



**GALPARSORO, José Ignacio**  
**Más allá del posthumanismo.**  
**Antropotécnicas en la era digital**

Albolote (Granada) : Editorial Comares, 2019  
 120 p. ; 24 cm  
 ISBN: 978-84-9045-908-9

Estamos ante un tema de candente actualidad: el llamado posthumanismo. Pero, como dice el título, el tema no es el posthumanismo, sino lo que se halla más allá de él, más allá del posthumanismo. El autor proviene de la filosofía, por lo que el tratamiento se mueve fundamentalmente en esta área.

Comienza presentando las posiciones de los precursores del posthumanismo: Gregory Stock y Ray Buchanan. Ambos centran su atención en la posibilidad de mejorar el proceso evolutivo por medios diferentes a los de la selección natural. Más allá va John Harris, el cual plantea que se trata de hacer del mundo un lugar mejor, y para ello mejorar a los humanos, antes que preservar la especie en su estado actual. Debemos mejorar a los humanos: no hacerlo sería reprochable. Jennifer Doudna (1917) llega a plantear lo que los tres anteriores sólo podían vislumbrar: si hasta entonces la vida había progresado de acorde a la teoría evolutiva de Darwin, ahora estamos en condiciones de afirmar que los científicos pueden manipular el genoma humano. Se abren así las puertas a lo que potencialmente puede ser la dirección de la evolución de la especie. Un asunto cuyas consecuencias son difíciles de prever. Y no es para menos.

Pero ¿podríamos llegar a conseguir la inmortalidad? En el capítulo segundo, se plantea abiertamente esta posibilidad. En concreto, se trata de encontrar una respuesta a la cuestión del envejecimiento. Lo hace Ray Kurzweil. Este autor afirma que tenemos hoy el conocimiento y las herramientas para vivir para siempre. Kurzweil prevé que en el futuro la tecnología destronará a la biología (“una inteligencia sin anclaje en la biología”), una tecnología que será la que dirija el proceso. La tecnología estaría a punto de derrocar completamente a la biología y acabar para siempre con la evolución biológica. Por cierto, no es secundario que quien financie este proyecto sea Google.

Las respuestas a tan radical tesis no se han dejado esperar. Francis Fukuyama cree que existe una esencia humana común a todos los hombres. En ella se basaría el concepto universal de dignidad humana. Esa esencia humana inalterable es la que hay que preservar a toda costa. Habermas también critica una intervención humana que acabe con la biología pues supone una cosificación del ser humano que no es éticamente deseable ni aceptable. Pues estaríamos ante una razón instrumental que acabaría con lo más excelente del ser humano: su capacidad moral. Y así el mismo futuro se vería gravemente amenazado. En definitiva Habermas abogaría por una separación radical entre naturaleza y cultura. Pero, según Galparsoro, Habermas cae en contradicciones: la naturaleza no debe confundirse con la cultura, que sería lo más honroso del ser humano, pues la cultura es lo más natural del ser humano, es decir, lo más adecuado a su naturaleza. Galparsoro entiende que aquí se da una confusión, y critica la incapacidad de Habermas para “afinar filosóficamente los términos implicados” (23), es decir, Habermas no nos aclararía si se trata de defender la naturaleza humana o, más bien, la cultura sería lo más humano. En el primer caso Habermas reduciría la cultura a la naturaleza o, al menos, rebajaría su estatus a un grado inferior a la cultura; en el segundo, la cultura se hallaría más allá de la naturaleza, es

decir, también de la biología misma, y entonces no habría problemas en dominarla con los medios culturales a nuestro alcance, es decir, con la técnica.

Stephen Pinker también defiende la existencia de la naturaleza humana, pero no al modo de Fukuyama y Habermas. Existe una naturaleza humana pero considera que no es inmutable. Se trataría de ampliar sus límites sin tratar de sobrepasarlos. No se trataría pues ni de aceptar unos límites inalterables (posición esencialista o hiperhumanista) ni de que la tendencia a la superación de dichos límites desafíe los límites de lo humano mismo (posición posthumanista radical).

Francis Wolff califica de antihumanistas tanto las posiciones (a las que llama utopías) infra-humanistas (animalistas) como las suprahumanistas (posthumanistas). Frente a ellas defiende la inmortalidad no del individuo, sino de la especie. Galparsoro no nos explica muy bien esta posición de Wolff; más bien nos remite a Rosi Braidotti, que parece defender la protección del cosmos y ello “en nombre de la humanidad” (30). Me pregunto si aquí no sería más interesante introducir a Jorge Riechmann y a Naomi Klein, por ejemplo, que nos dan datos y razones más que suficientes para pensar que es el ser humano mismo el que está poniendo en peligro el cosmos. Apelar a la humanidad parece un argumento demasiado ambiguo y “buenista”. Klein cree que el enemigo son los grandes consorcios internacionales que priman sus intereses a cualquier otro interés y así están llevando el planeta a un colapso sin retorno. Riechmann dice algo parecido: el enemigo es el capitalismo. Pero Galparsoro huye demasiado rápido a buscar sustentos y comparaciones teóricas con Agamben, Deleuze, Nietzsche o Heidegger, sin profundizar en las posiciones de Wolff.

Galparsoro recurre a su autor preferido, Sloterdijk, con quien parece compartir posiciones, tanto en su modo de releer la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, como en su polémica con “Habermas y su círculo” (39). Lo cierto es que Habermas es un mal lector no sólo de Nietzsche, sino de toda la modernidad. Quizás su peor libro sea *El discurso filosófico de la modernidad*. Habermas no es un seguidor, sino un crítico de la Teoría Crítica, un renegado que trata de “urbanizar la provincia heideggeriana”, cosa que le hubiera horrorizado a Adorno. Todo este complejo entramado queda fuera del foco del libro que recensamos y, con ello, el autor se esconde acriticamente detrás del nombre de Sloterdijk. No sé por qué es – como dice Galparsoro - una polémica “triste” (37), en todo caso daría el nivel en que se halla la discusión filosófica hoy en día. Butler, Zizek y Laclau en el Prólogo a su libro conjunto de 2000 anuncian que su único punto de acuerdo consiste en no querer plantear las cosas como las plantea Habermas. Así que no vemos demasiada originalidad en querer distanciarse de Habermas a estas alturas (aunque sí es cierto que Habermas tiene un cierto predicamento entre muchos intelectuales, generalmente socialdemócratas). En todo caso, los términos en que se plantea la polémica sobre el fin del humanismo no dejan de enredarse en el sentido de tal fin del humanismo, como observan Sloterdijk y Tugendhat (un claro antisloterdijkiano). ¿El argumento del “miedo” a la nueva revolución “cibernético-biotécnica” es realmente lo que se halla en el fondo de la crítica? ¿O hay algo más? ¿El fantasma del fascismo hay que olvidarlo definitivamente? Hay autores sólidos como Villacañas que nos recuerdan que los tiempos que vivimos se parecen cada vez más peligrosamente a los de la República de Weimar, con las consecuencias que supuso. En fin, apostar sólo a que el futuro “cibernético-biotécnico” es el progreso y su crítica supone aferrarse al pasado me parece demasiado sospechoso. Además, no creo que haya solamente una polémica con los autores franceses por parte de los autores alemanes. Lacan no se entiende sin Freud, Foucault no se entiende sin la Teoría Crítica, Sartre ni Derrida sin Hegel, y todos ellos se hallan en constante diálogo con Heidegger, Nietzsche y Marx. Podemos recordar que la originalidad de la *Dialéctica de la Ilustración* se halla en entender que sin Nietzsche ni Freud no se puede entender el propio tiempo. Reducir la filosofía alemana actual a Habermas (que renuncia a Nietzsche y Freud, pero también a Marx y Hegel, para echarse en los brazos del pragmatismo kantiano, como el mismo Habermas lo reconoce) y su círculo no es ni interesante ni productivo.

Nos hubiese gustado que el autor nos explicara más exactamente hasta dónde debemos caminar con Heidegger y en qué momento debemos abandonarlo. Que Heidegger entienda negativamente la técnica, como un elemento pernicioso para el hombre, mientras Sloterdijk lo ve como imprescindible, incluso que “el hombre surge cuando surge la técnica”, dicho así, ya desde los griegos (que Heidegger bien conocía) lo sabíamos. El “aroma heideggeriano” (41) que desprende Sloterdijk no se le escapa al autor mismo. Nos preguntamos por qué los heideggerianos no se hacen eco de la crítica de Adorno a la filosofía de Heidegger en la primera parte de la *Dialéctica negativa* o incluso la que le hace el mismo Marcuse ya desde sus primeros artículos. Pero esto llevaría en otra dirección.

En “La naturaleza de la técnica” se busca precisar las posiciones. Abunda en la polémica entre habermasianos (a los que se tilda aquí incluso de reaccionarios) y Sloterdijk. Toda crítica a este último queda desacreditada de antemano: simplemente Sloterdijk tiene razón. Claro que se debe liberar a la metafísica de sus moldes viejos, pero ello no significa tener que abrazar acríticamente las tesis de Sloterdijk sin más. El concepto de “subjetividad” no es un concepto que acabe con la vieja metafísica. Ni el de “objetividad” comienza con la concepción técnica de Sloterdijk. La concepción dicotómica de la metafísica tradicional hace tiempo quedó atrás. Hay otras concepciones de la metafísica, que ya comenzaron con el mismo Spinoza, Kant o Hegel (como reconocen Deleuze, Foucault o Derrida, por citar autores que reivindican metafísicas no tradicionales, muy alejadas y críticas con las “bivalencias” tradicionales y defensores de la plurivalencia). El “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) (que Husserl criticó en su *La crisis de las ciencias europeas...*) no es el mundo de lo subjetivo contra lo objetivo. Es más bien el mundo que se ve encorsetado, reducido, compelido, arrinconado por el mundo de las ciencias modernas que han olvidado que es precisamente la vida el destinatario de las mismas, que la técnica se halla al servicio del ser humano y no al revés. Entendido así, deberíamos pensar que las “antropotécnicas” son el verdadero programa de la modernidad. Es necesario un “postantropocentrismo”, pero esta es la misma crítica de la Teoría Crítica a la arrogante posición ilustrada según la cual el ser humano se siente dueño absoluto del mundo y de la naturaleza y, en consecuencia, no hay límites a su poder: el último ejemplo es Trump y lo que él significa. Pero aquí no entra el autor. ¿Un neohumanismo? En fin, cuestión de terminología.

Salvar la humanidad (Wolff) y/o salvar el cosmos (Braidotti): ¿no es esto volver a recuperar una concepción dicotómica, aunque no sea en los términos clásicos, pero sí de algún modo dialécticos? El autor nos dice que “la reflexión de Sloterdijk parece ir por este camino” (47): Ni sometimiento de la naturaleza al ser humano (posthumanismo radical), pero tampoco un ecologismo radical que concibe al ser humano como el enemigo sin más de la naturaleza. Pero como nos recuerdan los expertos, la tierra puede seguir existiendo sin el ser humano, pero el ser humano no puede hacerlo sin la tierra. Sería por lo tanto razonable que sean los seres humanos quienes aprendan a vivir con la naturaleza porque la naturaleza ya sabe vivir sin ellos.

El siguiente capítulo (VII) reflexiona sobre la relación ser humano-máquina. Sloterdijk sigue siendo el autor de referencia, ahora apoyado por Roberto Marchesini. Contra la tecnofobia (Habermas y Fukuyama) y la tecnofilia (o ultratecnología, defendida por el posthumanismo radical, que defiende una superación de las condiciones biológicas actuales), se defiende un nuevo paradigma, una relación “dialógica” entre naturaleza y técnica. Ortega y Gasset sirve de ayuda para situar en sus justos términos esta relación (*Meditación de la técnica*): la técnica es una herramienta de la que dispone el ser humano para vivir en la naturaleza. Técnica no es tecnología. Dominique Lecourt continúa en esta línea. La tecnología sería un uso exclusivamente instrumental de la técnica. En definitiva, es lo que se ha practicado desde una concepción ilustrada progresista del desarrollo y que ha llevado a una unidimensionalización (Marcuse) del ser humano. Pero el autor no sigue esta deriva.

El capítulo nueve reflexiona sobre la aplicación de la técnica al propio ser humano, la antropotécnica. La discusión se plantea sobre si la medicina debe sólo curar (posición de Habermas y Fukuyama). Es lo que hace la medicina tradicional: la medicina debe limitarse

a mantener el estatus de normalidad de una naturaleza humana invariable. O si debe, además, tratar de “mejorar” las condiciones y prestaciones normales del ser humano, es decir, mejorar biodinámicamente el cuerpo humano (*Human Enhancement*) (Georges Canguilhem). Sloterdijk en su obra *Has de cambiar tu vida. Sobre antropológicas* (2009) iría más allá que en sus obras anteriores. Si hasta ahora se refería a la especie humana como el conjunto de criaturas que se crean un espacio en el que poder habitar, ahora se va a centrar en el ejercicio “práctico” que cada persona debe hacer para mejorarse a sí mismo. La antropológica es una práctica, un “ejercicio”. Sería el fundamento del “superhombre” de Nietzsche, pero sin las connotaciones biológicas que se le han adjudicado. “El superhombre es aquél que desea superarse a sí mismo para hacer de su vida una obra de arte” (74). Totalmente de acuerdo. La pregunta que me surge es qué papel juega entonces la medicina en ello; parece más bien cuestión de “cultura” artística, de mejorar la capacidad artística: un ejercicio de “ascesis”.

Pero se trata de “naturalizar” la ascesis, despojarla de cualquier dimensión trascendental o religioso-cristiana. Lo habría buscado Nietzsche y con él Foucault, en los que se apoyaría Sloterdijk. Sería la práctica filosófica misma, más allá de dualismos esquizofrénicos.

En definitiva, se trata de reivindicar la filosofía, como la auténtica ciencia. Se trata de un “ejercicio”: una dimensión humanista que pretende situarse en la época y en la dimensión posthumanista.

El capítulo XII analiza una dimensión sumamente importante de la era digital: su impacto en la cultura en general, en la filosofía en particular y, en especial, en la juventud. A nadie se le oculta que la tecnología afecta en los jóvenes también de un modo negativo. Les aísla del mundo y les vuelve presas fáciles de la manipulación y depredación consumista: les impide madurar. Stiegler habría analizado con profusión esta dimensión de la revolución digital: les sustrae de la dimensión creadora que supone la escritura. Ello supone una regresión sin precedentes, una “disrupción” que acaba aniquilando el pensamiento mismo (86); sólo quedan algoritmos. Galparsoro llega a afirmar que el mundo digital es el relevo de la metafísica antinatural tan criticada por Nietzsche (86, nota 7), la nueva forma de nihilismo. El capítulo se extiende en una serie de autores que hacen un balance de este problema. Al cabo, no me queda claro lo que el autor defiende. Estamos ante un nuevo escenario, radicalmente distinto al anterior, marcado por la tecnología digital, cuya característica es la dispersión informativa y la distracción que impide una concentración que exige una cultura lectora. Las consecuencias son desastrosas para la cultura humanista y para la filosofía. Entonces, ¿qué nos queda? ¿Qué podemos esperar de este nuevo escenario? ¿Está todo perdido para la filosofía? ¿Tiene la filosofía algo que hacer hoy en día? ¿Cuál sería su papel, hacerse el harakiri y reconocer que su tiempo ha acabado? No me queda claro después de leer este largo capítulo del libro. Las tecnologías digitales ponen en peligro la actividad filosófica que exige concentración.

Janon Lanier es un informático que considera que se podrían haber diseñado de otro modo las máquinas, pero se diseñaron del modo en que se diseñaron porque detrás había unos intereses concretos que no se explicitan cuando se habla de ello. Interesante. No es que Internet se esté adaptando al mundo, sino el mundo se ha adaptado a Internet como única posibilidad, única manera de pensar. El entorno humano se adapta a las limitaciones de la tecnología, no al revés. Lanier habla de “totalitarios cibernéticos”, “maoístas digitales” (97) que ahogan al individuo en beneficio del rebaño anónimo. Neil Postman usa el término “Technopoly” para definir esta situación en que la tecnología usurpa el monopolio del saber. El saber instrumental basado en el paradigma de la eficiencia es lo único que cuenta aquí. Los fundadores de Google, Page y Brin, tratan de realizar el proyecto de Kurtweil de crear un ser superior, liberado de las trabas de la biología.

Google es pues el enemigo: en él “encontramos un claro punto de encuentro entre el posthumanismo más radical y la triunfante revolución digital”. Tenemos el enemigo en casa. En este momento Galparsoro reivindica la filosofía, la lectura lenta y profunda, una an-

tropotécnica, aunque no biomédica: un humanismo situado más allá del posthumanismo, el cual se ha aliado con la revolución digital para acabar con la creatividad del ser humano. Para ello la perspectiva debe cambiar (106).

En conclusión, se trata, según el autor, de mejorar la vida humana sin caer en los extremismos del posthumanismo radical que pretende acabar con la condición humana. Pero sin caer tampoco en la posición de quienes perpetuar la actual condición humana sin aceptar ningún cambio ni mejora en ella. Es lo que pretende Sloterdijk en *Has de cambiar tu vida*. Una posición que se hace eco del superhombre de Nietzsche y de la anunciada muerte del hombre por Foucault. No se trata de elegir entre humanismo o posthumanismo, sino de "situarse más allá del posthumanismo y, al mismo tiempo, presentar una posición crítica con el humanismo antropocéntrico." Son las últimas palabras del libro.

*Xabier Insausti*



**INNERARITY, Daniel**  
**Una teoría de la democracia compleja. Gobernar en el siglo XXI**

Madrid : Galaxia Gutenberg, 2020  
 446 p. ; 21 cm.  
 ISBN: 978-84-17971-46-5

Demokraziaren krisiaren aurrean zer egin dezakegu? Hori da Daniel Innerarityk liburu honean jorratzen duen gaia. Gaurkotasan handiko gaia da. Esaterako, Cambridge Unibertsitateko Centre for the Future of Democracy erakundeak plazaratutako txosten baten arabera demokraziaren sinesgarritasuna kolokan dago mundu osoan. 1973tik Cambridgeko Unibertsitateko ikertzaileek gai hau aztertzen dute eta aurten, munduko herritarrek sistema demokratikoarekin duten atsekabea maila markak haustea lortu du. 154 herrialdetako herritarren %57k, tartean Estatu Espainiarrak, demokraziarekin "pozik ez" daudela adierazi dute. Cambridgeko Unibertsitatea duela 40 urte txosten hori egiten hasi zenetik ezagutzen den tasarik altuena da.

Innerarityrentzat demokraziaren mehatxu nagusia sinpletasuna da (11. orr). Liburuaren lehenengo bi kapituluetan jorratzen duen tesiaren sarrera lantzen du. Bere ustez demokrazia pentsatzeko beste modu bat behar da, eta gobernatzeko beste era bat. Behintzat, baldin eta zentzurik badu demokrazia gure gizartearen errealitate konplexuarekin bateragarria izan dadin saiatzek. Euskal filosofo politikoak kritikatzeko duen sinpletasunak bi bertsio ditu. Batetik, gaur egungo munduaren eraldaketetara ez egokitzea eta bestetik, praktika politikoen multzoa, agian aurretik berrikuntza kontzeptuala izan ez dutelako, gabezia hori larriagotzen dute, borroka politikoa sinplifikazio interesatu gisa eratuz (13. orr). Finean, Innerarityren aburuz, sofistikazio teorikoari uko egiteak, sinplifikazio interesatuaren aldeko borrokan hobekien diharduenari mesede egiten dion praktika politiko bat sortzen du. Gai konplexuen logika ulertzeko ez du ziurtatzen gai izango garenik gai horiek gobernatzeko, baina Innerarityk