto CIRA. Madrid, Alianza Editorial, 2007, §42 ss.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Ermenéutica de la facticidad*. Trad. Esp. de ASPIUNZA Jaime. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

<sup>7</sup> DERRIDA, Jacques. *L’animal que donc je suis*.

estructura propia del ser humano, que caracteriza su modo específico de ser en el mundo, de estar en el mundo, su modo de habitar, o incluso, por decirlo todavía con Heidegger, su existencia. La existencia es pre-positiva, diría, usando esta expresión en contraste con aquella kantiana según la cual la existencia es posición absoluta<sup>8</sup>, que ella es pre-posición absoluta. La existencia es algo que precede a cada alteridad posicionada, que es incluso la condición de cada posicionamiento. Y lo es no en cuanto dotado de una determinación delimitada, como lo son los elementos nominales de nuestro lenguaje, sino como lo son los elementos conectivos, sincategoremáticos, y en particular las preposiciones<sup>9</sup>. Las preposiciones significan una modalidad de relación, pero también una variabilidad, una modificación morfológica, porque su rol corresponde al lugar de la flexión en los lenguajes que, como el griego y el latín, presentan casos y declinaciones. En Heidegger este carácter pre-positivo de la existencia es evidente en el lenguaje que permea todo *Ser y Tiempo*, un lenguaje en el cual no se habla tanto de cosas o de objetos, sino de relaciones, incluso literalmente de preposiciones, como “en”, “con”, “contra”, “cabe”, “para”, “hacia”, etc. El cuidado (*die Sorge*), por ejemplo, que explica la constitución fundamental del Da-sein, es pensado como “ser-ante sí (*Sich-vorweg-sein*) – siendo ya en (im-schon-sein-in) – y ser-cabe (*Sein-bei*)”<sup>10</sup>. Todo esto se hace todavía más claro desde el rol que el medio, el utensilio, tiene en la analítica existencial. La utilidad (“estar a la mano”, *Zuhandenheit*) es de hecho un “para”, que precede, en la experiencia del mundo, al darse meramente presente (“estar ahí”, *Vorhandenheit*) del ente en el mundo; es, en definitiva, la relación fundamental del ser-ahí con el ente<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Véase al respecto KANT, Immanuel. *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (Trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2001), y las páginas de la *Crítica de la Razón Pura* (Trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007) dedicadas a la refutación de la prueba ontológica.

<sup>9</sup> He desarrollado estas ideas en CHIURAZZI, Gaetano. *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica*: Kant, Husserl, Heidegger. Roma, Aracne, 2009.

<sup>10</sup> La traducción española dice “anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)”. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Trad. RIVERA CRUCHAGA, Jorge Eduardo. Madrid, Trotta, 2009, p. 41. A esto podría añadirse aquello que Heidegger escribe cuando define el tiempo, en su comentario de la primera Crítica kantiana, como el *Von-sich-aus-hin-zu-auf*, una expresión intraducible, compuesta exclusivamente de preposiciones (en español: tender-desde-sí-mismo-hacia). Véase HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. IBSCHER ROTH, Gred, rev. de FROST, Elsa Cecilia. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007. § 34.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, § 15.

La misma palabra “preposición” nos dice que se trata de un prótesis; en griego de hecho “pre-posición” se dice *próthesis*. Esta palabra tiene resonancias con la esencia de aquella función protésica que es el núcleo constitutivo de la tecnología, aquella capacidad, constitutiva de la existencia humana, que incluso coincide con esta existencia, a través de la cual el hombre extiende su acción sobre el ambiente circundante y lo plasma haciendo un mundo. Los OCM son organismos protésicos, caracterizados por esta propensión a extender su propia acción sobre el mundo gracias a órganos adicionales que, podríamos decir, son una extensión de sus órganos vitales: tales son el arado, el cuchillo, la pala, la espada, los cubiertos, el coche, las gafas, la televisión, el teléfono, internet, los respiradores artificiales e incluso la bomba atómica.

A través de su acción protésica sobre el mundo, los OCM sin embargo no modifican y transforman sólo el ambiente en el cual viven, confeccionándolo como habitable, sino que se modifican también a sí mismos, asumiendo nuevos hábitos. El *habitar*, que para Heidegger es un sinónimo de existir, es fundado en y produce *habitus*, esto es, comportamientos estables, hábitos, usos y costumbres, todo aquello que Hegel designaba con el nombre de “espíritu objetivo”. El espíritu objetivo es la objetivación de la libertad del hombre: es su libertad que se hace objeto, que se concretiza en objetos concretos, que no son únicamente aquellos de la producción técnica en sentido estricto (aquel que Aristóteles atribuía a la *poiesis*), sino más bien aquellos que se atienen a la práctica (*praxis*), al hacer que tiene el fin en sí mismo. No hay ciertamente diferencia, en este nivel, entre la modificación del mundo externo y la modificación de sí: incluso, si la técnica toma así un significado fundamental para los OCM, es porque los productos del hombre vuelven sobre su propia naturaleza modificándola. En este sentido, justamente, ellos son OCM. Hegel ha descrito este efecto a un nivel fundamental, con la primera modificación del ambiente por parte del hombre que se opera con la agricultura, o lo que es lo mismo, con aquella forma *cultural* que consiste en el trabajar la tierra, cuyo retro-efecto sobre el hombre es “poner freno” al deseo, es decir, a la apropiación meramente consumidora, nihilista, del objeto. La agricultura permite en lugar de “preparar” el objeto para su incorporación, tomarlo más bien “espiritualmente” como similar al hombre, imprimiéndole su forma, a través de la cultura y la preparación de la comida. Es por ello que el siervo, de

acuerdo a Hegel, pudiendo reconocerse en el propio producto, sobre el que ha dejado su impronta, tiene frente a sí un espejo más estable y objetivo para el reconocimiento de cuanto no tenía el señor, que en su lugar expresa la libertad propia – y esto es su esencia en cuanto autoconsciencia – solamente en el consumo de la comida, y por lo tanto en manera del todo nihilista. Por medio de la cultura (*Bildung*), el hombre se objetiva en el mundo y hace de estos objetos el espejo de la propia libertad.

Hoy se habla de “objetos sociales”, entendiendo con esta expresión las formaciones de la actividad humana que se expresan precisamente en objetos socialmente constituidos. Objetos sociales son entonces, no tanto las máquinas y las gafas, no por tanto los instrumentos técnicos, cuanto eso que estamos trayendo a consideración como cultura, es decir, los libros, los sistemas jurídicos y económicos, los contratos y la moneda, la obra de arte. Estos objetos, según algunos teóricos, son tan constitutivos de la considerada “realidad social”, tan reales, que llegan a estar dotados de vida propia<sup>12</sup>: su realidad es independiente de la intencionalidad, funcionan y se mueven autónomamente, e incluso terminan regulando y determinando la vida propia de los hombres. Se trata de una teoría que en definitiva invierte completamente la relación entre el hombre y sus producciones, o al menos la mutila, por cuanto no es el hombre lo que se refleja en el objeto producido, sino que es el objeto producido aquello que se refleja en el hombre. La teoría de los objetos sociales termina por ser una biotecnología en sentido estricto, en la cual la técnica deviene – de una manera de la que tales teóricos parecen no ser conscientes – expresión de un poder despótico, un dispositivo de subjetivización (como diría Foucault), que atribuye un carácter vital – podríamos decir más propiamente animista – a los objetos en lugar de a los sujetos de las relaciones sociales. Tales objetos, en vez de ser reflejo de las relaciones sociales, devienen su determinante, como de acuerdo a Marx ocurre con el fetichismo de la mercancía. Pero un objeto social – sea un contrato, un libro, una moneda o una obra de arte – es la concreción de una actividad, y sólo en relación a esta actividad tiene sentido como objeto social. Así, debe ser reconocido, no como un objeto, sino como una obra, tal y como escribe Heidegger a propósito de ese objeto social que es la obra de

<sup>12</sup> FERRARIS, Maurizio. *Documentalità. Perché è importante lasciar tracce*. Roma-Bari, Laterza, 2009; FERRARIS, Maurizio, *Mobilitazione totale*. Roma-Bari, Laterza, 2015.

arte: su ser es su ser un producto de la actividad del artista, por el cual ella “sólo se puede entender desde el proceso del crear”, a su vez entendido como un “producir o traer delante” (*herstellen*)<sup>13</sup>. Como tal, no es tampoco meramente un objeto: porque “el ser-objeto no constituye el ser-obra de las obras”<sup>14</sup>. Frente a una obra de arte, como con cualquier objeto social, nosotros no podemos no dar cuenta de que *es hecha*; así aquello que cuenta no es tanto por quién está hecha, por ejemplo por un gran artista, o por qué ha sido hecha (con qué propósito), sino el simple hecho de que ha sido producida:

No es el N.N. fecit lo que se debe dar a conocer, sino que el simple “factum est” de la obra debe ser mantenido en lo abierto. Lo que aquí se debe dar a conocer es que aquí ha acontecido el des-ocultamiento de lo ente [...]. Que dicha obra *es* en lugar, más bien, de no-ser<sup>15</sup>.

La obra de arte dice el simple “que” (*daß*) del ente, su “que es”. En ello, “lo extraordinario es precisamente que *sea* como tal”<sup>16</sup>. Reconduciendo la obra de arte a su *N.N. fecit* no se hace otra cosa que reconocer su carácter histórico: aquel que, por el resto, Marx tiene como propósito al discutir la naturalización fetichista de la mercancía. Los objetos sociales son productos y han de ser vistos como la concreción de operaciones, de actividades pre-positivas, y no como entidades en sí estantes.

Como tales, ellas no poseen una autonomía que *excluya*, o tal vez más precisamente, usando un término psicoanalítico, que *forcluya* a su artífice, con el efecto psico-neurótico que se seguiría, sino que son una suerte de extensión del artífice. Como ha sido argumentado sobretodo a propósito del espíritu objetivo hegeliano, las objetivaciones de la cultura constituyen una “extensión” del espíritu – palabra que los anglosajones traducen también con *mind* – hasta englobar toda la considerada “realidad social” o, con un término tomado de Heidegger y que prefiero, el “mundo”. El mundo no es la realidad, y mi preferencia por esta palabra es debida al hecho de que la realidad designa en todo caso la *res*, las cosas, mientras que la palabra mundo

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*. Trad. CORTÉS, Helena y LEYRA, Arturo. Madrid, Alianza Editorial, 2012. P. 42.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. “El origen de la obra de arte”, p. 29.

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. “El origen de la obra de arte”, p. 47.

<sup>16</sup> HEIDEGGER, Martin. “El origen de la obra de arte”, p. 47.

alude, como he buscado mostrar, a los sentidos, a las orientaciones, a un orden, y tiene por tanto un carácter más explícitamente hermenéutico. Atendiendo a estas consideraciones, se ha hablado del espíritu objetivo como de una “mente extendida”<sup>17</sup>, o bien de una mente que no puede ser confinada, según la definición ofrecida por Clark y Chalmers<sup>18</sup>, dentro de los confines del cráneo o de la piel, pero que debe englobar partes del mundo externo, en la medida en que ellas son expresiones de este espíritu. El asunto parecerá casi banal para quien ya no pretenda pensar la noción de *mind* como una cosa que está dentro de un cráneo o bajo la piel: no es ciertamente este el concepto que Hegel tiene del espíritu, que es, muy al contrario, propio del sujeto en cuanto sujeto de la libertad, espíritu subjetivo y objetivo al mismo tiempo. Sin embargo, no me interesa aquí insistir tanto en la plausibilidad de una idea tal, sino en mostrar otro aspecto de la concepción hegeliana del espíritu objetivo que todavía aquí no está explicitado, y que es importante para la consideración de la biotecnología en relación a los OCM.

Considerar las objetivaciones de la *téchne* solamente desde el punto de vista de su extensión, lo cual quiere decir como mente extendida, de hecho, no da cuenta de otro aspecto que por ello debiera ser necesariamente reconocido. Como sucede en el caso de las *res extensa* cartesiana, ciertamente, la mera extensión es un dato puramente adicional, un conjunto, privado de fuerzas. La “realidad” social conserva este carácter meramente yuxtapositivo en su significado reificante prevalente, donde realidad significa *realitas*, cosidad. Se trata entonces, más todavía, de entender esta realidad en el sentido de la *Wirklichkeit*, cosa que habíamos ya subrayado reconociendo el carácter de “obra”, *érgon*, resultado de una actividad. Pero *wirklich* no es sólo esto que es resultado de una acción, el efecto de una actividad: es también aquello que a su vez produce, activamente, los efectos. En substancia, si a la concepción de la mente extendida está conectado un cierto externalismo activo (la idea de que la mente produce efectos sobre el mundo externo), se hace necesario completar esta imagen con una actividad complementaria, aquella por la cual el mismo mundo externo vuelve sobre la mente, plasmándola y

<sup>17</sup> DE CESARIS, Alessandro. “L’opera d’arte dell’anima. Corpo, tecnica e medialità nell’antropologia di Hegel”. *Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. IX, n. 1 (2016), pp. 139-157.

<sup>18</sup> CLARK Andy y CHALMERS, David. “The Extended Mind”. *Analysis*. 58, n. 1 (1998), pp. 7-19.

reconfigurándola. Esta es, por el resto, la función de la educación, de la *Bildung*: la actividad propiamente humana que, en el formar el mundo, como dice Hegel, forma el hombre mismo, en un movimiento “especular” que no puede ser descrito en términos puramente extensionales. El espíritu objetivo no es sólo la extensión de la mente sino que es también un campo de fuerzas que contribuye a plasmar e incrementar el espíritu.

Estos dos conceptos – campo e incrementación – son aquí fundamentales. El primero, como está claro de acuerdo a su significado físico, no es la mera extensión: no es la mera espacialidad, sino que es el espacio dotado de una energía, atravesado por fuerzas, por líneas directrices – sentidos, tal y como hemos venido insistiendo – que producen efectos, como sucede en el campo gravitacional, magnético o eléctrico. Una tal concepción del espacio – más leibniziana que cartesiana – describe mejor lo que estamos entendiendo con el término mundo: el mundo está hecho de caminos, de indicaciones, de vías más o menos holladas, de intenciones, de trayectorias privilegiadas, que pueden facilitar u obstaculizar, y en las cuales se expresa y gracias a las cuales se configura nuestra vida, la vida de los OCM. Nuestra entera formación y nuestra entera vida están hecha de estas fuerzas: lecturas que han dirigido nuestra mentalidad, deseos que la han orientado y que continúan orientándola, eventos que han dejado huella hiriendo y que preferiríamos no recorrer más, desilusiones que han transformado vías tomadas en callejones sin salida. Pero todo esto no hace otra cosa que constituir, a la postre, nuestra propia experiencia, esto es, como diría Hegel, nuestra substancia. El espíritu objetivo es la substancia – el verdadero cuerpo – de los seres humanos, los cuales son OCM propiamente porque esta substancia está viva, crece con ellos y en ellos. Hegel ha llamado *Aufhebung* a esta función incrementativa de la experiencia en la cual aquello que aparentemente pasa, perteneciendo a la historia, es a resultas constitutivo de la realidad del espíritu, de su efectualidad. Se trata de una característica del espíritu que no es definible como extensional, sino como *intensional*: pues se trata de un dinamismo interno y de un crecimiento intensivo, diferencial.

¿Y no es esto, por el resto, aquello que caracteriza a los organismos? Su existencia no puede ser descrita en términos puramente extensionales: los organismos no se producen, o reproducen, como la máquina, a través de una procesualidad aditiva de elementos que se mantuvieran unidos

extrínsecamente. Ellos se producen, y reproducen, a través de procesos sintéticos y diairéticos, como ocurre en la división de la célula fecundada por el proceso de mitosis, pero esta división no es una disminución, es – de una manera incomprensible para la mentalidad analítica – al mismo tiempo un incremento. El cuerpo orgánico crece por división: es ésta su paradoja, que posee juntos extensión e intensión, según una ley de proporcionalidad directa – que es el principio de lo que llamo “universalidad intensional”<sup>19</sup> – y no inversa, como sucede en la lógica. Gracias a este proceso al mismo tiempo extensivo e intensivo, los OCM son propiamente tales: organismos, precisamente que, a través del proceso técnico de extensión de sí mismo, objetivan la propia actividad en productos que se retroalimentan sobre ellos modificándolos e incrementándolos. La cultura es el campo de esta compleja actividad. Al concepto de una mente extensa querría entonces contraponer aquel de una mente *concreta*, una palabra que además es más literalmente relacionable con la concepción hegeliana del espíritu. Ella apunta a su significado etimológico. *Concretus* deriva de hecho de *cum-crescere*, crecer junto, de donde deriva también el término “incremento”. La mente concreta, aquella de los OCM, es una mente que crece y se aumenta, una mente que en el hacerse más extendida incrementa la propia capacidad, desde las funciones animales hasta aquellas intelectuales, una mente que en el plasmar el mundo se plasma a sí misma, y que en el devenir más universal deviene también más rica en connotaciones. Lo que significa también estar más en condiciones de comprenderse a sí y a los otros.

<sup>19</sup> CHIURAZZI, Gaetano. “Universality without Domain: the Ontology of the Hermeneutical Practice”. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 48 (2017). Pp. 198-208. CHIURAZZI, Gaetano. “Verdad extrametódica y ontología de la *praxis*: la racionalidad mediadora de la *phrónesis*”. *Hybris. Revista de filosofía*. Vol. 7, n. 1 (2016). Pp. 151-170.

## Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Einaudi, 2005.

SINGER, Peter. *Animal Liberation: E New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York, Harper, 1975.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologie del sé*. Torino, Bollati Boringhieri, 2005. P. 13.

Pico della Mirandola. *De hominis dignitate*. Al cuidado de E. Garin, Vallecchi, 1942, pp. 105-109

HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo – finitud – soledad*. Trad. Alberto, CIRIA. Madrid, Alianza Editorial, 2007, §42 ss.

HEIDEGGER, Martin. *Ontología. Ermenéutica de la facticidad*. Trad. Esp de Aspiunza Jaime. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*.

KANT, Immanuel. *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Trad. E. García Belsunce, Buenos Aires, Prometeo Libros, 200

CHIURAZZI, Gaetano. *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragione ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*. Roma, Aracne, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ser Tiempo*. Trad. RIVERA CRUCHAGA, Jorge Eduardo. Madrid, Trotta, 2009

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. IBSCHER ROTH, Gred, rev. de FROST, Elsa Cecilia. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2007. § 34.

FERRARIS, Maurizio. *Documentalità. Perché è importante lasciar tracce*. Roma-Bari, Laterza, 2009; FERRARIS, Maurizio, *Mobilitazione totale*. Roma-Bari, Laterza, 2015.

HEIDEGGER, Martin. "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*. Trad. CORTÉS, Helena y LEYRA, Arturo. Madrid, Alianza Editorial, 2012. P. 42.

DE CESARIS, Alessandro. "L'opera d'arte dell'anima. Corpo, tecnica e medialità nell'antropología di Hegel". *Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. IX, n. 1 (2016), pp. 139-157.

CLARK Andy y CHALMERS, David. "The Extended Mind". *Analysis*. 58, n. 1 (1998), pp. 7-19