

# La filosofía como antropotécnica no biomédica\*

Jose Ignacio Galparsoro

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

joseignacio.galparsoro@ehu.eus



Fecha de recepción: 9-3-2018

Fecha de aceptación: 26-4-2019

## Resumen

La cuestión del posthumanismo aparece frecuentemente asociada a la aplicación al ser humano de técnicas encaminadas a lograr mejoramientos biomédicos. En determinados círculos esta aplicación es vista con una desconfianza que se propaga hacia cualquier tipo de antropotécnica. No obstante, las técnicas relacionadas con los mejoramientos biomédicos no son las únicas aplicables a las personas. Por ejemplo, la filosofía puede ser considerada como una antropotécnica que contribuye al mejoramiento humano, cuya pervivencia está en grave riesgo debido a la revolución tecnológica digital que amenaza la lectura profunda, herramienta necesaria para la filosofía. La filosofía (y, en general, la lectura y la atención profundas) es un caso particular de técnica que ayuda a moldear esa comprensión penetrante que conduce al ser humano a explorar nuevos horizontes. De este modo, será posible construir una antropología que aborde la cuestión del futuro del ser humano en un terreno situado más allá de la perspectiva exclusivamente biomédica planteada por el posthumanismo, a saber: el de las antropotécnicas no biomédicas, en el que la filosofía puede ocupar un lugar destacado.

**Palabras clave:** posthumanismo; antropotécnica; técnica; tecnología; Sloterdijk; ascesis; lectura profunda; atención profunda; revolución digital

## Abstract. *Philosophy as non-biomedical anthropotechnics*

The question of posthumanism is frequently associated with the application of technics to the human being aimed at achieving biomedical enhancements. In certain circles, this application is viewed with a distrust that spreads to any type of anthropotechnics. However, the technics related to biomedical improvements are not the only ones applicable to humans. For example, philosophy can be considered as an anthropotechnics that contributes to human enhancement, whose survival is at serious risk due to the digital technological revolution that threatens deep reading, a necessary tool for philosophy. Philosophy (and, in general, deep reading and deep attention) is a particular case of technics that helps to shape that deep understanding that leads human being to explore new horizons. In this way, it will be possible to build an anthropology that addresses the question of the future

\* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación «La biotecnología en el marco de la historia de las antropotécnicas» financiado por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EH) (Ref.: EHU15/02), del que el autor es el investigador principal.

of the human being in a field located beyond the exclusively biomedical perspective posed by posthumanism, namely that of non-biomedical anthropotechnics, in which philosophy can occupy a prominent place.

**Keywords:** posthumanism; anthropotechnics; technics; technology; Sloterdijk; askesis; deep reading; deep attention; digital revolution

### Sumario

- |  |  |
|--|--|
| 0. Introducción: posthumanismo<br>y antropotécnica<br>1. Técnica y tecnología<br>2. Antropotécnicas biomédicas<br>3. Antropotécnicas no biomédicas,<br>según Sloterdijk<br>4. La ascesis como ejercicio<br>5. Filosofía y antropotécnica | 6. La filosofía en peligro: el impacto de la<br>revolución digital en la lectura<br>y pensamientos profundos<br>7. La filosofía como antropotécnica<br>conducente a la autosuperación<br>del ser humano<br>8. Conclusión<br>Referencias bibliográficas |
|--|--|

## 0. Introducción: posthumanismo y antropotécnica

Una de las consecuencias más llamativas de la aplicación de los descubrimientos científicos más recientes en el ámbito biomédico a las personas es que parece abrirse la posibilidad de que el ser humano pueda actuar conscientemente sobre el proceso evolutivo (Powell y Buchanan, 2011: 49) para tratar de «mejorar» sus prestaciones biológicas, atravesando el umbral de la humanidad con el fin de lograr lo que algunos denominan una condición «posthumana» —o, en el vocabulario de otros autores, «transhumana»<sup>1</sup>—, quedando en el aire cuál de esos dos términos presenta una posición más radical en lo relativo a la superación de la condición humana<sup>2</sup>.

La discusión en torno a esta cuestión sube, en ocasiones, excesivamente de tono, pero para hacer un debate sereno es conveniente rebajar la tensión. Y esta tensión proviene, en casos como este, del significado que se da a los términos que se utilizan en el debate. Muy frecuentemente se plantea la cuestión en términos dicotómicos: lo posthumano (o, según otros autores, lo transhumano) correspondería al terreno de lo que ya no es humano porque el ámbito

1. Para un análisis más detallado de esta cuestión, cf. Galparsoro (2014).

2. En función de qué autores consideremos (y, en cierta medida, del ámbito geográfico al que pertenezcan) la valoración dada a cada uno de estos términos cambiará. Así, un autor como Marchesini (2002, 2009) considerará más radical el término *transhumanismo* que el de *posthumanismo*. En cambio, un especialista en la cuestión como Antonio Diéguez (2017a: 83) invertirá la valoración. Por su parte, Fukuyama considera en algún texto (Fukuyama, 2004) que es más radical hablar de *transhumanismo* que de *posthumanismo*, mientras que en algún otro (Fukuyama, 2002) invierte la valoración de los términos.

de lo humano habría sido rebasado. Hay quien tiene prisa por abandonar el estatuto de «humanos» y hay quien se resiste a hacerlo, oponiéndose vehementemente a cualquier intento de modificación de la naturaleza humana a partir de una aplicación técnica. Si se evitara plantear la cuestión del futuro del hombre en términos de la dicotomía entre humano y posthumano, muy probablemente se ahorrarían muchas energías que, de otro modo, se perderían inútilmente. Por ello, este trabajo plantea la conveniencia de que el debate se centre directamente en torno a la reflexión sobre la aplicación de las técnicas (incluyendo las no biomédicas) al ser humano con el fin de modificarlo, es decir, en torno a lo que algunos autores —entre los que destaca Sloterdijk, tras la estela de Nietzsche y Foucault— conocen con el nombre de *antropológicas*, despreocupándose por delimitar con precisión si dicha aplicación tendría como consecuencia rebasar las fronteras de lo humano.

Sloterdijk señala que es precisamente el temor a que las fronteras de lo humano sean traspasadas lo que provoca la, según él, injustificadamente extendida «histeria antitecnológica» (Sloterdijk, 2001: 86). Es tal el terror que autores como Habermas tienen de perder el «precioso tesoro de la subjetividad» (terreno, según él, perteneciente con exclusividad a la condición humana) que cualquier atisbo de intrusión en el ámbito de lo subjetivo del «mundo mecánico» —es decir, del mundo «material» (ámbito al que pertenece la técnica), que se opondría al mundo «espiritual»— es inmediatamente descalificado. Pero debajo de esta descalificación se esconde, según Sloterdijk, un rancio prejuicio dualista.

Frente a Habermas, Sloterdijk argumenta que hay que llevar hasta sus últimas consecuencias el hecho de que el hombre no está en el mundo con las manos vacías. En las manos tiene herramientas (tanto las convencionalmente denominadas «materiales», como las específicamente «psicológicas») y ello es para él un elemento constituyente. Por tanto, si el hombre es hombre es porque «una técnica lo ha hecho surgir de lo prehumano» (Sloterdijk, 2001: 86). Ello significa que el hombre está vinculado a la técnica, que la técnica no es ajena al hombre y que, en esta medida, está fuera de lugar intentar separar estos dos elementos (el hombre y la técnica) y condenar moralmente los intentos por aplicar la técnica al hombre (operación que se plasma en la palabra *antropológica*).

## 1. Técnica y tecnología

Antes que Sloterdijk, Ortega ya señalaba claramente la estrecha vinculación entre hombre y técnica en su obra *Meditación de la técnica*, que transcribe un curso pronunciado en 1933 en la Universidad de Verano de Santander: «Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre» (Ortega, 1965: 24). Lo que Ortega entiende por «medio» es la naturaleza que le rodea, es decir, si empleamos sus propios términos, su «circunstancia». Lo que diferencia a los hombres de los animales es su capacidad de modificar la naturaleza, es decir, lograr que en esta aparezca lo que en un principio no hay.

El conjunto de estas acciones es la técnica, definida por Ortega de la siguiente manera: «la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades» (Ortega, 1965: 21). La naturaleza impone a los seres vivos una serie de condiciones que estos deben resignarse a aceptar. La peculiaridad del hombre, con respecto al resto de los seres vivos, es su capacidad de crear una «nueva naturaleza» que se sitúa sobre aquella, a la que Ortega denomina «sobrenaturaleza» y que coincide con el ámbito de la técnica. Para él, las necesidades biológicamente objetivas no son, estrictamente hablando, necesidades: «el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario [...]». La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica» (Ortega, 1965: 27). El hombre, pues, se inventa a sí mismo, ha de «autofabricarse». Parte de él está inmerso en la naturaleza, pero otra parte igualmente importante trasciende de esta, situándose en un mundo «extranatural», que no ha de ser interpretado en el sentido de «espiritual» o «extramundano», sino en un ámbito al que podríamos denominar, aunque Ortega no utilice este término, «el terreno de lo cultural». La finalidad de la técnica no es, pues, dominar el mundo, sino permitir que el hombre siga siendo lo que es, aunque para ello se vea obligado a modificarlo. La técnica no ha de ser, pues, considerada como una agresión que el hombre infligiría gratuitamente al mundo.

El hecho de que la técnica esté indisolublemente unida al hombre significa que este campo no se identifica con el de la llamada *tecnociencia*, sino que es mucho más amplio. Ortega apunta a efectuar una distinción entre *técnica* y *tecnicismo de la técnica moderna* (Ortega, 1965: 88), lo que, utilizando términos actuales, podríamos denominar «distinción entre *técnica* y *tecnología*». En la misma línea, Ortega distingue entre la técnica actual y otras técnicas históricas. Para él no hay una superioridad de la técnica presente por el hecho de poseer ingredientes que la diferencian de las demás, por ejemplo, «su basamento en las ciencias» (Ortega, 1965: 32).

La distinción entre *técnica* y *tecnología* es establecida de manera más nítida por Dominique Lecourt (2011). Según este autor, una de las consecuencias negativas del triunfo del positivismo es que conduce a la «identificación abusiva de la tecnología y de la técnica» (Lecourt, 2011: 88). En efecto, la técnica es considerada exclusivamente bajo la modalidad de la utensibilidad y, por tanto, de la exterioridad con respecto al ser humano. Pero esta concepción «olvida el origen vital, orgánico, de la técnica» (Lecourt, 2011: 20) y favorece la tendencia a pensar que ella habría escapado a nuestro control, conquistando una esfera autónoma que nos impondría sus fines (Severino, 1998). Ello conduce a una demonización de la técnica en general. Según Lecourt, es preciso corregir esta concepción demasiado restringida de la técnica, proveniente, como queda dicho, de su identificación abusiva e injustificada con la tecnología. Para él, la «esencia de la técnica» consiste en esto:

[...] el hombre, distinguiéndose de la animalidad que continúa siendo suya, se afirma no ya como ser de necesidades ni como ser de razón, sino como ser

de deseos que, en su debate con su medio, convertido en su «medioambiente» (medio de todos los medios), debe utilizar la astucia y el cálculo para conjurar su impotencia nativa para responder al carácter infinito de sus aspiraciones siempre relanzadas por su imaginación. (Lecourt, 2011: 52-53)

Por otro lado, define la tecnología como «la parte de las técnicas que fue recuperada y rectificada por la ciencia» (Lecourt, 2011: 53). Lecourt denuncia lo que él denomina «dogma positivista», que presenta a la técnica como «aplicación» de la ciencia (reduciéndola por tanto a tecnología) y que niega toda realidad propia al pensamiento técnico, es decir, «toda especificidad a la inventiva técnica que da fe de una forma particular de la ingeniosidad humana» (Lecourt, 2011: 49-50). Comprobamos que su visión no está, pues, muy alejada de la que Ortega presenta en su *Meditación de la técnica*<sup>3</sup>.

La demonización de la técnica conduce a sospechar de ella y a considerar un peligro cualquier intento de aplicar, por ejemplo, las biotécnicas al ser humano. Lecourt denomina «biocatastrofistas» a quienes así piensan y actúan. Por otra parte, también critica a los «tecnoprofetistas» defensores del posthumanismo más radical, quienes, bajo un barniz ultratecnológico, esconden en el fondo una concepción profundamente religiosa de la existencia, pretendiendo que la tecnología podría contribuir a superar las consecuencias de la caída y a volver a encontrar la felicidad de Adán en el paraíso terrenal (Lecourt, 2011: 25; Marchesini, 2009: 133).

## 2. Antropotécnicas biomédicas

El posthumanismo es frecuentemente vinculado a las tecnologías biomédicas y, más concretamente, a lo que se conoce como «medicina del mejoramiento». A este respecto se está produciendo hoy un interesante debate que afecta al estatuto mismo de la medicina (Klein, 2014). Lo que se entiende por medicina «normal» sería la medicina terapéutica, destinada a curar una enfermedad que amenaza la salud del cuerpo para restituirle su estado «normal». Por su parte, el «mejoramiento» en el ámbito de la medicina no busca la restauración de la salud, sino su superación<sup>4</sup>. La primera es considerada como «éticamente correcta», mientras que la segunda es considerada como «éticamente sospechosa» (Klein, 2014: 59).

3. Stiegler (2002a: 146) también realiza esta distinción en términos semejantes: «con más frecuencia se llama hoy *tecnología* a la técnica cuando integra a la ciencia, por oposición a las técnicas tradicionales precientíficas».
4. Esta distinción aparece claramente en el informe que el Comité de Bioética del presidente George W. Bush publica en 2003 (President's Council on Bioethics, 2003: 13): «“Terapia”, desde esta perspectiva y desde la comprensión común, es la utilización del poder biotécnico para tratar a individuos con enfermedades, discapacidades o disfunciones conocidas, en un intento de restaurarlas a un estado normal de salud. En cambio, “mejoramiento” es la utilización del poder biotécnico para alterar, con intervención directa, no ya procesos relativos a la enfermedad, sino los funcionamientos “normales” del cuerpo y de la psique humanos, para aumentar o mejorar sus capacidades innatas y sus prestaciones».

Esta misma distinción se encuentra en la base de la que un autor como Jérôme Goffette (2006) realiza entre *medicina* —disciplina destinada a curar la enfermedad, es decir, a restablecer un estado «normal» (Canguilhem, 2015)— y *antropotecnica* —destinada a mejorar biomédicamente un cuerpo para lograr un estado «sobrenormal» (*supernormal*) (Goffette, 2006: 59-66)—. Así, Goffette sitúa a la antropotecnica con exclusividad dentro del terreno de lo posthumano, es decir, en el interior de las tecnologías biomédicas o de lo que en el ámbito anglosajón se denomina *Human Enhancement*. Esta concepción presenta algunos flancos débiles. En primer lugar, dentro del ámbito de la medicina misma<sup>5</sup>. Goffette parece indicar que la medicina se ocuparía exclusivamente del restablecimiento de un estado normal. Con ello se estaría constriñendo a la medicina a confinarse en las posiciones teóricas defendidas por autores como Habermas o Fukuyama, en la medida en que estaría destinada a mantener el estatus de «normalidad» de una naturaleza humana invariable<sup>6</sup>. Contra esta posición se manifestaba ya Georges Canguilhem al afirmar que la medicina es una actividad técnica que consiste en «la creación de nuevas formas de vida» (Klein, 2014: 64). De este modo, se subraya que la creación está en el corazón mismo de la vida, y el hombre no constituye una excepción. Debe impulsar la creación y ello trae como consecuencia un desplazamiento continuo de los límites en los que se sitúan todas sus actividades, incluyendo en este caso los de la propia medicina. Por tanto, a la naturaleza humana corresponde modificarse constantemente. Es ir contra su propia naturaleza el aferrarse a la conservación de una supuesta naturaleza humana inalterable. En esta medida, parece haber razones para afirmar que la medicina no debería ser recluida en el terreno de la «normalidad». Con ello se ven seriamente afectados los argumentos que defienden la existencia de una medicina valorada axioló-

5. La cuestión del estatuto de la medicina es de gran interés, pero no puede ser analizada en su detalle, pues desbordaría los límites del presente trabajo. Sobre este tema, una autora como Sylvie Allouche piensa que la expresión *enhancement medicine* es una contradicción en los términos (la medicina, para continuar llevando ese nombre, ha de ser curativa y no debe pretender alcanzar otros fines), por lo que es filosóficamente inaceptable y debería ser sustituida por el término *anthropotechnology* (Allouche, 2015). La autora distingue entre tres conceptos: *anthropotechny* ('antropotecnica'), *anthropotechnology* ('antropotecnología') y *anthropotechnics* ('antropotécnica'). El más general de ellos es *anthropotechny*, que se refiere a todo tipo de modificaciones técnicas del cuerpo humano. Se divide en *anthropotechnology* (modificaciones técnicas basadas en la metodología científica moderna) y en *anthropotechnics* («todas las demás prácticas de intervenciones no terapéuticas en el cuerpo humano que existen en diferentes culturas humanas») (Allouche, 2015: 307). La distinción propuesta en el presente estudio entre antropotécnicas biomédicas y no biomédicas no entra a discutir si la medicina implícita en el adjetivo *biomédicas* merece o no continuar ser llamada con ese nombre cuando traspasa los límites de la «curación» o de la «normalidad». Esta discusión, con ser evidentemente de gran interés, puede ocultar la importancia de esas antropotécnicas no dirigidas inmediatamente a restaurar o a mejorar la salud de las personas.
6. Si empleamos términos más clásicos, en la medicina ha dominado el paradigma de la *restitutio ad integrum*. Hoy asistimos a un deslizamiento hacia lo que se podría denominar la *transformatio ad optimum*, que no es sino otra manera de nombrar el mejoramiento (*enhancement*) (Gordijn y Chadwick, 2008: 1).

gicamente de manera positiva simplemente por el hecho de no traspasar los límites de la normalidad.

En segundo lugar, en lo que se refiere a las antropotécnicas, es importante precisar que la perspectiva en la que se sitúa el presente trabajo, siguiendo a un autor como Sloterdijk, es más amplia que la de Goffette, pues no se limita al campo del mejoramiento en el ámbito de la biomedicina, es decir, por seguir los ejemplos propuestos por el propio Goffette, a la cirugía estética, a la contracepción oral, al dopaje en el deporte, a los psicoestimulantes, etc. Desde la perspectiva aquí empleada, *antropotécnica* se refiere a toda técnica aplicada al hombre, se supone que en beneficio suyo, aunque este no sea necesariamente biomédico. Un ejemplo importante, al que se hará alusión más adelante, es el de la lectoescritura, claramente vinculada al ámbito de la filosofía.

### 3. Antropotécnicas no biomédicas, según Sloterdijk

Cuando se aborda el tema de las antropotécnicas, tendemos a centrarnos en el período actual, en el que domina la preocupación por las tecnologías biomédicas y, en particular, por las tecnologías genéticas, a las que se aludía en la introducción. Efectivamente, las tecnologías biomédicas no dejan de ser antropotécnicas, pero si nos ocupamos exclusivamente de ellas olvidamos la existencia de otras antropotécnicas no tecnológicas. Estas tienen una historia, que es tan vieja como la propia historia del hombre. El libro de Sloterdijk, publicado originalmente en 2009 y titulado *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnicas*, contribuye eficazmente a establecer unos apuntes históricos de las antropotécnicas.

Sloterdijk ya había utilizado el concepto de antropotécnica en algunas obras anteriores, como *Normas para el parque humano* (publicado originalmente en 1999 y objeto de una agria y célebre polémica con Habermas —ver Arenas, 2003—), donde aparece vinculado a las tecnologías genéticas (Sloterdijk, 2000: 72-73). En otro texto, donde Sloterdijk hace una interpretación de Heidegger, también aparece esta palabra, si bien el autor matiza lo expuesto en el texto de 1999, afirmando claramente que el término *antropotécnica* abarca un campo mucho más amplio que, por ejemplo, el de las tecnologías genéticas:

[...] he introducido la expresión «antropotécnica». Este término fue recientemente malentendido en un amplio debate como sinónimo de biopolítica humana concebida de un modo central-egoísta y estratégicamente planificado, y provocó irritaciones que serían más propias de una batalla por el hombre religiosamente motivada. Pero, en el contexto del trabajo aquí desarrollado, la expresión «antropotécnica» responde a un teorema claramente perfilado de la antropología histórica: según él, «el hombre» es en el fondo producto, y sólo puede ser entendido —dentro de los límites del saber actual— examinando analíticamente sus métodos y relaciones de producción. (Sloterdijk, 2011: 100)

En *Has de cambiar tu vida* analiza la cuestión de manera más detallada y proporciona la siguiente definición de *antropotécnicas*, confirmando que el alcance del término va mucho más allá del restringido ámbito de las tecnologías genéticas:

Entiendo, con esta última expresión [«antropotécnicas»], los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte. Sólo cuando estos procedimientos sean captados dentro de un amplio cuadro de los «trabajos del hombre en sí mismo» se podrán evaluar los más recientes experimentos de las técnicas genéticas, a las cuales se quiere limitar, en el debate actual, el concepto de «antropotécnica» reacuñado en 1997. (Sloterdijk, 2012: 24)

Sloterdijk reconoce en Nietzsche al antecedente fundamental en este terreno de las antropotécnicas. Gracias a él es posible «re-examinar todo el campo humano a la luz de la *ascetología* general» (Sloterdijk, 2012: 148). Es importante precisar que hay que entender los términos *ascesis* y *ascetología* a la manera como lo hace Sloterdijk, es decir, atendiendo a su etimología como *práctica* o *ejercicio*. En esta medida, el objeto de la ascetología sería el ejercicio tanto implícito como explícito del hombre, y constituiría el núcleo del conjunto de antropotécnicas en que históricamente se han manifestado.

Sloterdijk afirma que con las antropotécnicas entramos en el terreno de lo que Nietzsche conoce con el nombre de *superhombre*. El tema del superhombre es particularmente delicado, debido a la utilización interesada, parcial y torticera que del mismo hizo el nacionalsocialismo. Claramente, Sloterdijk se desmarca de la interpretación nazi del superhombre nietzscheano: «el término *Übermensch* no conlleva, en absoluto, un programa biológico, sino artístico, por no decir un programa de arte *acrobático*» (Sloterdijk, 2012: 151). Sloterdijk interpreta aquí de manera fidedigna el pensamiento de Nietzsche. El *superhombre* no es un concepto que tenga connotaciones biológicas (es decir, el superhombre no formará una especie biológica diferente de la del hombre), sino más bien, en efecto, artísticas, es decir, creadoras. El superhombre es aquel que desea superarse a sí mismo para hacer de su vida una obra de arte (Galparsoro, 2015).

#### 4. La ascesis como ejercicio

Sloterdijk tiene el mérito de llevar a Nietzsche a un terreno que, de entrada, puede provocar una reacción de sorpresa. En efecto, Sloterdijk vincula a Nietzsche con la ascesis. Y nada parece más alejado del autor que critica con vehemencia el ideal ascético (por ejemplo, en *La genealogía de la moral*) que la *ascesis*, término que suele estar reservado a determinadas prácticas religiosas. Y, sin embargo, Sloterdijk afirma que Nietzsche fija la atención «en la cuestión de la verticalidad de las relaciones humanas que tienen que ver con el valor, el rango y el rendimiento. A partir de él pueden formularse más incisivamente



los temas centrales de la *ascetología* general». (Sloterdijk, 2012: 151). En efecto, Nietzsche habla explícitamente de la conveniencia de una «naturalización de la ascesis»: «Quiero volver a *naturalizar* también la *ascesis*», afirma Nietzsche en un *Fragmento Póstumo* de 1887 (9[93]), citado por Sloterdijk (2012: 163). «Naturalizar la ascesis» es la operación que consiste en hacer descender a la ascesis del supuesto mundo trascendente en que fue situada para colocarla en el mundo inmanente de la naturaleza, del que nunca habría tenido que salir.

Para Sloterdijk:

Nietzsche se convertiría en el descubridor de las culturas ascéticas, en toda su incommensurable extensión histórica. En esto desempeña un importante papel la observación de que el término *askesis* (junto a la palabra *meléte*, que también es el nombre de una musa [la de la meditación]) significaba simplemente, en el griego clásico, «ejercicio» o «entrenamiento». (Sloterdijk, 2012: 52)

Por tanto, la palabra estaba desprovista del actual sentido místico-espiritualista o trascendente al mundo. De este modo, Nietzsche se sitúa en el comienzo de las ascetologías modernas, no espiritualistas, y, por extensión, en el origen de eso que Sloterdijk denomina «antropológicas». Sloterdijk se refiere a *La genealogía de la moral* como el texto clave en el que se explica que las religiones y las morales han de ser comprendidas como prácticas antropológicas. En efecto, el cristianismo es una forma de ejercicio de negación de la vida o de cansancio del mundo, típico de ascesis enfermas (*La genealogía de la moral*, II, §11). Según Sloterdijk, Nietzsche habría establecido la distinción entre *ascesis enfermas* (las propuestas por los sacerdotes) y *ascesis sanas* (las reglas disciplinarias de los creadores intelectuales, de los filósofos y de los artistas, así como de los ejercicios de los guerreros y atletas).

El autor que se inspiró en Nietzsche y que sirvió de fuente de inspiración a Sloterdijk fue Foucault. Él también reivindicaba un uso no trascendente de la ascesis. Se cita a continuación un texto escrito pocos meses antes de morir y que es especialmente relevante —y emocionalmente significativo—, porque fue leído por Gilles Deleuze en un patio situado tras el hospital de la Pitié-Salpêtrière, en la mañana del 26 de junio de 1984, al día siguiente del fallecimiento de Michel Foucault en ese centro hospitalario. Deleuze pensaba que este texto podía incluir una importante parte del legado de Foucault. Y Deleuze hablaba con conocimiento de causa:

El «ensayo» —que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación— es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que era en otros tiempos [*ce qu'elle était autrefois*], es decir una «ascesis», un ejercicio de sí, en el pensamiento. (Foucault, 1984: 12)

Foucault sostiene que la filosofía debería de ser «lo que era en otros tiempos», a saber: una ascesis, entendida como ejercicio de sí mismo en el pensamiento. Cuando habla de «otros tiempos» es claro que se está refiriendo a la Antigüedad grecorromana, donde la *askesis* era entendida como una serie de

ejercicios practicados para moldear la vida de cada cual. Foucault establece claramente la diferencia entre la ascesis de la Antigüedad y la ascesis cristiana. Frente a la ascesis cristiana, que aspira a la renuncia de sí, la ascesis de la Antigüedad designa todo tipo de ejercicio o de entrenamiento práctico (Foucault, 2005: 299).

Es sabido que el interés de Foucault por el mundo clásico le llegó bastante tarde en su carrera. Uno de sus interlocutores en este ámbito —y una de sus reconocidas fuentes de inspiración— fue Pierre Hadot (Lorenzini, 2017: 34). Hadot (2002) publicó en 1993 una obra titulada *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, donde vincula claramente la noción de *ascesis* con la de *ejercicios espirituales*. La expresión *ejercicios espirituales* puede provocar de nuevo una sensación de perplejidad, pues está normalmente asociada al ámbito cristiano y, particularmente, a los *Exercitia spiritualia* de Ignacio de Loyola (1548)<sup>7</sup>. Pero Hadot precisa que los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola no son más que una versión cristiana de una tradición grecorromana mucho más amplia, que no tiene por qué ser asimilada al dualismo. Así, habría que entender la *askésis* como «práctica de ejercicios espirituales, [que] ya existe en la tradición filosófica de la Antigüedad» (Hadot, 2002: 21). Foucault y Hadot —y antes de ellos Nietzsche y tras ellos Sloterdijk— coinciden en señalar que la filosofía ha de ser considerada como una práctica, como un ejercicio destinado no solo a la contemplación desinteresada de la realidad, sino también, y fundamentalmente, a la transformación del hombre. En esta medida, se abren las puertas a considerar a la filosofía misma como una antropotécnica.

## 5. Filosofía y antropotécnica

Es significativo que la obra de Sloterdijk *Muerte aparente en el pensar* lleve como subtítulo *Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. En la misma línea de Hadot, Sloterdijk considera que hay que «devolver al concepto de ejercicio el alto grado de valor» (Sloterdijk, 2013: 16) que le corresponde y que le ha sido sistemáticamente negado en la filosofía moderna. Sloterdijk examina las causas (y, más concretamente, la genealogía) de esta denegación. La dificultad por reconocer la centralidad del ejercicio proviene del hecho de que se ha aceptado acríticamente la distinción entre, por una parte, *vida activa* y, por otra, *vida contemplativa* o *vida pasiva*, sin caer en la cuenta de que una amplia porción del comportamiento humano, entre el que se sitúa la *vida ejercitante*, no es ni completamente activa ni completamente contemplativa. Así, la ciencia (o, lo que para Sloterdijk en este contexto viene a ser lo mismo, la filosofía<sup>8</sup>)

7. Ignacio de Loyola (1548) establece claramente en la primera anotación de su obra la distinción entre los ejercicios espirituales (examinar la conciencia, meditar, contemplar y orar) y los ejercicios corporales (pasear, caminar y correr), en el marco de una tradición dualista.

8. Cf. Sloterdijk (2013: 25-26): «En lo que sigue minimizaré las diferencias entre ciencia y filosofía, y trataré a ambos vástagos de la cultura de la racionalidad de la vieja Europa como acuñaciones parejas del *bíos theorétikós*, sin entrar en sus peculiaridades ni en su progresivo alejamiento recíproco».

no se limita a ser únicamente una tendencia a la teoría exenta de cualquier tipo de relación con la actividad. Habría que tener en cuenta «el surgimiento de ejercicios posibilitadores de ciencia» (Sloterdijk, 2013: 22). En esta medida, hablar de la ciencia (o de la filosofía) «como ejercicio» equivale a hacerlo de la ciencia (o de la filosofía) «como antropotécnica» (Sloterdijk, 2013: 25). Ha de quedar claro que ha de considerarse a la ciencia (o a la filosofía) como antropotécnica en tanto en cuanto se aplica a «la configuración del ser humano mediante la acción ejercitante sobre sí mismo»<sup>9</sup> (Sloterdijk, 2013: 25), es decir, como antropotécnica no biomédica. Se trataría de considerar a la ciencia y a la filosofía como actividades dedicadas a la teoría, que se ejercitan como una ascesis y bajo la cual se ocultan una serie de «procesos lógicos o mentales» que habría que sacar a la luz. Entre ellos destacan esos ejercicios repetitivos<sup>10</sup> a los que pertenecen, como condición de posibilidad de ciencia y filosofía, «los ejercicios de lectura y escritura de seres humanos dedicados a la teoría, por los que alta cultura y cultura son expresiones casi sinónimas» (Sloterdijk, 2013: 26). La actitud teórica propia de la ciencia y la filosofía es claramente un asunto de ejercicio, hasta el punto de que concepciones (Sloterdijk analiza la que Husserl mantiene con su concepto de *epojé*) que afirman con radicalidad la pureza de las posiciones teóricas, rechazando por tanto cualquier contaminación proveniente de la existencia real, han de hacer un ejercicio de retirada de la vida. Ello significa que Husserl, aun sin ser consciente de ello, también practica un ejercicio con su *epojé*, pues retirarse de la vida (aunque sea solo provisionalmente) no deja de ser un ejercicio (Sloterdijk, 2013: 33-34).

Desde una perspectiva genealógica, puede explicarse el surgimiento del ser humano capaz de *epojé* a partir de la centralidad de la escritura:

El complejo de ejercicios del *bíos theoretikós* temprano siempre ha de ser pensado unido a la formación de los hábitos mentales que produjo el nuevo dominio de la realidad por medio de la escritura. (Sloterdijk, 2013: 80)

El modo inicial de *mirar* está condicionado por el modo de *leer*. Para los europeos, el mundo y el libro son análogos. El *Homo legens* mantiene una distancia entre lo que lee y lo que ocurre en el mundo exterior. Su vida se convierte en una recolección de archivos. A este ser humano nada escrito le resulta extraño (Sloterdijk, 2013: 81). Esta configuración se mantendrá sólida durante más de dos milenios, hasta llegar a nuestra época caracterizada por la

9. Sloterdijk realiza la distinción entre *antropotécnica* como *Weltverbesserung* ('mejoramiento del mundo') y como *Selbstverbesserung* ('mejoramiento de uno mismo'). Aquí le interesa destacar el papel de la ciencia y de la filosofía para lograr un mejoramiento en el segundo sentido.
10. Hablar de «ejercicio repetitivo» es una redundancia, porque, según Sloterdijk (2012), con el término *ejercicio* hay que entender la repetición de acciones creativas. Y frente a las repeticiones automáticas que reproducen de manera pasiva elementos externos, Sloterdijk subraya el carácter positivo de esas repeticiones creativas destinadas a elevarse a sí mismo, es decir, a situarse en el territorio de lo improbable, en lo que él denomina «verticalidad», situación que es asimilada a un ascetismo no trascendente.

revolución digital, en la que la analogía clásica se descompone por completo (Sloterdijk, 2013: 80).

Por ello, desde la filosofía no se debería cometer el error de considerar la cuestión de las antropotécnicas como un tema menor. Ni tampoco, tras la estela de lo que Sloterdijk denomina la «histeria antitecnológica», considerar de manera negativa cualquier aplicación de la técnica al ser humano. De este modo, se debería prestar más atención a autores como Sloterdijk o Hadot cuando nos alertan de que la filosofía no siempre ha sido una disciplina exclusivamente teórica, como parece serlo hoy como herencia de la filosofía medieval y moderna. Hadot afirma con claridad que en las escuelas helenísticas y romanas se aprecia claramente que la filosofía

[...] no consiste en la enseñanza de una teoría abstracta, y aún menos en una exégesis de textos, sino en un arte de vivir, en una actitud concreta, en un determinado estilo de vida, que compromete toda la existencia. El acto filosófico no se sitúa solo en el orden del cosmos, sino en el orden del yo y del ser: es un progreso que nos hacer ser más, que nos hace mejores. (Hadot, 2002: 22-23)<sup>11</sup>

Ello confirma que, como queda dicho, la filosofía puede ser considerada también como un «ejercicio» que puede contribuir a hacernos mejores, lo que muestra que también es posible hablar de *human enhancement* en términos no biomédicos.

## 6. La filosofía en peligro: el impacto de la revolución digital en la lectura y pensamientos profundos

Las técnicas tienen la importante particularidad de que pueden ser modificadas por la influencia de otras técnicas (Echeverría, 2000: 26). Por ello, resulta de interés analizar si esa antropotécnica que es la filosofía —cuyo surgimiento es, a su vez, en gran parte posibilitado por una técnica como la escritura— puede verse afectada por esas nuevas tecnologías que surgen en el marco de la denominada *revolución digital*<sup>12</sup>. Sobre esta cuestión, resulta relevante la aportación de Bernard Stiegler, autor de tres volúmenes en torno a la cuestión de la técnica (Stiegler, 2002a, 2002b, 2004), y que en 2008 publicó el libro *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. Stiegler sostiene que es preciso analizar las psicotecnologías actuales para ver cómo están contribuyendo a la destrucción sistemática del aparato psíquico juvenil. Propone el siguiente significativo ejemplo: los programas de televisión, fundamentalmente los dirigidos a un público infantil o juvenil, están dañando seriamente la capacidad de

11. Cf. también Hadot (1995: 226): «Para los antiguos, se es filósofo no en función de la originalidad o de la abundancia del discurso filosófico que se ha inventado o desarrollado, sino en función de la manera en que se vive. Se trata ante todo de hacerse mejores. Y el discurso no es filosófico más que si se transforma en modo de vida».

12. Según Luciano Floridi, desde una perspectiva antropológica podemos hablar de una cuarta revolución tras las llevadas a cabo por Copérnico, Darwin y Freud: la revolución digital, cuyo padre fue Alan Turing (Floridi, 2014: 87 s.).

atención profunda (*deep attention*) y están haciendo caer a los afectados en una nueva situación de minoría de edad. Tradicionalmente, quien ha contribuido decisivamente a formar la atención profunda ha sido la escritura: «El libro es la psicotécnica de formación de la atención que se encuentra en la base tanto del monoteísmo judío como de la filosofía, de la ciencia y de la literatura surgidas del mundo griego» (Stiegler, 2008: 37).

Según Stiegler, la formación de la atención profunda corre un grave riesgo en las nuevas generaciones, porque las técnicas que la posibilitan (entre las que se sitúa en un plano protagonista la lectura) están siendo sustituidas por otras tecnologías que la dañan gravemente:

La sinaptogénesis es profundamente modificada por los medios de comunicación contemporáneos [...]. Los cerebros de las generaciones más jóvenes, que viven en un medio ambiente digital de *rich media*, no están estructurados como los de la generación que los precede. Y, en particular, estos jóvenes cerebros tienen cada vez más dificultades para acceder a lo que Catherine [sic] Hayles llama la *deep attention*. (Stiegler, 2008: 40)<sup>13</sup>

En definitiva, que a las nuevas generaciones, frente a las anteriores, les falta ese elemento fundamental en la formación de su cerebro, y de su propia educación, como es la escritura. Eso constituye «una regresión histórica sin precedentes» (Stiegler, 2008: 47).

En la obra recientemente aludida, publicada en 2008, Stiegler se refiere fundamentalmente a los programas de televisión. La situación se agudiza con la extensión de los efectos de la revolución digital a gran parte de la población (por lo menos en los autodenominados «países desarrollados»). La utilización masiva de artefactos tecnológicos como tabletas o teléfonos inteligentes dotados de una conexión a Internet puede tener también unos efectos nocivos. Stiegler insiste en el mismo argumento en algunas de sus publicaciones posteriores (Stiegler, 2013, 2014). En ellas se hace eco de los libros de Nicholas Carr (2011, publicado originalmente en 2009) y de Maryanne Wolf (2007), cuyas conclusiones le ayudan a apuntalar las tesis presentadas en su libro de 2008.

Maryanne Wolf, en un trabajo posterior al citado por Stiegler (Wolf y Barzillai, 2009), insiste en la importancia de la *deep reading* ('lectura profunda'), a la que presenta estrechamente vinculada con la *deep attention* ('atención profunda'). Wolf se refiere a los tres modos de vida a los que Aristóteles alude en su *Ética a Nicómaco* (X, 7): la vida de la actividad y de la productividad, la vida placentera y la vida contemplativa. Puede resultar esclarecedora la expresión griega que el estagirita utiliza para designar a esta última (*bíos theoretikós*), que, como vimos, también es utilizada por Sloterdijk (2013: 80). La vida contemplativa o teórica no ha de ser vinculada a la pasividad del espíritu.

13. Algunos años más tarde de la aparición de este libro de Stiegler, Katherine Hayles (2012) publicará un estudio en el que incidirá sobre el impacto de las tecnologías digitales en el ámbito educativo.

Más bien la *theoría* es una actividad que solo es posible durante la vigilia, es decir, cuando no se encuentran obstáculos que impidan que nos relacionemos con nuestra realidad, interna o externa (Araiza, 2011). Para Aristóteles, pues, es condición para la vida contemplativa o teórica el estar despiertos, el estar atentos a lo que ocurre en nuestro interior y en nuestro entorno. Esta vida contemplativa —con las matizaciones ya aludidas que introduce Sloterdijk— es, precisamente, la que según Wolf puede verse seriamente amenazada para el «aprendiz digital»: este, en efecto, parece especialmente adaptado para una vida de actividad y de placer, pues el medio digital favorece el masivo procesado de información, la multitarea e ilimitadas formas de entretenimiento. Lo que no favorece, en cambio, son los procesos cognitivos que requieren mayor tiempo y que transcurren con un ritmo más lento. Estos procesos son «vitales para la vida contemplativa y están en el centro mismo de lo que llamamos *lectura profunda*» (Wolf y Barzillai, 2009: 32). Wolf expone claramente su posición:

Por *lectura profunda* designamos el despliegue de procesos sofisticados que impulsan la comprensión y que incluyen el razonamiento ilativo y deductivo, herramientas analógicas, análisis crítico, reflexión y perspicacia. El lector experto necesita milisegundos para ejecutar estos procesos; el cerebro joven necesita años para desarrollarlos. Estas dos dimensiones centrales del tiempo están potencialmente amenazadas por el generalizado acento puesto sobre la inmediatez, la carga de la información y el conjunto cognitivo impulsado por los medios de comunicación que acepta la velocidad y que puede desalentar la deliberación, tanto en nuestra lectura como en nuestro pensamiento. (Ibídem)<sup>14</sup>

La preponderancia de la cultura digital puede llegar a cambiar radicalmente el modo como aprendemos a leer y a adquirir información. Y no solo eso, sino que puede incluso cambiar «cómo pensamos» (ibídem).

Lo que Aristóteles solo podía intuir es ahora confirmado por estudios de los que se hace eco Wolf. Es conocida la tesis de esta autora, según la cual los seres humanos no nacieron para leer (Wolf, 2007: 3). Efectivamente, nacimos para ver, para hablar, para movernos y para pensar. Todas estas funciones fueron desplegadas por programas genéticos que surgieron por la interacción del organismo con el medio ambiente. El caso de la lectura es completamente diferente: «la lectura no tiene un programa genético directo que pase a las futuras generaciones» (Wolf, 2007: 9). La lectura es una función cognitiva reciente, inventada solo hace 5.500 años. Comprender la manera en que los humanos aprendieron a leer puede ayudarnos a entender la que es, según Wolf, una de las principales características del cerebro, a saber: su plasticidad (ibídem). Esta nos permite crear nuevos circuitos y conexiones a partir de nuestras viejas estructuras. Tanto es así que se puede llegar a afirmar que la invención de la escritura «alteró la evolución intelectual de nuestra especie» (Wolf, 2007:

14. Para un análisis más detallado del impacto de la escritura electrónica en la actividad filosófica, cf. Galparsoro (2006).

4). Por tanto, ello significa que, por su propia organización, el cerebro humano puede superarse a sí mismo (Wolf y Barzillai, 2009: 33). Y el cerebro se supera a sí mismo mediante la lectura de textos impresos, que desempeñan un papel notable en la configuración del circuito cerebral lector. El texto impreso es estable y lineal, y ello favorece el hecho de que el lector preste el tiempo y la atención necesarios a la comprensión de los pensamientos que aparecen en él. La comprensión (si se quiere, la inteligibilidad del texto escrito, eso que favorece la «vida contemplativa») es un proceso complejo que requiere grandes dosis de «atención, esfuerzo, motivación, imaginación activa y tiempo» (Wolf y Barzillai, 2009: 34). En cualquier caso, requiere que nuestro cerebro funcione a pleno rendimiento. Y esto hace que «lo que leamos y cuán profundamente leamos moldean tanto el cerebro como el lector» (ibídem). En la actualidad estamos haciendo la transición de un cerebro lector a un cerebro cada vez más sujeto a las constricciones provenientes de la esfera digital.

Las consecuencias negativas que puede acarrear el paso del texto impreso al texto digital son subrayadas por Wolf: el lector digital puede convertirse en más pasivo, lo que disminuirá su habilidad para la lectura crítica y aumentará las posibilidades de distracción. Si el lector se inicia en la lectura digital a temprana edad, adquiere algunas herramientas cognitivas, como la multitarea y la recolección de información inmediata, pero pierde otras, como la reflexión profunda y el pensamiento original. La lectura profunda está intrínsecamente unida al pensamiento profundo. Si ello es así, podemos colegir que la lectura profunda es indisociable de la actividad filosófica. La conclusión de Wolf es muy clara y pone claramente sobre aviso de los riesgos que corre el pensamiento profundo y, por extensión, podríamos añadir, la propia filosofía:

Desde una perspectiva de la neurociencia cognitiva, el refuerzo de los rápidos desplazamientos de la atención y de las múltiples fuentes de distracción de la cultura digital pueden cortocircuitar el desarrollo de los procesos más lentos y que cognitivamente exigen una mayor comprensión, que están incluidos en la formación de la lectura profunda y el pensamiento profundo. Si ocurre este desarrollo truncado, podemos estar generando una cultura tan acostumbrada a citas cortas y a pensamientos cortos que ya no fomenta ni el análisis crítico ni los procesos contemplativos entre sus miembros. (Wolf, 2007: 35)

En esta misma línea se sitúa Nicholas Carr y su conocido libro *Superficiales: ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, publicado originalmente en inglés en 2010<sup>15</sup>. Según Carr, la superficialidad es la característica más destacada del hombre de la era digital, porque precisamente está disminuyendo la capacidad de concentración para la lectura de textos largos. Carr se hace eco de la conocida tesis de MacLuhan de que «el medio es el mensaje», adap-

15. Unos años antes, Carr (2008) había publicado lo que resultaría ser un influyente artículo que llevaba un título provocador: «¿Google nos vuelve estúpidos?». Su dedo acusador apunta directamente a los intereses comerciales de esta y otras compañías del ramo: «La última cosa que estas compañías quieren es fomentar la lectura no apresurada o el pensamiento lento, concentrado. En su interés económico está el conducirnos a la distracción».

tándola a nuestro presente de omnipresencia del medio digital. Este no se limita a servir de medio para transmitir mensajes de manera inocua, sino que posee una importante influencia, pues modela nuestra manera de pensar. Al igual que Wolf, Carr subraya el efecto negativo del soporte digital sobre la atención que se presta al contenido que circula por él:

El tránsito del papel a la pantalla no se limita a cambiar nuestra forma de navegar por un texto. También influye en el grado de atención que le prestamos y en la profundidad de nuestra inmersión en él. (Carr, 2011: 114-115)

Para Carr, Internet está debilitando alguna de nuestras funciones cerebrales como el pensamiento crítico y profundo, la capacidad de abstracción o la memoria. El libro impreso servía para centrar nuestra atención, fomentando el pensamiento profundo y creativo, frente a nuestra natural tendencia a la dispersión (Carr, 2011: 84).

Los primeros lectores silenciosos reconocían ya el importante cambio experimentado en su conciencia cuando leían un texto. Estos desatendían al flujo de estímulos que llegaban del exterior para atender casi con exclusividad al proceso de la lectura. En esto consiste la lectura profunda. Fue la técnica que surgió en torno a la lectura de libros «la que obró esa “extraña anomalía” en nuestra historia psicológica» (Carr, 2011: 86) y posibilitó el surgimiento de una disciplina como la filosofía.

La revolución digital a la que asistimos no deja de corresponder a un mundo alfabetizado. Pero, advierte Carr:

[...] el mundo de la pantalla, como ya estamos empezando a comprender, es un lugar muy diferente del mundo de la página. Una nueva ética intelectual se está afianzando. Los caminos de nuestro cerebro vuelven a rediseñarse. (Carr, 2011: 100)

En efecto, las herramientas digitales no dejan de representar el (por el momento) último capítulo de una serie de técnicas que han contribuido a modelar la mente humana. El objetivo de Carr es mostrar los efectos reales que el uso de Internet ejerce en el cerebro de los humanos. Subraya que la conclusión a la que llegan multitud de estudios publicados por psicólogos, neurobiólogos, educadores y diseñadores web es la siguiente:

Cuando nos conectamos a la Red entramos en un entorno que fomenta una lectura somera, un pensamiento apresurado y distraído, un pensamiento superficial [...]. Con la excepción de los alfabetos y los sistemas numéricos, la Red muy bien podría ser la más potente tecnología de alteración de la mente humana que jamás se haya usado de forma generalizada. Como mínimo, es lo más potente que ha surgido desde la imprenta. (Carr, 2011: 143-144)<sup>16</sup>

16. Es de reseñar que no existe unanimidad a la hora de valorar negativamente la influencia de Internet sobre nuestras mentes. Es particularmente significativa la posición discordante de



La Red atrae nuestra atención. Ahora bien, es necesario precisar el hecho de que en ella encontramos un montón de estímulos altamente seductores que compiten por atraer nuestra atención, dándose la situación paradójica de que «la Red atrae nuestra atención sólo para dispersarla» (Carr, 2011: 147). Esa «cacofonía de estímulos» tiene como efecto el cortocircuitamiento de nuestros procesos cerebrales, tanto conscientes como inconscientes, lo que impide a nuestra mente «pensar de forma profunda o creativa» (Carr, 2011: 148).

Estas afirmaciones están respaldadas por las investigaciones llevadas a cabo por el psiquiatra y neurocientífico Gary Small (Small y Vorgan, 2008), quien también llega a la conclusión de que el uso continuado de ordenadores, de teléfonos inteligentes y de dispositivos digitales conectados a la Red cambia el cerebro de las personas. Estas investigaciones basadas en la actividad cerebral mientras se navega por la Red también muestran por qué la lectura atenta y profunda se hace tan difícil en ella. Los estímulos externos a la lectura impiden que se formen esas conexiones mentales características de una lectura atenta, profunda y sin distracciones (Carr, 2011: 152), proceso cuyas bases neurofisiológicas comienzan a ser descritas con precisión (Carr, 2011: 235). La web es un excelente entrenamiento para la distracción<sup>17</sup>. Cuanto más la usamos, más rápidamente procesaremos la información, pero sin poder mantener la atención. El uso de la web dificulta que la información sea almacenada en nuestra memoria biológica, nos hace más dependientes de la memoria de la Red y esto nos vuelve «más superficiales como pensadores» (Carr, 2011: 236). Los enlaces de la web no son como las sinapsis de nuestro cerebro. Nuestro sentido de la responsabilidad ha de, al menos, prevenirnos de las consecuencias que para nuestro futuro como humanos pudiera tener el hecho de que coloquemos nuestras capacidades sinápticas en manos de la web: «una lenta erosión de nuestra humanidad» (Carr, 2011: 264).

Por su parte, algunos años atrás Hadot había denunciado —de una manera más intuitiva, sin recurrir a estudios realizados en el ámbito de las neurociencias— que «ya no sabemos leer» (Hadot, 2002: 73), anticipándose, sin nombrarla, a la noción de escritura profunda, pues con *leer* se refiere a meditar con calma, a dejar que los textos nos hablen, en definitiva a poder *rumiar* su

---

Steven Pinker, quien afirma con rotundidad —en clara alusión crítica a Carr— que las tecnologías digitales «lejos de hacernos estúpidos [...] son las únicas cosas que nos mantendrán inteligentes» (Pinker, 2010).

17. Maggie Jackson pone el acento en los peligros de la distracción en un libro publicado en 2008: «La hipótesis de este libro es simple. La manera en que vivimos está erosionando nuestra capacidad para la atención profunda, sostenida, perceptiva —la piedra angular de la profundidad, sabiduría y progreso cultural—. Más aún, esta desintegración nos puede acarrear un coste enorme a nosotros mismos y a nuestra sociedad [...]. El declive de nuestros poderes de atención está sucediendo a tal ritmo y en tantas regiones de la vida que la erosión está alcanzando una zona crítica. Estamos a punto de perder nuestra capacidad como sociedad para conseguir un centro de atención profundo y sostenido. En definitiva, estamos deslizándonos hacia una nueva edad oscura» (Jackson, 2009: 14).

contenido (Hadot, 2002: 74)<sup>18</sup>. Hadot subraya que la atención (la *prosochè*) es uno de los ejercicios espirituales de los estoicos:

[La *prosochè*] es la actitud espiritual fundamental del estoico. Es una vigilancia y una presencia de espíritu continuas, una conciencia de sí mismo siempre vigilante, una tensión constante del espíritu. Gracias a ella, el filósofo sabe y quiere plenamente lo que hace en cada instante. (Hadot, 2002: 26)

Esta atención permite una concentración en el momento presente, la cual constituye «el secreto de los ejercicios espirituales». Ello permite adoptar la actitud apropiada cuando surge un hecho exterior o una emoción interior. Los estoicos tienen como precepto el vivir el presente, lo cual les enseña a evitar cualquier tipo de fuga hacia el pasado o de evasión hacia el futuro. De este modo se evita todo temor y toda esperanza, se posibilita la atribución de un valor infinito al instante, donde todo es soportable y transformable, y donde uno ya no se deja abrumar por los miedos o las angustias (Lenoir, 2013: 47). La atención, como ejercicio espiritual estrechamente vinculado a la actividad filosófica, es gravemente puesta en peligro por las tecnologías digitales.

## 7. La filosofía como antropotécnica conducente a la autosuperación del ser humano

La cuestión del posthumanismo aparece frecuentemente asociada a la aplicación al ser humano de técnicas muy concretas encaminadas a lograr mejoramientos biomédicos<sup>19</sup>. En determinados círculos, esta aplicación es vista con una desconfianza que se propaga a otros terrenos alejados del de la biotecnología. El temor se extiende hacia cualquier tipo de técnica aplicada al ser humano. Es lo que Sloterdijk denomina *histeria antitecnológica* o Lecourt, *biocatastrofismo*. Como consecuencia de ello, se tiende a demonizar todas las técnicas en su aplicación a lo humano (Stiegler, 2002a: 9; Hottois, 2005: 51).

No obstante, las técnicas relacionadas con los mejoramientos biomédicos no son las únicas aplicables al ser humano. Ni siquiera las más importantes (Buchanan, 2011: 24). No hace falta esperar al futuro para comprobar la aplicabilidad de estas técnicas al ser humano, porque basta con asomarse a la historia para constatar que siempre lo han sido. Incluso hay razones para pensar que no hay *anthropos* sin *techné*, es decir, que la propia constitución de lo humano, su propia *esencia* o *naturaleza*, no podría comprenderse sin ellas, lo que significa que no todo mejoramiento para el hombre ha de ser biomédico y que, por tanto, no hay que limitarlo al ámbito de la biomedicina. Es intrínseco a la

18. Es de reseñar que Nietzsche también hablaba de la conveniencia de *rumiar* (*La genealogía de la moral*, prefacio, § 8), asimismo a propósito de la lectura, en contraposición a esa época de precipitación en la que él consideraba que vivía (*Aurora*, prefacio, § 5).

19. Sobre esta cuestión, véase el excelente trabajo de Antonio Diéguez publicado recientemente (Diéguez, 2017b).

naturaleza humana el buscar el mejoramiento en el ámbito moral o espiritual. En esta línea se sitúan autores como Nietzsche o Sloterdijk.

Por ello, frente a lo que es la práctica más extendida, las investigaciones en torno a las antropológicas no deberían circunscribirse al ámbito de lo biomédico (al que se suelen reducir los trabajos relacionados con la cuestión del *posthumanismo*), sino que deberían asomarse al terreno espiritual, entendido este a la manera de Hadot, es decir, comprendiendo todo el psiquismo del ser humano (Hadot, 2002: 21). En este contexto, un autor como Nietzsche no hablaba de *mejoramiento*, sino que prefería emplear el término *superación* y, más concretamente, el de *autosuperación*<sup>20</sup>. Para él, la auténtica superación no podrá proceder de la obediencia pasiva a fuentes externas al mundo, que emanan de agentes externos y trascendentes. De esa manera, el ser humano no podrá lograr la mayoría de edad (en un sentido kantiano, recuperado más tarde por autores como Foucault o Stiegler). Solo podrá alcanzarla mediante un ejercicio proveniente de su propio ser. Deberá buscar y encontrar en sí mismo las fuerzas para autosuperarse, es decir, para intentar desplazar sus propios límites (Lecourt, 2011: 14). Lo que constituye lo específicamente humano es precisamente ese constante deseo de mover sus propios límites, pero sin salir del ámbito inmanente de la naturaleza (Hottot, 2005: 54). Esta sería la auténtica ascetología naturalizada de la que nos hablaba Nietzsche y que ha sido recordada recientemente de forma eficaz por Sloterdijk.

Hay, pues, más caminos para el *mejoramiento* humano que los propuestos por las religiones —las cuales prometen un mejoramiento en el otro mundo: para poder alcanzarlo es preciso antes morir en este mundo— o por los transhumanistas o posthumanistas radicales —quienes consideran que nuestra configuración biológica actual es una pesada carga de la que hay que liberarse, proponiendo el surgimiento de una nueva especie posthumana o transhumana, en cuyo horizonte se situaría la inmortalidad<sup>21</sup>.

Estas dos posiciones extremas hacen que muchas personas no quieran oír hablar de la posibilidad de que el hombre pueda trascenderse o superarse o ir más allá de lo que ahora es. Y, sin embargo, hay razones para pensar que una de las características fundamentales del ser humano es precisamente su capacidad y su necesidad de trascenderse, de mover sus límites, sin que ello signifique rebasar los límites de la naturaleza. Es, pues, posible hablar de una trascendencia en la inmanencia o, como queda dicho, de una ascesis naturalizada. El espíritu humano necesita de espiritualidad, pero dejando claro —extrayendo las oportunas consecuencias de la crítica al dualismo— que esta espiritualidad es somática, dado que el cuerpo está totalmente implicado en ella. Se puede hablar, sin temor a caer en contradicción, de una «espiritualización del cuerpo», acompañada de una «corporeización del espíritu» (Salgado, 2007:

20. Cf. *Así habló Zaratustra*, «De la superación de sí mismo».

21. Probablemente el defensor más radical del posthumanismo en su versión más extrema es Max More (1999, 2003). Otros autores radicales defensores de este tipo de postumanismo son Ray Kurzweil (2006) o Aubrey de Grey (2008). Para una crítica a estas posiciones, cf. Agar (2010) o Diéguez (2017a, 2017b).

35-39). La filosofía es una disciplina que también puede contribuir a la auto-trascendencia humana y, tal vez, de una manera particularmente eficaz.

Sloterdijk subraya el vínculo estrecho entre filosofía y ejercicio. La aspiración a la verdad lleva íntimamente consigo un esfuerzo que puede ser realizado gracias al ejercicio continuo. La filosofía trata siempre de evitar los caminos demasiado trillados y, por tanto, combate determinadas inercias que pueden hacer caer en la comodidad intelectual. Sloterdijk precisa que ese filósofo atleta puede ser representado mediante la metáfora del acróbata (Sloterdijk, 2012: 88). El acróbata se arriesga constantemente a hacer ejercicios que parecen imposibles, desafiando las leyes de la gravedad. Se mueve impulsado por esa tensión a la verticalidad, aun a sabiendas que un mal paso podría precipitar su caída. El riesgo es su compañero de viaje. El premio por correr ese riesgo es alcanzar lo imposible (ibídem: 91), si por tal entendemos aquello que no está perfectamente previsto a partir de un cálculo. El imperativo rilkeano expresado en el título del libro de Sloterdijk (*Has de cambiar tu vida [Du mußt dein Leben ändern]*) contiene el verbo *cambiar*. *Cambiar* es la traducción al castellano de la palabra alemana *ändern*. *Ändern*, en un sentido que se pierde en castellano, remite directamente al otro, a entrar en relación con la alteridad (Berto, 2012: 111). Es una tarea infinita que no se verá nunca completamente satisfecha. En caso contrario dejaríamos de hablar de filosofía para referirnos a otra cosa. Esta es precisamente la gimnástica filosófica a la que se refiere Sloterdijk: una apertura a la alteridad que requiere una vigilancia extrema para evitar caer en la perezosa trampa de lo que parece claro, obvio. La práctica filosófica está lejos de ser un ejercicio fácil. Más bien hay que sospechar de quien propone recetas cómodas para solucionar los problemas. La filosofía es esa práctica fatigosa que no proporciona ninguna seguridad sobre la meta a alcanzar. Se mueve en el terreno de la incertidumbre, rechazando seguir caminos perfectamente calculados de antemano<sup>22</sup>. Se lanza hacia lo desconocido e imprevisible, y en esa búsqueda consiste precisamente su ejercicio, su ascesis. Un ejercicio que, a pesar de su dificultad, se hace con la agilidad del acróbata que es capaz de danzar al son de la música dionisiaca interpretada por Zaratustra.

Un análisis del cambio experimentado por una (antropo)técnica como la lectura al recibir el impacto de las nuevas tecnologías digitales muestra que dicho cambio no deja indemne a una disciplina como la filosofía, que surge estrechamente vinculada a la lectura. La situación en la que estamos sumidos hoy puede ser descrita de la manera siguiente: una técnica más antigua (la relativa a la lectura de textos impresos, que favorece la comprensión profunda

22. Cf. Berto (2012: 113): «Podríamos así interpretar la filosofía como un ejercicio de heterocepción: lo que está en cuestión es la percepción del otro, la relación con lo desconocido. Pero —a diferencia de la religión, en cualquier forma, incluida la del racionalismo— la filosofía resiste al empuje de circunscribir al otro, de darle un nombre, o de encontrar un consuelo para con él, de convencerse de que, aunque no se le pueda expulsar, se le puede domesticar, se le puede dirigir a favor de uno. Lo desconocido, lo imprevisible, lo incalculable siguen siéndolo, y sólo continuando protegiéndoles, percibiendo su presencia, asomándose a ellos, fuera y dentro de las propias fronteras, el pensamiento puede seguir ejercitándose».

y el surgimiento de actividades como la filosofía) se ve amenazada por otra tecnología más reciente (la relativa a la esfera digital, que abre el camino a una lectura en ese formato y que parece favorecer la peligrosa tendencia hacia la comprensión superficial). La filosofía —y, en general, eso que Sloterdijk y Maryanne Wolf denominan, tras la estela de Aristóteles, «la vida contemplativa», es decir, lo que los antiguos conocían como *theoría*— ve, pues, amenazada su pervivencia, en la medida en que, precisamente, está estrechamente vinculada a la lectura de textos impresos y en que la atención profunda es un ejercicio sin el cual la comprensión profunda —y, por añadidura, la filosofía misma, cuyo objeto es tratar de inteligir las cosas en profundidad para poder proporcionar al agente de la reflexión una mejor comprensión de sí mismo— no puede existir.

En este contexto, la filosofía puede ser considerada un ejercicio espiritual y, en esta medida, no deja de ser una antropotécnica, cuya pervivencia está en grave riesgo. El considerar a la filosofía como una antropotécnica puede contribuir a que la perspectiva cambie. Como queda dicho, cuando se aborda el tema de las antropotécnicas se tiene la tendencia a fijar la atención en el terreno de la biomedicina y a mirar de manera casi automática hacia el futuro. Se considera una obviedad que mirar hacia atrás es un ejercicio inútil, pues desde el pasado en el que, por ejemplo, se sitúan los pensadores clásicos no se tiene nada relevante que decir al respecto. No obstante, autores como Hadot o Foucault muestran claramente que en la Antigüedad clásica la cuestión de la aplicación de técnicas al ser humano para mejorarlo era una práctica común<sup>23</sup>, y que de aquí se pueden extraer muchas enseñanzas para comprender mejor nuestro presente, y —si prestamos atención a las advertencias lanzadas por autores como Stiegler, Wolf o Carr— para evitar que se arroje por la borda un bagaje milenario sin por lo menos efectuar un atento análisis de la cuestión.

Si consideramos a la filosofía como una herramienta técnica producida por el hombre para su aplicación sobre sí mismo, se refuerza la posibilidad de una humanidad capaz de autotranscenderse en cualquiera de sus vertientes. La filosofía entendida como antropotécnica contribuye decisivamente a la aceptación de que la ascesis (en su versión no religiosa, sino laica; esto es, la sostenida por Nietzsche, Foucault, Hadot o Sloterdijk) es constitutiva de lo humano; de que el hombre es un ser en constante devenir, en la medida en que ha de buscar su continua autosuperación, mostrando las credenciales de haber logrado su mayoría de edad por no necesitar ya del concurso de ninguna instancia exterior que le condujera hacia su emancipación. De este modo, se arrebataría a la

23. En el caso de Foucault, hay una gran diferencia en la manera en que considera las técnicas aplicadas al ser humano en la época moderna (cuestión sobre la que trabajará sobre todo en la década de 1970) con respecto a las técnicas empleadas en la Antigüedad. Se trata de distinguir, respectivamente, entre las técnicas *disciplinarias* y las *ascéticas*. En el último caso, «estas técnicas actúan también sobre el cuerpo del individuo con el fin de modelarlo, pero en este caso es el propio individuo quien escoge ponerlas en práctica para dar a su vida una forma más realizada y alcanzar así la autarquía, la sabiduría, la felicidad, la beatitud, etc.» (Lorenzini, 2017: 37).

ascesis (a lo que Sloterdijk también denomina «verticalidad») de las manos exclusivas de la trascendencia religiosa. Es posible una ascesis laica y, por tanto, una espiritualidad estrictamente laica, somática. Es posible (y deseable, como signo de una humanidad sana, entendida en términos nietzscheanos) una espiritualidad estrechamente vinculada al cuerpo. En caso contrario, si el ser humano se conforma con conservar indefinidamente la situación en la que se encuentra, se verá condenado a la mediocridad o a permanecer en la minoría de edad. No intentará superarse, es decir, hacer de sí una obra de arte, desoyendo a autores como Plotino (*Enéadas*, volumen I, 6, 9, 7-13) o, más cerca de nosotros, a Nietzsche (*Fragmento Póstumo* 1883, 10[25]), a Foucault (2001: 1436, 1443) o a Sloterdijk (2012: 420).

## 8. Conclusión

La filosofía sería un buen ejemplo de antropotécnica a preservar, no ya por un banal interés corporativista, sino porque contribuye a impulsar lo propio del hombre. El hombre es un ser técnico, pues necesita de la técnica para vivir. La filosofía (y, en general, la lectura y la atención profundas) es un caso particular de técnica que ayuda a moldear esa comprensión profunda que conduce al ser humano a explorar nuevos horizontes, que posibilitan su mejoramiento, o su autosuperación, en definitiva, la apertura hacia una ascesis entendida como ejercicio consustancial a su naturaleza. De este modo, será posible construir una antropología que aborde la cuestión del futuro del ser humano en un terreno situado más allá de la perspectiva exclusivamente biomédica planteada por el posthumanismo, a saber: el de las técnicas no biomédicas, en el que la filosofía (y, en general, todas las disciplinas basadas en una lectura y en una comprensión profundas) puede ocupar un lugar destacado.

## Referencias bibliográficas

- AGAR, Nicholas (2010). *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- ALLOUCHE, Sylvie (2015). «From “Enhancement Medicine” to “Anthropotechnology”». En: MEACHAN, Darian (ed.). *Medicine and Society: New Perspectives in Continental Philosophy*. Dordrecht: Springer, 295-315.
- ARAIZA, Jesús (2011). «La noción aristotélica de vida contemplativa (*bíos theoretikós*)». *Conjectura*, 16 (1), 34-45.
- ARENAS, Luis (2003). «¿El fin del hombre o el hombre como fin?: Crónica de la polémica Sloterdijk-Habermas». *Pasajes: Revista de Pensamiento Contemporáneo*, 12, 71-81.
- ARISTÓTELES (2014). *Ética a Nicómaco*. Traducción e introducción de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza editorial.
- BERTO, Graziella (2012). «Perdere la testa. Ginnastica e filosofia». En: *Aut, aut* 355, Julio-Septiembre 2012. *Esercizi per cambiare la vita. In dialogo con Peter Sloterdijk*, p. 95-105.

- BUCHANAN, Allen (2011). *Better than Human: The Promise and Perils of Enhancing Ourselves*. Oxford: Oxford University Press.
- CANGUILHEM, Georges (2015). *Le normal et le pathologique*. París: Presses Universitaires de France. Quadrige.
- CARR, Nicholas (2008). «Is Google Making Us Stupid?». *The Atlantic* (julio-agosto).
- (2011). *Superficiales: ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?* Madrid: Taurus.
- DE GREY, Aubrey y RAE, Michael (2008). *Ending Aging: The Rejuvenation Breakthroughs That Could Reverse Human Aging in Our Lifetime*. Nueva York: St. Martin's Press.
- DIÉGUEZ, Antonio (2017a). «Concepto fuerte de naturaleza humana y bio-mejoramiento humano». En: SANMARTÍN ESPLUGUES, José y GUTIÉRREZ LOMBARDO, Raúl (eds.). *Técnica y ser humano*. México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 81-99.
- (2017b). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- ECHEVERRÍA, Javier (2000). «Sobrenaturaleza y sociedad de la información: La Meditación de la técnica a finales del siglo xx». *Revista de Occidente*, 228, 19-32.
- FLORIDI, Luciano (2014). *The 4<sup>th</sup> Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*. Oxford: Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel (1984). *Historia de la sexualidad, II: El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. París: Gallimard.
- (2005). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal.
- FUKUYAMA, Francis (2002). *El fin del hombre: Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B.
- (2004). «Transhumanism». *Foreign Policy* (1 de septiembre).
- GALPARSORO, José Ignacio (2006). «Is Electronic Writing a Threat to Philosophy?». En: URSUA, Nicanor y METZNER-SZIGETH, Andreas (ed.). *Netzba-sierte Kommunikation, Identität und Gemeinschaft: Net-based Communication, Identity and Community*. Berlín: Trafo Verlag, 101-122.
- (2014). «Biotecnología y naturaleza humana: La cuestión del posthumanismo». *Ágora: Papeles de Filosofía*, 33 (1), 153-170.
- (2015). «La antropología inmanentista de Nietzsche como respuesta a la metafísica trascendente». En: INSAUSTI, Xabier (ed.). *Filosofía e inmanencia*. Madrid: Plaza y Valds, 87-127.
- GOFFETTE, Jérôme (2006). *Naissance de l'anthropotechnie: De la médecine au modelage de l'humain*. París: Vrin.
- GORDIJN, Bert y CHADWICK, Ruth (eds.) (2008). *Medical Enhancement and Posthumanity*. Nueva York: Springer.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- HADOT, Pierre (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?* París: Gallimard.

- (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. París: Albin Michel.
- HAYLES, Katherine (2012). *How we Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOTTOIS, Gilbert (2005). «De l'anthropologie à l'anthropotechnique?». *Tumultes*, 2 (25), 49-64.
- IGNACIO DE LOYOLA (1548). *Exercitia spiritualia*. Roma.
- JACKSON, Maggie (2009). *Distracted. The Erosion of Attention and the Coming Dark Age*. Nueva York: Prometheus Books.
- KLEIN, Alexandre (2014). «Quelle médecine pour l'homme augmenté?: Étude des enjeux philosophiques de l'anthropotechnie». *Cahiers Figura*, 37. «Les frontières de l'humain et le posthumain», 55-71.
- KURZWEIL, Ray (2006). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Nueva York: Penguin.
- LECOURT, Dominique (2011). *Humain posthumain*. París: PUF.
- LENOIR, Frédéric (2013). *Du bonheur: Un voyage philosophique*. París: Fayard.
- LORENZINI, Daniele (2017). «Statues visibles de la vérité: L'askêsis corporelle entre éthique et politique». *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, 2, 33-47.
- MARCHESINI, Roberto (2002). *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*. Turín: Bollati Boringhieri.
- (2009). *Il tramonto dell'uomo: La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.
- MORE, Max (1999). *A Letter to Mother Nature*. Recuperado de <<http://www.maxmore.com/mother.htm>>.
- (2003). «True Transhumanism». *The Global Spiral*. Recuperado de <<http://www.metanexus.net/Magazine/Default.aspx>>.
- NIETZSCHE, Friedrich (1967). *Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlín / Nueva York: De Gruyter.
- (s. f.). *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB)*. Recuperado de <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>.
- ORTEGA Y GASSET, José (1965). *Meditación de la técnica*. Madrid: Espasa Calpe.
- PINKER, Steven (2010). «Mind Over Mass Media». *The New York Times* (11 de junio).
- PLOTINO (1992). *Enéadas*. Traducción y notas de Jesús Igal. Madrid: Gredos.
- POWELL, Russell y BUCHANAN, Allen (2011). «Breaking Evolution's Chains: The Promise of Enhancement by Design». En: SAVULESCU, J.; MEULEN, R. y KAHANE, G. (2011). *Enhancing Human Capacities*. Oxford: Blackwell, 49-67.
- PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS (UNITED STATES) (2003). *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Nueva York: Diana Press.
- SALGADO, Enrique (2007). *Cumbre y abismo en la filosofía de Nietzsche: El cultivo de sí mismo*. Madrid: Plaza y Valdes.
- SEVERINO, Emanuele (1998). *Il destino della tecnica*. Milán: Rizzoli.
- SLOTERDIJK, Peter (2000). *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- (2001). «El hombre auto-operable: Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual». *Sileno*, 11 (diciembre), 80-91.



- (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Siruela.
- (2004). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: Siruela.
- (2006). *Esferas III. Espumas. Macroesferología*. Madrid: Siruela.
- (2011). «La domesticación del ser». En: *Sin salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal
- (2012). *Has de cambiar tu vida: Sobre antropotécnica*. Madrid: Pre-textos.
- (2013). *Muerte aparente en el pensar: Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Madrid: Siruela.
- SMALL, Gary y VORGAN, Gigi (2008). *iBrain: Surviving the Technological Alteration of the Modern Mind*. Nueva York: Collins.
- STIEGLER, Bernard (2002a). *La técnica y el tiempo 1: El pecado de Epimeteo*. Hondarribia: Hiru.
- (2002b). *La técnica y el tiempo 2: La desorientación*. Hondarribia: Hiru.
- (2004). *La técnica y el tiempo 3: El tiempo del cine y la cuestión del malestar*. Hondarribia: Hiru.
- (2008). *Prendre soin de la jeunesse et des générations*. París: Flammarion.
- (2013). «Die Aufklärung in the Age of Philosophical Engineering». En: HILDEBRAND et al. (eds.). *Digital Enlightenment Yearbook 2013*. Amsterdam: IOS Press.
- (2014). «Afterword: Web Philosophy». En: HALPIN, H. y MONNIN, A. (eds.). *Philosophical Engineering: Toward a Philosophy of the Web*. Londres: Blackwell.
- WOLF, Maryanne (2007). *Proust and the Squid: The Story and Science of the Reading Brain*. Nueva York: Harper.
- WOLF, Maryanne y BARZILLAI, Mirit (2009). «The Importance of Deep Reading». *Educational Leadership*, 66 (6), 32-37.

---

**José Ignacio Galparsoro** es doctor en Filosofía por la Universidad de París IV (Paris-Sorbonne) y profesor titular en el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Entre sus investigaciones figuran estudios sobre autores de la filosofía contemporánea (entre los cuales son de reseñar los realizados en torno a Nietzsche, Foucault, Derrida, Lévi-Strauss o Byung Chul Han) o sobre temas de actualidad (como la antropología filosófica, las implicaciones filosóficas de la biología evolucionista y de las ciencias cognitivas, o las antropotécnicas). Ha publicado numerosos artículos, capítulos de libros y libros en el campo de la filosofía, entre los que cabe destacar *Reflections on Naturalism* (Rotterdam / Boston / Taipei, Sense Publishers, 2013).

**José Ignacio Galparsoro** holds a PhD in Philosophy from the University of Paris IV (Paris-Sorbonne) and is Professor in the Philosophy Department of the University of the Basque Country (UPV/EHU). His research includes studies on authors of contemporary philosophy, such as Nietzsche, Foucault, Derrida, Lévi-Strauss or Byung Chul Han, as well as on current issues including philosophical anthropology, the philosophical implications of evolutionary biology, the cognitive science and anthropotechnics. He has published numerous articles, book chapters and books in the field of philosophy, among them *Reflections on Naturalism* (Rotterdam/Boston/Taipei, Sense Publishers, 2013).

---