

NOTAS PARA UNA ANTROPOTÉCNICA NEGATIVA O DE LA MALA EJERCITACIÓN. UNA PROPUESTA DESDE SLOTERDIJK

Notes for A Negative Anthropotechnics or of Bad Practice. A Proposal from Sloterdijk

Mauricio Alexander Arango Tobón

ORCID ID: 0000-0002-3304-8516

Universidad de Antioquia (Colombia)

malexander.arango@udea.edu.co

RESUMEN

La presente reflexión tiene como punto de partida la noción de antropotécnica desarrollada por el filósofo Peter Sloterdijk. El autor asume que los humanos somos seres ejercitantes en tanto día a día ejecutamos una serie de rutinas diarias que nos permiten modelar nuestra existencia. En dicho proceso nos encontramos con instituciones sociales que orientan tales ejercicios antropotécnicos. A partir de una caracterización exhaustiva del planteamiento de Sloterdijk, proponemos la noción de antropotécnica negativa, como envés de la antropotécnica, para referirnos a una comprensión alternativa de las ejercitaciones contraindicadas que se realizan en oposición a valores legitimados e idealizados cutralmente sobre cómo modelar la existencia. Concluimos que la antropotécnica negativa puede ser un recurso analítico para aproximarnos a la mala ejercitación como fenómeno histórico y a la potencia existencial de algunas vidas que se expresan privilegiadamente como negatividad, abyección o marginalidad.

Palabras clave: *antropotécnica, Sloterdijk, cultura, existencia, negatividad.*

ABSTRACT

This analysis uses the notion of anthropotechnics developed by the philosopher Peter Sloterdijk as its starting point. The author assumes that humans are exercising beings in that day by day we carry out a series of diary routines that allow us to shape our existence. Within this process, we encounter social institutions that guide those anthropotechnics exercises. From an exhaustive characterization of Sloterdijk's approach, we propose the notion of negative anthropotechnics (as the inverse of anthropotechnics) to refer to an alternative understanding of the counterindicated exercises that are performed in opposition to legitimized and idealized values of how to shape existence. We conclude that negative anthropotechnics can be an analytical resource to approach malpractice as a historical phenomenon and to the existential potency of some lives that are expressed as privileged negativity, abjection, or marginality.

Keywords: *anthropotechnics, Sloterdijk, culture, existence, negativity.*

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente escrito es desarrollar una aproximación a la noción de antropotécnica del filósofo Peter Sloterdijk, con ello pretendemos mostrar que dicha categoría puede fundamentar distintos análisis sobre la manera cómo se constituyen y estructuran múltiples prácticas que estructuran los mundos vitales o formas de vida en el mundo. La cercanía de la noción antropotécnica con conceptos como el de “tecnología de gobierno” o “tecnologías del yo” de Foucault (Castro-Gómez, 2012), nos sugiere la viabilidad de proponer análisis que partan de las especificidades del concepto para tejer una analítica que problematice los valores que otorgamos a algunas formas de vida. A partir de esto, proponemos la tesis de que la noción de antropotécnica puede dar pie a la comprensión alternativa de formas de vida que no se inscriben en la positividad y que tradicionalmente son señaladas como marginales y problemáticas, lo que denominaremos, tentativamente, *antropotécnica negativa*.

Para desarrollar esta propuesta acudiremos a Le Breton (2016), quien propone el término *blancura* para referirse a un umbral indeterminado en el que el individuo renuncia parcial o totalmente a sí mismo, una suerte de suspensión de sí. Es en esta experiencia en la que encontramos, no lo contrario de la antropotécnica, sino su envés. El punto en el que la ejercitación que implica toda vida llega al hartazgo. A partir de esto, examinaremos algunas de las condiciones que posibilitan la aparición de lo que denominamos *antropotécnica negativa*. Es decir, circunstancias en las que la vida deviene no una oportunidad sino un pesado fardo, no posibilidad de creación sino zozobra. Con esta reflexión pretendemos contribuir a una comprensión sobre las múltiples formas de vida que se despliegan en oposición a principios como la tradición, la cultura, los valores, etc. Es solamente desde ese lugar desde el cual podemos vislumbrar los borrosos contornos de una multiplicidad de formas de vida que pueden constituir los principios de una *antropotécnica negativa*.

La manera como habitamos el mundo está constituida por una serie acciones, prácticas, gestos, etc., que soportan la expresión de múltiples modos de vivir. Dichos modos de vivir se inscriben en el marco de culturas y procesos históricos concretos que son el zócalo de toda existencia. De allí que la pretensión de aproximarnos a la comprensión de distintas formas de vida pueda resultar desalentador e inabarcable. En todo caso, consideramos que parte del trabajo elaborado por las ciencias sociales, desde su emergencia en el siglo XIX, ha consistido precisamente en eso: en arrancar de la oscuridad y del silencio múltiples y variados modos de vida. Dicho privilegio inicialmente lo tuvo la antropología con sus acercamientos al “salvaje”; lo otro de la modernidad. Sin embargo, los modos de existencia no estaban solamente al exterior del mundo “civilizado”. Si bien aquellos eran los más llamativos por estar inscritos en racionalidades distintas, rápidamente las ciencias sociales observaron cómo la modernidad, con sus inequidades económicas, se transformó en una fábrica de alteridades, marginales la mayoría de las veces (Bauman, 2005; Castel, 2013), que dibujaron al interior del mundo civilizado una ampliada cartografía de formas de vida desviadas de los ideales del mundo moderno.

Sin embargo, la modernidad sería solamente uno de esos procesos históricos en los que hay un despliegue de modos de vida particular. De allí que pareciera que necesitaríamos categorías analíticas globales que nos permitan aprehender las formas en que la existencia se modela día a día. En el marco de esa necesidad identificamos la pertinencia de la noción de antropotécnica de Sloterdijk como la matriz desde la que emergen múltiples prácticas que posibilitan una relación consigo mismo y con el mundo. El autor alemán en distintas obras ha abordado de manera directa o indirecta esta cuestión, por ejemplo, en su trilogía *Esferas* (2003, 2004, 2006) quiso mostrar las íntimas relaciones entre el espacio y el ser; en su texto *En el mismo barco* (1994) mostraba cómo la política configuró modos particulares de existencia compartida; en

el polémico *Normas para el parque humano* (2000) arremetía contra un humanismo inexpressivo e incapaz de superar su penosa decadencia. Sin embargo, es en el texto *Has de cambiar de tu vida* (2012) donde Sloterdijk ha desarrollado de manera minuciosa el término de antropotécnica otorgándole toda su densidad conceptual.

Señalamos un aspecto inicial de la propuesta de Sloterdijk y es que el autor no tiene un término unívoco para aludir al producto de la antropotécnica, habla indistintamente de vida, forma de vida, existencia, de ejercitación de la vida, incluso, de *modus vivendi* (2012, p. 22). Lo central de la antropotécnica es que muestra que nos ejercitamos sobre nosotros mismos y esto cimenta y solidifica hábitos que determinan lo que somos. Asimismo, la propuesta de Sloterdijk permite, entre otras cosas, abolir la idea muy arraigada de que las prácticas de sí o los ejercicios de sí son una práctica exclusiva de las altas culturas. La ascesis pensada en ese nivel posibilita dimensionar cómo todos los sujetos eligen y llevan a cabo ejercicios sobre sí mismos de manera continuada.

Así, entonces, destacamos que la antropotécnica puede configurar un fructífero campo para la comprensión de la vida cotidiana como espacio de creación y transformación. De esta propuesta se infiere que todos debemos ser considerados seres ejercitantes que realizamos acciones específicas para constituirnos de una cierta manera. Nos gustaría abordar de manera concreta tres componentes que consideramos centrales de la propuesta de Sloterdijk. El primero, una caracterización la antropotécnica como práctica inmunológica y como ejercitación que serían el fundamento de la misma. El segundo, la idea de ascesis desespiritualizada que parte de los planteamientos de Nietzsche y de su crítica a la religión y a los principios de ejercitación o valores que esta imponía. A partir de esto, la antropotécnica se *desverticaliza* y el hombre se transfigura en el creador de su propia forma. Por último, Sloterdijk entiende que las antropotécnicas están condicionadas por las instituciones propias de cada cultura. De allí emerge lo que el autor denomina *dejarse operar*, es decir, formas de ejercitación

direccionadas e intencionadas por terceros. En la parte final del texto desarrollaremos la noción de *antropotécnica negativa* como elemento conceptual que posibilita ampliar y desplegar nuevas formas de comprensión sobre la ejercitación existencial.

LA ANTROPOTÉCNICA EN SLOTERDIJK

Antropotécnica como práctica inmunológica y de ejercitación

Bajo estas consideraciones iniciales podríamos definir la antropotécnica como un conjunto de prácticas “de ejercitación, físicas y mentales” (Sloterdijk, 2012, p. 24) que posibilitan a los hombres, en diversas culturas, adaptarse y modelarse respecto a las condiciones de un medio determinado. Sloterdijk afirma:

Tras varios cientos de años de experimentos con nuevas formas de vida ha quedado dilucidado que los hombres, indiferentemente de las circunstancias étnicas, económicas y políticas en que vivan, desarrollan su existencia no solo en determinadas «condiciones materiales», sino también inmersos en sistemas inmunológicos simbólicos y bajo velos rituales. (2012, p. 16)

Ahora bien, la pregunta que surge es: ¿respecto a qué inmuniza la antropotécnica? El filósofo alemán afirma sobre este punto que la antropotécnica pretende “optimizar (...) [el] estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte” (2012, p. 25). Aquí ya podría plantearse una inquietud respecto a la comprensión de lo inmunológico que propone Sloterdijk dado que el término etimológicamente hace referencia a las ciencias biomédicas y, por tanto, esta suerte de *inmunología simbólica* que plantea el autor parece requerir una explicación adicional. En todo caso recordemos que otros autores (Agamben, 1998, 2004; Esposito, 2005) ya han señalado en sus análisis una cierta indistinción, o complementariedad, entre lo biológico y lo político. La idea de lo inmunitario como paradigma político no resulta nada extraña a Occidente. Yuk Hui en un reciente ensayo

sobre la situación coyuntural de la pandemia alude explícitamente a una “inmunología política” (2020, p. 92) como mecanismo de protección territorial privilegiado con medidas como cierres de fronteras, confinamientos, etc.

Empero, Sloterdijk parece darse cuenta de que el uso de lo inmunitario puede resultar problemático y afirma, entonces, que “tenemos razones para no contar en el hombre con un único sistema inmunitario, el biológico” (2012, p. 23). Este movimiento le permite clasificar lo inmunitario en tres niveles: el sistema biológico, un sistema de prácticas socioinmunitarias y, por último, un sistema de prácticas simbólicas. Respecto al primer sistema, el biológico, refiere que es relativamente autónomo, puesto que actúa vinculado a un funcionamiento a nivel de especie enmarcado en un proceso de adquisiciones filogenéticas y evolutivas. Por su parte, el sistema de prácticas socioinmunitarias se fundamenta en formas de estructuración social, en las que la solidaridad y la jurisdicción son centrales para lograr la permanencia del grupo y repeler invasores, enemigos, etc. Finalmente, tenemos el sistema de prácticas simbólicas:

O bien, psico-inmunológicas, con cuya ayuda los hombres logran desde tiempos inmemoriales, sobrellevar más o menos bien su vulnerabilidad ante el destino, incluida la mortalidad, a base de antelaciones imaginarias y del uso de una serie de armas mentales. (Sloterdijk, 2012, pp. 23-24)

Sloterdijk afirma que son estas prácticas de tercer nivel desde donde emergen las antropotécnicas.¹ Así, si la intuición del filósofo alemán es correcta, la antropotécnica constituiría una matriz de comprensión de la manera como los humanos, a nivel de especie,

¹ En su trilogía *Esféras* (2003, 2004, 2006), Sloterdijk ya había recurrido al término de inmunología para intentar vincularlo a la manera como construimos espacios, en distintas escalas y modalidades, que configuraban sistemas de protección y aislamiento. La relación con el espacio, desde dicha perspectiva, sería ineludiblemente inmunológica.

hemos desarrollado formas de habitar el mundo. Si bien es cierto que el autor, en su texto *Has de cambiar tu vida* se preocupa exclusivamente por las antropotécnicas modernas, surgidas a partir del siglo XIX, habría una prehistoria de la antropotécnica que podríamos encontrar de manera dispersa en la paleontología, la arqueología, la antropología, la historia, entre otras. Esta intuición se articula a la desconfianza que al autor ha mostrado en repetidas ocasiones con relación a las periodizaciones históricas de Occidente. Un ejemplo de lo anterior aparece en la crítica de Sloterdijk a la idea de política, y propone el término de paleopolítica que solamente es posible “si uno empieza por atacar la imagen del mundo y de la historia que adoctrina a los miembros de nuestro hemisferio cultural con una falsa conciencia del calendario” (1994, p. 23). Para zanjar la cuestión afirma “la paleopolítica es el milagro de la repetición del hombre por el hombre” (1994, p. 25). Aquí se puede evidenciar que la noción de antropotécnica puede constituir un ejercicio inmemorial de producción de formas de vida que apenas logramos entrever.

Ahora bien, la antropotécnica como práctica simbólica se fundamenta en un gesto que es central para Sloterdijk, a saber, la repetición como mecanismo privilegiado de modelado de formas de existencia. De esto se desprende que el autor prefiera la noción de ejercicio o ejercitación a la de trabajo. Esta última se encuentra más cercana a un modo de hacer ligado a la producción que a una relación con uno mismo. Es decir, parecería que el trabajo es más un tipo de relación con la exterioridad que con la interioridad. Tal postura resulta problemática ya que distintos autores han sugerido la manera como el trabajo es central respecto a las formas de constitución subjetiva o identitaria. De allí que muchos de los diagnósticos sobre el presente partan precisamente de la precarización laboral o del trabajo como un factor que precariza la existencia de manera general (Berardi, 2016; Nachtwey, 2017; Sennett, 2000; Standing, 2013, 2014; Willis, 2017).

De esta manera, Sloterdijk desplaza al *homo faber* y a las homilías que encumbran el trabajo como la realización del ser para

sugerir que es en el ejercicio donde realmente se configuran modos de existencia. Incluso, parecería pretender subsumir el trabajo como una forma de ejercitación particular, aludiendo a que “todo lo que haya sido dicho sobre el hombre como un ser trabajador, (...) [debe ser traducido] en el lenguaje de la ejercitación de la vida” (Sloterdijk, 2012, p. 17). El ejercicio es el punto a partir del cual se despliega la forma.

Asimismo, si partimos del ejercicio como matriz de comprensión de la noción de antropotécnica debemos situar la repetición como su complemento. La repetición es la que perfecciona el ejercicio que, a su vez, produce la pericia y, en algunos casos, la excelencia. En esta vía, Sloterdijk afirma “ya es tiempo de desenmascarar al hombre como a un ser vivo surgido por la repetición” (2012, p. 17). De esta afirmación retenemos dos elementos centrales. El primero, que toda vida es el resultado inacabado de una serie de repeticiones más o menos declaradas a través de las cuales los individuos modelan su existencia. Solamente en la perseverancia de la repetición se dibuja el contorno de una existencia que se entiende a sí misma como tarea. Segundo, que la vida está plagada de gestos repetitivos, inocuos e insignificantes que son la base misma de la existencia. En este sentido, la vida cotidiana sería el escenario del *performace* antropotécnico que llevamos a cabo día tras día. En este punto es necesario afirmar que la repetición posibilita una mejora en el *performance*. Es decir, si aceptamos los principios de ejercitación y repetición como base de las antropotécnicas, entonces, todos somos expertos en el modelado de nuestra propia vida.

Nietzsche, la ascesis desespiritualizada y la ejercitación en las alturas

El segundo punto que queremos abordar respecto a la conceptualización que hace Sloterdijk de la antropotécnica es el lugar que le otorga a Nietzsche como promotor de las ascesis modernas. Según Sloterdijk:

Nietzsche se coloca, fatalmente (en el buen sentido de la palabra) en el comienzo de las *ascetologías* modernas, no espiritualistas, junto con sus anexos de fisiotécnicas y psicotécnicas, dietologías y métodos de entrenamiento, y, con ello, de todas formas, autorreferenciales, de ejercitar y trabajar en el propio modo de vivir. (2012, p. 53)

A partir de Nietzsche podemos entender que la antropotécnica en Occidente estuvo capturada por la religión como sistema de valores morales que cooptaron durante siglos las formas de ejercitación. Es en siglo XIX, según Sloterdijk, a partir de la interrogación a la religión como forma de ejercicio de sí privilegiada en Occidente, que van a emerger otras formas de ascesis o de trabajo sobre sí, no mediadas por un componente marcadamente espiritual. Será mérito de Nietzsche postular estas ascesis desespiritualizadas.

Sloterdijk utiliza dos referencias nietzscheanas para soportar su argumento: *La genealogía de la moral* (2011) y *Así Hablaba Zaratustra* (1999). Nos parece central la referencia a este último texto, pues consideramos que la buena nueva con la que Zaratustra volvió al mundo de los hombres de su regreso espiritual debería considerarse la escena fundacional² de las antropotécnicas modernas. Muerto Dios, es el hombre quien debe hacer el mejor esfuerzo sobre sí. Situamos este postulado en un entramado histórico que posibilita entender uno de los ejes principales de la modernidad: la relación que los sujetos establecen consigo mismos. A partir de aquí se abre un camino expedito para la aparición de nuevas formas de ejercitación. Sloterdijk sobre este punto sugiere que “en tal contexto, no importa nada que Dios esté muerto o no. Con Dios o sin Él cada uno solo llegará tan lejos como lo lleve su forma” (2012, p. 59).

² El primer encuentro de Zaratustra en su descenso de la montaña es con el santo, después de una breve charla aquel afirma: “ «¿Será posible? ¡Ese viejo santo en su bosque no se ha enterado aún de que Dios ha muerto!»” (Nietzsche, 1999, p. 25).

Dicha consideración, según el autor, permite “una óptica modificada en relación con un grupo de fenómenos para los cuales la tradición solía ofrecer expresiones como «espiritualidad», «devoción», «moral», «ética» y «ascesis»” (Sloterdijk, 2012, p. 17). Lo que se inscribiría directamente en una crítica a la religión que en Occidente se constituyó como el discurso mediador del sujeto consigo mismo. Planteamiento que coincide con algunos postulados de Foucault (2019, 2020). Es decir, para Sloterdijk las religiones configuraron antropotécnicas de rancio abolengo en Occidente. Sin embargo, a partir Nietzsche se despliega la posibilidad de una nueva ascetología que Sloterdijk describe como una:

Teoría general del ejercicio, doctrina del hábito y disciplina nuclear de la antropotécnica, no se queda en los fenómenos de la alta cultura y en los resultados espectaculares de las ascensiones verticales de orden espiritual o somático (que desembocan en las expresiones más diversas de virtuosismo), sino que incluirían todo el continuum vital, cualquier serie de costumbres y los avatares de la vida. (2012, p. 57)

La definición de ascetología introduce uno de los elementos centrales que pretendemos abordar en relación a las antropotécnicas y es la idea de las ascensiones verticales. Sloterdijk usa a menudo dicha expresión para mostrar la dirección que toman privilegiadamente las antropotécnicas. La relación de las religiones con las ascensiones verticales puede resultar clara. Las religiones, al fundamentarse en una idea de lo supraterráneo o divino, muestran rápidamente que la ejercitación que se hace en este mundo es en aras de alcanzar otro. Así, la forma de vida y ejercitación que alcanzamos en el día a día, en el marco de las religiones, son aval de las recompensas que nos llegarán. La moral cristiana se fundamenta en una ejercitación de este tipo. El decálogo de los mandamientos es el programa inicial de la ejercitación cristiana; ahora, más allá del programa, todos debemos descubrir nuestra rutina, el ejercicio que pueda tomar la forma de tales principios. Así, la verticalidad configura una imagen precisa de las antro-

técnicas. Las buenas rutinas son las que nos permiten superarnos. Ese es el punto de quiebre que introduce Nietzsche, la erosión de la religión como sistema de antropotécnica por excelencia. Lo relevante del aporte de Nietzsche es, entonces, que la religión ya no orienta la antropotécnica y en esa medida surge la ascetología desespiritualizada a la que alude Sloterdijk.

A pesar de esto, la antropotécnica va a seguir manteniendo, sino de manera intacta, sí al menos operativa la idea de tensión vertical. Las ascetologías que se constituyen a partir de la modernidad, si bien interrogan cualquier principio supraterráneo, se fundamentan aún en una idealización de valores intangibles que son productos del esfuerzo, la perseverancia, el trabajo, etc. Es decir, salvo casos excepcionales, que son los que nos van a interesar para desarrollar nuestra propuesta de *antropotécnica negativa*, la idea de verticalidad configura un eje explicativo de las antropotécnicas. En este sentido, es esencial el papel que juega la cultura en el establecimiento de valores que soportan la ejercitación existencial. Es sobre las “diferencias-guía” (Sloterdijk, 2012, p. 28) que propone la cultura que el sujeto puede y debe desplegar un *training* idóneo. Sloterdijk refiere que:

Las «culturas» *ascéticas* [en el sentido primitivo de la palabra] conocen la diferencia directriz o diferencia-guía de lo perfecto *versus* lo imperfecto las «culturas» *religiosas* la de lo sagrado *versus* lo profano) las aristocráticas la de noble *versus* villano, las militares la de valiente *versus* cobarde, las políticas la de poderoso *versus* el privado de poder, las administrativas la de superior *versus* subordinado, las atléticas la de excelencia *versus* medianía) las económicas la de abundancia *versus* carestía, las cognitivas la de saber *versus* ignorancia, las sapienciales la de iluminación *versus* ceguera. (2012, p. 28)

Entendemos que las polaridades que señala Sloterdijk son solamente indicativas y no son para nada rigurosas. Habría que cartografiar en un ejercicio analítico adicional la riqueza, multiplicidad y heterogeneidad de valores polarizados que proponen

las culturas. Seguramente ese ejercicio permitiría mostrar la complejidad cultural que implica la producción de valores que muchas veces pueden ser contradictorios, estratificados, superpuestos y cambiantes. Las diferencias-guía que propone Sloterdijk permiten señalar el mecanismo básico de funcionamiento de la antropotécnica, a saber, un extremo, punto idealizado de llegada (atractor), producto de la ejercitación, y su opuesto, una zona muerta en la que la ascesis se expresa como negatividad, abyección o fracaso. Este juego permanente entre lo vertical, con sus deseados ascensos y sus problemáticos descensos, es lo que lleva a Sloterdijk a afirmar que “quien busque hombres encontrará acróbatas” (2012, p. 29). Es decir, la antropotécnica es un ejercicio que se desarrollaba privilegiadamente en y para las alturas.

Cultura y antropotécnica

La tercera característica que pretendemos abordar sobre la antropotécnica es la manera como la modernidad constituyó instituciones para modelar el comportamiento. Las dos instancias privilegiadas para esto van a ser el Estado y la escuela. Sobre estos recaerá la responsabilidad de orientar a los individuos en el seno de la sociedad. Este punto nos permite entender dos elementos fundamentales para la comprensión de la antropotécnica. El primero, ya mencionado anteriormente, la producción permanente de diferencias-guía creadas por la cultura para lograr una cierta unidad, homogeneidad y continuidad en los comportamientos. Así, para Sloterdijk, la cultura:

Designa, en su definición menos confusa, sistemas de adiestramiento cuyo fin es transmitir a las generaciones siguientes contenidos cognitivos y morales importantes para la vida de la región. Dado que esta transmisión es, en todas partes, la fuente de un trabajo serio de la inteligencia, todas las culturas realmente exitosas y suficientemente capaces de reproducirse desarrollan una especie de órgano ontológico central, donde se dicta la sentencia de la importancia o la no importancia vital de las «cosas». (2012, p. 347)

Esta amplia definición muestra que la cultura propone criterios de reproducción social sobre los que se funda la vida individual y colectiva. De allí que las pautas de comportamiento e interacción que otorgan las culturas sean producto de una historicidad particular y unos medios de expresión concretos. El segundo componente importante al que queremos aludir es que, a partir de la modernidad, y la ya señalada desespiritualización de las ascesis, van a surgir figuras encargadas de formar a otros. El ejemplo más claro de esto es la figura del profesor en el ámbito pedagógico o escolar, pero en otros campos también van a surgir expertos que orientan a los demás. Denominamos, con Sloterdijk, a estas figuras *entrenadores*. Esta noción tiene una resonancia moderna en la medida en que señala una forma de ascesis particular de los últimos dos siglos, a saber, el deporte y el culto del cuerpo.

En este punto, Sloterdijk abre una cisura en la antropotécnica al definir dos formas particulares a través de las cuales esta se expresa. Por un lado, las prácticas de *operarse a sí mismo* y, por otro, prácticas de *dejarse operar*. Si bien no se excluyen mutuamente, Sloterdijk señala que la modernidad ha robustecido las prácticas de *dejarse operar*. Castro-Gómez propone una lectura de las técnicas de *dejarse operar* “como el intento metodológico de ampliar, sobre bases antropológicas, el proyecto foucaultiano que distingue las técnicas de gobierno sobre las poblaciones (biopolítica) y las técnicas de gobierno sobre uno mismo (estética de la existencia)” (2012, p. 68). De esta manera, el *dejarse operar* configura un componente del arsenal biopolítico a través del cual el hombre es producido. Suscribimos la lectura de Castro-Gómez que consideramos nos posibilita señalar nuevamente la idea de que el hombre es el efecto visible de un modelado. En este caso, de un modelado político y social que va a pretender el establecimiento de valores propicios para la vida en sociedad. Identificamos allí nuevamente la positividad que habita en la idea de antropotécnica. Sea porque hay un *operarse a sí mismo* o un *dejarse operar* se mantiene una dirección deseada en ese proceso de configuración existencial: valores que

el sujeto se impone a sí mismo como metas o estadios deseables de reproducción social sobre los que se soporta la cultura.

No vamos a profundizar aquí en la crítica implícita que hay al humanismo en la idea de *dejarse operar*, simplemente remitimos al lector a algunos textos en los que Sloterdijk elabora esa reflexión (1994, 2000). En todo caso, dichas técnicas, si bien el autor las ubica en la modernidad, creemos se pueden ubicar en el legado político de Occidente y de un humanismo extendido que partía de la idea de producción del hombre por el hombre, cuyo punto más alto será alcanzado por la pedagogía en el siglo XVII, que producirá “el acondicionamiento de conductas deseadas a través de ejercicios (Übungen) diseñados por pedagogos que se repiten metódica y mecánicamente (lo que Foucault llamó las disciplinas): tal es la concreción del proyecto antropotécnico de la modernidad” (Castro-Gómez, 2012, p. 70).

El *dejarse operar* constituye una especie de renuncia asistida en la que el sujeto se deja esculpir por expertos. La noción de experto configura por derecho propio una figura de análisis dentro de las formas de gubernamentalidad en Occidente que no pasó desapercibida para Foucault, quien señaló de manera repetida y contundente las ineludibles relaciones entre el par poder-saber (2000, 2005). La limitación que puede tener la perspectiva de Foucault es que, al menos en una parte de su obra, dicha relación poder-saber se expresaba privilegiadamente a través de mecanismos disciplinares (1976). Allí, el *dejarse operar*, más que constituir una decisión del sujeto de ponerse en manos de un experto o maestro, era una coacción propia de tecnologías disciplinares de normalización. Dicha perspectiva es reevaluada por Foucault, principalmente en el curso *Seguridad, territorio y población* (2006), en el que a partir de la idea del *dispositivo de seguridad* puede introducir la libertad como un eje fundamental de toda gubernamentalidad. Es en esa transición en la que en la obra de Foucault podría identificarse el *operarse a sí mismo* que propone Sloterdijk que, como sabemos, ocupa gran parte de la última parte de la obra del autor francés

bajo la idea de cuidado de sí (2002, 2014). Establecemos dicha similitud, pero nos cuidamos de hacer una equivalencia entre el cuidado de sí en Foucault y el *operarse a sí mismo* de Sloterdijk, si bien el autor alemán alude a esta posibilidad (“Foucault (...) descubre el ejercicio de autoconfiguración como el movimiento surgido de la posibilidad más genuina de la existencia” (2012, p. 199), consideramos que la complejidad de los conceptos requiere un análisis más profundo que aún está por hacerse.

La renuncia asistida del *dejarse operar* tiene en el presente una particular robustez que no debe pasar desapercibida. En la actualidad podemos identificar una ristra, indecente y excesiva de expertos que continuamente están dispuestos a “orientar”, previo pago por supuesto, a otros en una multiplicidad de ámbitos y áreas de la vida, desde psicólogos, consejeros, asesores financieros, entrenadores personales, *community managers*, etc. La exuberancia propia de las técnicas de *dejarse operar* de los modernos configura un vasto campo de la antropotécnica sobre el cual habrá que delinear de manera precisa sus consecuencias antropológicas y subjetivas. Consideramos que de esta condición particular del mundo contemporáneo apenas percibimos la punta del *iceberg*. Intuimos que uno de los efectos de esta asistencia prolongada pudo dar al traste con los ideales de emancipación que la modernidad prometía. En ese sentido, no habría nada tan moderno como *operarse a sí mismo* y, a su vez, no habría nada tan moderno como *dejarse operar*, paradoja más que evidente.

Para concluir con esta tercera característica de la antropotécnica, queremos señalar que, a pesar del énfasis que hace Sloterdijk en la modernidad, debemos aclarar que toda cultura tiene mecanismos de modelado que impone a los individuos. Dichos mecanismos son variables y tienen un arraigo histórico relacionado con tradiciones, relatos compartidos, valores, etc. De allí que la antropotécnica deba siempre mirar por el rabllo del ojo a la cultura como su condición de posibilidad. Lo que debe ser objeto de análisis es el modo en que los sujetos se constituyen

teniendo como matriz de ejercitación la cultura, pero, sobre todo, cómo se desvían de ella. Eso es lo que está en la base de la idea de *antropotécnica negativa* que intentaremos desarrollar.

FUNDAMENTOS PARA UNA ANTROPOTÉCNICA NEGATIVA O LA EJERCITACIÓN DE IR A LA DERIVA³

Quisiéramos proponer, a partir de Sloterdijk, la noción de *antropotécnica negativa*. El autor señala esta posibilidad, pero consideramos no extrae de ella todas sus consecuencias. En *Has de cambiar tu vida* (2012) alude a “ascesis peores” (p. 53), “hábitos mejores o peores” (p. 181), y de manera extensa afirma:

Así el hombre se convierte en el animal que está condenado a dirigir, a ejercitarse, a pensar. En círculos de antropólogos filosóficos se acostumbra decir, con un tono de importancia, desde comienzos del siglo XX, que el hombre no podría dejarse ir, sin más ni más, en la vida, sino que tiene que «conducir» él mismo su vida. Esto no es falso y expresa un punto de vista importante, pero este sería aún más valioso si se pudiera explicar también por qué no puede ser de otra manera y cómo puede pasar que, con todo, un sinnúmero de personas, especialmente en las zonas de mayor adicción de Occidente, causen más bien la impresión de que ni son *conducidas* ni *conducen* su vida. (p. 255)

No nos es posible saber por qué Sloterdijk omite una analítica fuerte respecto a la mala ejercitación, pero sí consideramos que otorga elementos para realizarla. En distintos momentos de *Has de cambiar tu vida*, el autor alemán señala directamente tal posibilidad, por ejemplo, alude a una “ascesis descabezada” (2012, p. 100) en un análisis que realiza sobre Kafka y sobre el relato de este *Un artista del hambre* (2000) o cuando, hablando de Cioran, se

³ Tomamos este término de una frase de Sloterdijk en la que afirma que “las experiencias con la «historia» y su diosa, la «sociedad», son ciertamente tan poco estimulantes que se puede encontrar comprensible la reacción antiteleológica —incluyendo su exacerbación hasta el vértigo de un *ir a la deriva* sin meta alguna—” (2002, p. 334).

refiere a “ejercicios de negación como también anti-ejercicios” (pp. 110-111), una particular vertiente de la *antropotécnica negativa* con un marcado tinte filosófico, envenenada con altos grados de oprobio y amargura. Reafirmamos que nuestra idea de *antropotécnica negativa* está latente en todo momento en el trabajo de Sloterdijk.

Definimos la *antropotécnica negativa*, entonces, como *formas de ejercitación individuales deficitarias que se expresan como una desviación de valores idealizados por la cultura*. Es central para esta lectura entender que, por un lado, la idea de verticalidad pierde su eficacia y que, por otra parte, ahora pueden existir formas de ejercitación que se expresan como descenso, declive o caída. Respecto a la pérdida de eficacia de la verticalidad diríamos que, no todos los sujetos se suscriben a los valores guía establecidos por la cultura y, entonces, emergen formas alternativas de ejercitación individual que no coinciden con estos. Es decir, la pluralidad de formas de vida erosiona la idea misma de verticalidad, ya que no todos los ideales se inscriben en esa relación. El segundo elemento es, en parte, consecuencia del primero. Si aceptamos la emergencia de formas de ejercitación que no se suscriben a modelos culturales hegemónicos de comportamiento, obligatoriamente, nos vemos forzados a abrir la puerta a una serie de formas de ejercitación que pueden tener un carácter incompatible con valores arraigados culturalmente en el marco de las formas de reproducción social.

Consideramos necesario acudir a Le Breton para sustentar nuestra idea de *antropotécnica negativa*. En su libro *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea* (2016), el autor explora, a través de la literatura, en la figura de Bartleby de Melville o en los heterónimos de Pessoa; o en la vida real, con fenómenos como el cansancio, el sueño, la inmersión excesiva en una actividad, la virtualidad, el vagabundeo, la anorexia, la búsqueda del coma intencionado en los adolescentes, etc., acciones mediante las cuales los individuos despliegan ejercitaciones cuya finalidad es una suerte de renuncia de sí intencionada. Esta breve taxonomía que nos aporta Le Breton debería ser repensada como la base de lo que nosotros

denominamos *antropotécnica negativa*. Le Breton haciendo gala de su agudeza analítica es capaz de mostrar los mecanismos básicos a partir de los cuales en el mundo contemporáneo se constituyen una pluralidad de formas de renuncia o de suspensión de sí. De esto se desprende que dichas malas ejercitaciones son producto de dinámicas sociales que generan un agotamiento subjetivo y se expresan privilegiadamente como negatividad. Le Breton denomina dicho fenómeno como blancura y lo define como:

Un estado de ausencia de sí más o menos pronunciado, a un cierto despedirse del propio yo, provocado por la dificultad de ser uno mismo. En todos estos casos, lo que se quiere es reducir la presión. La existencia no es siempre evidente; al contrario, a menudo es una fatiga, una contradicción. La blancura responde al sentimiento de saturación, de hartura, que experimenta el individuo. Búsqueda de una relación amortiguada con los otros, resistencia al imperativo de construirse una identidad en el contexto del individualismo democrático de nuestras sociedades. (2016, p. 15)

Es central la alusión que hace el autor francés al “individualismo democrático”, esto nos ubica en un marco de lectura particular en el que se asume que en el mundo contemporáneo hay una presión que recae sobre el sujeto, enmascarada bajo ideales de normalización y aceptabilidad, que lo integran a una máquina de reproducción social y cultural. Bajo la aparente bandera de libertad que ondea dicho individualismo se esconden profundas estructuras sociales que orientan-coaccionan al sujeto. Las perspectivas más pesimistas aludirán, en este sentido, a una crisis de la libertad (Han, 2014). Ahora bien, la idea de Le Breton sugiere más bien que tales formas de *ejercitación negativa* son el efecto colateral de los imperativos que imponen las sociedades contemporáneas. Según Le Breton:

En una sociedad en la que se imponen la flexibilidad, la urgencia, la velocidad, la competitividad, la eficacia, etcétera, el ser uno mismo no se produce de forma natural, en la medida en que hace falta en todo momento estar en el mundo, adaptarse a las circunstancias, asumir su autonomía, estar a la altura. Ya no es suficiente con nacer o crecer, ahora es necesario estar constantemente en construcción, permanecer movilizado, dar un sentido a la vida, fundamentar las acciones sobre unos valores. La tarea de ser un individuo es ardua, sobre todo cuando precisamente se trata de convertirse en uno mismo. (2016, p. 12)

Desde esta perspectiva podemos ser mediadores de una interlocución entre Sloterdijk y Le Breton. Ambos identifican que la constitución individual es la tarea por excelencia del sujeto, tarea maximizada desde la modernidad por mecanismos institucionales y culturales que empujan al individuo a una constitución identitaria o subjetiva. Le Breton logra evidenciar el agotamiento que puede significar la ejercitación. El cansancio que puede significar intentar ser. Si a esto le sumamos el imperativo al rendimiento y a la producción, nos encontramos con el diagnóstico del cansancio ya delineado por Han (2012). Desde esta mirada surgen tres posibles analíticas de la *antropotécnica negativa*.

En la primera podríamos vislumbrar que la *antropotécnica negativa* no es sino el rostro cansado de las antropotécnicas modernas. De esta manera, el *fitness* existencial de cada individuo puede devenir por sí mismo una carga. Ante esa situación el sujeto renuncia parcial o completamente al *training* idóneo ampliamente aceptado social y culturalmente, y lo muda por rutinas de ejercitación contraindicadas, perjudiciales e, incluso, peligrosas. Esas configuraciones subjetivas conforman, más allá de los prejuicios a los que puedan dar pie, formas de vida que caen por debajo de los umbrales hegemónicos establecidos por la cultura y producen una oscura zona de las antropotécnicas, que aquí denominamos negativas. Le Breton afirma que “la impersonalización, (...) consiste en no prestarse más a la comedia de estar disponible para los

otros, ocupando así un ángulo muerto en el ámbito de lo social” (2016, p. 32).

Así pues, el hartazgo sería la expresión maximizada de unas subjetividades extenuadas que renuncian a sus competencias habituales y eligen las zonas borrosas de la mala ejercitación. Se podría pensar así la siguiente relación: antropotécnicas = modernidad, antropotécnica negativa = posmodernidad, pero ni de lejos creemos que ese esquema responda a la complejidad de lo que queremos nombrar como *antropotécnica negativa*. Si bien asumimos que el cansancio, agotamiento de los ideales o de los metarrelatos de la modernidad (Lyotard, 1991) son un factor que producen, en parte, nuestra zozobra con el presente (Astor, 2018), eso implicaría circunscribir la *antropotécnica negativa* a un efecto adverso de la modernidad, lo que supondría, por ende, limitar el alcance histórico de dicha figura conceptual.

La segunda analítica tendría que ver con el hecho de que las ejercitaciones negativas están profundamente vinculadas a estructuras sociales de inequidad, desigualdad, exclusión y discriminación, etc. Desde esta perspectiva lo que denominamos *antropotécnica negativa* sugeriría más bien una insuficiencia del medio para otorgar unas condiciones de existencia apropiadas para el despliegue digno de la existencia. Esta lectura es la que podríamos hacer de manera clara cuando nos acercamos a las reflexiones contemporáneas que se agrupan bajo la idea de lo precario o de precarización (Butler, 2006, 2010, 2017; Le Blanc, 2007, Lorey, 2016; Standing, 2013; 2014; Nachtwey, 2017). En estas, se nos indica de manera atinada que toda vida depende de unas condiciones exteriores o de interdependencia (Butler, 2010).

Tales reflexiones nos ubican en una perspectiva en la que, para entender la emergencia de las malas ejercitaciones, debemos tener en cuenta factores estructurales (políticos, sociales, económicos, educativos, laborales) que impiden la emergencia de ejercitaciones armónicas que se adhieran a ciertos ideales sociales. Bajo esas condiciones emergen lo que Butler (2010) duramente nombra

como las vidas que no merecen ser lloradas. Vidas que habitan una negatividad inherente a su propia forma.

En esa perspectiva, la *antropotécnica negativa* sería la expresión de una convergencia de múltiples factores estructurales que dificultan una buena ejercitación. Si bien consideramos que, efectivamente, la idea de *antropotécnica negativa* en articulación con los análisis de la precariedad puede resultar una poderosa matriz comprensiva y explicativa del mundo contemporáneo, creemos necesario aclarar que la relación es mucho más compleja y enrevesada, ya que *no siempre* la *antropotécnica negativa* es una materialización de inequidades sociales, puesto que si asumimos esta idea, la *antropotécnica negativa* quedaría recortada en su densidad histórica, pues intuimos que siempre hubieron formas de mala ejercitación y que no necesariamente eran producto de formas de precarización. Es decir, no creemos que la precarización puede ser una variable que explique la *antropotécnica negativa* en todo momento; pero sí, quizá, la que la explica de mejor manera en nuestro convulso presente.

Finalmente, puede emerger una analítica que articula la *antropotécnica negativa* a la idea de resistencia, vinculación que aparece de manera explícita en Le Breton (2016). La blancura parecería fungir como el eje de múltiples formas de resistencia al mundo contemporáneo y a sus exigencias. Respecto a este aspecto somos un tanto escépticos, pues creemos que puede ser excesivo leer en toda mala ejercitación una práctica de resistencia. Ahora bien, reconocemos que las fuerzas de normalización del presente tienen tal nivel de ubicuidad y eficacia, que casi cualquier desviación de las mismas nos lleva a suponer una práctica de resistencia. Sin embargo, consideramos que el análisis puesto en el eje de la resistencia produciría una lectura distinta, pues recordemos que la analítica que propone Le Breton es sobre lo contemporáneo exclusivamente. De allí que tendríamos que concebir que nuestra idea de *antropotécnica negativa* se expresa como un efecto propio de ciertas condiciones del presente. Creemos, en cambio, que

la mala ejercitación es un fenómeno más general que debe ser buscado en distintos contextos históricos. Percibimos, entonces, que la *antropotécnica negativa* tiene una historia más larga que no se suscribe a formas de resistencia contemporáneas enmarcadas en una interpelación a los valores de racionalidad neoliberal o al discurso del consumo, la productividad y la ilimitación, más allá de que esta puede ser una expresión particular de aquella.

Al postular la idea de *antropotécnica negativa* la figura del acróbata que propone Sloterdijk para explicar las tensiones verticales puede resultar inoperante, pues implícitamente estamos reconociendo que la rutina y la excelencia del acróbata encuentra un equivalente en quien parece desarrollar la extraña pericia de caer. Esa zona indiferenciada entre el ejercicio realizado en las alturas y el que es realizado a ras de suelo puede resultar paradójica, ya que nos muestra que las antropotécnicas expresan realmente una cuestión de grado-orientación y no de naturaleza. Es decir, la materialidad de la que se constituyen las *antropotécnicas negativas* siguen siendo, como en la antropotécnica hegemónica, una serie de ejercitaciones que el sujeto despliega para constituirse a sí mismo. En todo caso, Sloterdijk comprende la ambigüedad que supone la figura del acróbata:

El mero existir sería ya (...) una prestación acrobática, y nadie puede decir con seguridad qué instrucción proporciona los presupuestos para salir airoso en esa disciplina. De ahí que el acróbata ya no sepa qué tipo de ejercicios (...) le librarán de la caída. (2012, p. 90)

Lo que señalamos aquí es que habrá en quienes la caída se vuelva su experticia. Quienes hagan de la mala ejercitación el recetario de su vida. Este postulado implica repensar una profusa zona de configuraciones antropotécnicas que difícilmente puede ser catalogada en su extensión y complejidad. Supone, a su vez, reconocer, un exceso de ejercitaciones que escapan a los valores guía idealizados por la sociedad que se expresan en el mundo

contemporáneo y en las que difícilmente reconocemos el rostro de la tradición, de la costumbre, de la cultura, etc. La *antropotécnica negativa* puede configurar una herramienta conceptual para otorgar densidad existencial a una serie de vidas que parecen condenadas al oprobio, la abyección y la incompreensión. Normalmente las analíticas sociales asumen explicaciones, como las ya mencionadas de la precarización, que relacionan la mala ejercitación con variables estructurales de nuestra sociedad. Así las cosas, las sociedades tendrán en sus manos producir más o menos *antropotécnicas negativas*. Sin embargo, creemos importante señalar la necesidad de entender la mala ejercitación como una expresión de la existencia. Esto supone ser capaces de encontrar herramientas interpretativas y comprensivas que nos permitan afrontar preguntas respecto a: ¿cómo se instala, se mantiene y se desarrolla una mala ejercitación? ¿Cómo un sujeto teje su vida en torno a una praxis de la negatividad continua?

No se trata de reconstruir de otra manera y con otro nombre una analítica sobre el individualismo contemporáneo, en su vertiente más enfermiza y perniciosa: la responsabilización, que sitúa al sujeto como agente autónomo y soberano que debe asumir su posición marginal en el mundo con un gesto combativo, perseverante y competente. Valores enarbolados por la racionalidad neoliberal. Reconocemos que estas analíticas son insostenibles en tanto dividen de manera taxativa y radical al sujeto y a la estructura que lo sostiene. Al recaer el análisis siempre del lado del sujeto tenemos una perspectiva alienante que responsabiliza al individuo de sus condiciones existenciales.

Lo que pretendemos mostrar con el concepto *antropotécnica negativa* es que toda vida, aunque sea en su expresión más marginal y precaria, es un ejercicio denodado de modelación de la propia existencia. La mala ejercitación, el *fitness* inapropiado, no deben ser un imperativo para expropiar la condición de *vida* a esas vidas. Una tentación perpetua por normalizar lo incómodo, lo molesto, lo diferente, etc., que se ha convertido ella misma en

una productora de marginalidad e incompreensión. La idea sería empujar ciertas formas de vida fuera de los márgenes impuestos por lecturas y comprensiones reduccionistas que las asimilan como errores o desviaciones de un sistema social determinado. Se trata de entender que esas vidas *también* son vidas y no mera expresión residual de un sistema jerárquico que expelle lo distinto produciendo exclusión y marginalidad. Si se quiere, la *antropotécnica negativa* estaría más del lado de un proyecto global que podría nombrarse como ontologías prohibidas, esto es, una pretensión analítica de acercarse a la mala ejercitación y ver estas formas de modelamiento existencial que implican una rutina, pues, tal como afirma Sloterdijk:

En el pleno de los seres que se ven retados por la verticalidad constituimos la mayoría absoluta. La fórmula es válida desde que los seres humanos nos ejercitamos en aprender a vivir y uno no puede no ejercitarse y no puede no aprender a vivir. Hasta a ser un mal alumno se ha de aprender. (2012, pp. 84-85)

CONSIDERACIONES FINALES

La noción de antropotécnica nos propone al hombre como un ejercitante asiduo que modela su existencia de manera permanente. Este proceso se fundamenta en una repetición que algunas veces tiene una meta explícita, pero, otras veces, es la misma materialidad de la existencia la que nos exige una ejercitación o rutina particular. En este contexto, las antropotécnicas, según Sloterdijk, movilizan mecanismos institucionales, primordialmente los elaborados desde la modernidad, para optimizar y orientar el modelamiento existencial. Es decir, todas las sociedades y culturales producen, explícita e implícitamente, unas formas de vida legitimadas mediante criterios de aceptabilidad social que otorgan inteligibilidad a una vida. En este sentido, habitamos la ejercitación como una de verticalidad permanente en el que nuestro *fitness* existencial nos posibilita una superación continua.

Ahora bien, de cuando en cuando dicha ejercitación es desviada con relación a los valores hegemónicos de un grupo específico, por lo que se constituye en un borroso envés de la antropotécnica, a esa experiencia, la nombramos, a partir de Sloterdijk, *antropotécnica negativa*.

La *antropotécnica negativa* pretende mostrar, entonces, que hay una serie de formas de ejercitación que interpelan los umbrales a partir de los cuales se han estabilizado los valores culturales que modelan las formas de constitución individual. Con la idea de *antropotécnica negativa* desaparece de un plumazo la idea de *training* idóneo. No hay ejercitación por más problemática que sea que no constituya una forma singular de antropotécnica. Cuando aludimos al carácter negativo de estas configuraciones antropotécnicas lo que pretendemos señalar es que tales ejercitaciones se despliegan en zonas de lo social en las que fácilmente aparece el juicio moral como vara de medida y, por tal razón, dichas formas de vida han quedado en la periferia de la experiencia social condenadas con vehemencia, marginadas con rigor y, en ocasiones, toleradas a regañadientes. El variado mundo de esta negatividad social es prolífico en adjetivos: lo *queer*, lo abyecto, lo precario, lo despreciable, lo ignominioso, lo indigno, lo ruinoso, lo adictivo, lo vergonzoso, etc., parecería que sobre esas formas de vida nos sobran palabras, pero nos falta comprensión. La *antropotécnica negativa* pretende ser un concepto de agudización del imaginario sobre formas de vida que, en ocasiones, parece bastante estrecho.

Asimismo, reconocemos que las ejercitaciones negativas, al no inscribirse en el relato compartido y legitimado de formas de vida colectivas, desdibujan las tensiones verticales a las que aludía Sloterdijk, en tanto en las antropotécnicas tradicionales la superación y la perseverancia configuraban una vulgata constante que mantenía al individuo en una tensión con valores externos a él mismo. En la *antropotécnica negativa* queda totalmente interpelada la verticalidad como metáfora espacial de la autorrealización. Daría la impresión de que la figura de la verticalidad es inoperan-

te en relación a la mala ejercitación, pues estas, por definición, expresan una desidia y una indiferencia por los valores sociales que se han establecido como principios de domesticación normalizada y colectiva.

Además, la *antropotécnica negativa* se soporta en la idea de que toda vida es producto de una ejercitación, lo que supone entender *todas las vidas en su calidad de vida*, es decir, en su posibilidad de modelamiento existencial, en su densidad ontológica. La intuición de la que partimos es que las malas ejercitaciones son mucho más que desviaciones una estructura social determinada. Las malas ejercitaciones son una profunda zona configuración subjetiva que han sido marginadas como vidas, tanto en la práctica, como en la comprensión. Creemos con modestia que la noción de *antropotécnica negativa*, que inferimos de la lectura de Sloterdijk, es una oportunidad para entender que las “ascesis peores” (2012, p. 53) configuran, siempre, formas de vida.

Finalmente, y en relación con esta última cuestión, queremos hacer explícito que la propuesta que hemos hecho respecto de la *antropotécnica negativa* no tiene como finalidad *corregir* a Sloterdijk. Simplemente señalamos posibles caminos analíticos a seguir respecto a la idea de antropotécnica. Entendemos que, en esa apertura conceptual, surgen preguntas e ineludibles paradojas.

Particularmente creemos que hay dos cuestiones primordiales que abre la *antropotécnica negativa*. La primera tiene que ver con una reflexión sobre nuevas vías para abordar la cuestión inmunológica de la existencia, pues como se puede evidenciar, incluso antes de plantear el recurso conceptual de *antropotécnica negativa*, no todos los individuos suscriben formas de ejercitación a favor de la existencia o a su mejoramiento, sino que, al contrario, parecen moverse en un amplio espectro que puede ir desde dejadez y la pereza, en los casos más laxos, hasta la autodestrucción y la muerte, en los casos más graves. Allí se debe reflexionar sobre el incierto lugar que ocupa lo inmunitario.

La segunda cuestión tiene que ver con el hecho de que la negatividad propia de estas ascesis peores introduce ineludiblemente una reflexión, no solamente ética, sino también política. Es una cuestión ética en la medida en que implica que el sujeto renuncia a las ascesis prescritas como esperables y deseables lo que, a su vez, interpela, explícita o implícitamente, un sistema de valores compartido y hegemónico. Esto supondría atender precisamente al progresivo desgaste de dichos valores que, para algunos o en algunos casos, ya no resultan principios orientadores de la existencia. En esta misma vía, y aquí nos resulta difícil hacer una separación taxativa entre ética y política, la *antropotécnica negativa* pretende transitar un camino político en tanto asume que la interacción ente buenas y malas ejercitaciones configuran el sustrato de la vida social colectiva. Es decir, si bien las malas ascesis configuran desviaciones claras o aparentes del sistema de valores compartido, no por ello dejan de estar *dentro* de la sociedad. Es decir, la periferia a la que condenamos las malas ejercitaciones nos recuerda que la topología de la marginalidad es una parte inherente de nuestras sociedades. Es una cuestión fundamental, entonces, porque siempre tenemos que hacernos cargo de cómo decidimos vivir con los practicantes del *fitness* negativo. Ese reto se nos presenta, creemos, como ineludible en términos éticos y políticos.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I. A. Gimeno (Trad.) Valencia: PRE-TEXTOS.
- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. A. Gimeno (Trad.) Valencia: PRE-TEXTOS.
- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. J. Bayod (Trad.) Barcelona: Acantilado.
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. P. Hermida (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Berardi, F. (2016). *Almas al trabajo. Alienación, extrañamiento, autonomía*. G. Maio (Trad.) Madrid: Enclave de libros.

- Butler, J (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia. Espacios del saber*. F. Rodríguez (Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. B. Moreno (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Butler, J (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. M. Viejo (Trad.) Barcelona: Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2012). Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 63-73. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.06>
- Castel, R. (2013). *La inseguridad social ¿Qué es estar protegido?* V. Ackerman (Trad.) Buenos Aires: Manantial.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. L. Padilla (Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. A. Garzón (Trad.) México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. H. Pons (Trad.) Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2019). *Historia de La sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. H. Pons (Trad.) Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad*. H. Pons (Trad.) Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. A. Saratxaga (Trad.) Barcelona: Herder.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica*. A. Bergés (Trad.) Barcelona: Herder.
- Hui, Y. (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre la tecnodiversidad*. T. Lima (Trad.) Buenos Aires: Caja negra.
- Kafka, F. (2000). *Cuentos completos*. J. Hernández (Trad.) Madrid: Valdemar.
- Le Blanc, G. (2007). *Vidas ordinarias, vidas precarias. Sobre la exclusión social*. H. Cardoso (Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2016). *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. H. Castignani (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Lorey, I. (2016). *Estado de Inseguridad. Gobernar la precariedad*. R. Sánchez (Trad.) Madrid: Traficante de Sueños.
- Lyotard, J. (1991). *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. M. Rato (Trad.) Ediciones Cátedra S.A.
- Nachtwey, O. (2017). *La sociedad del descenso. Precariedad y desigualdad en la era posdemocrática*. B. Moreno (Trad.) Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S.A.
- Nietzsche, F. (1999). *Así hablaba Zaratustra*. C. Palazón (Trad.) Barcelona: Edicomunicación, S.A.
- Nietzsche, F. (2011). *La genealogía de la moral*. A. Sánchez (Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. D. Najmías (Trad.) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sennett, R. (2009). *El artesano*. M. Galmarini (Trad.) Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco*. M. Fontán (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2000). *Normas para el parque humano*. T. Rocha (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. I. Reguera (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos. Macroesferología*. I. Reguera (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas III. Espumas. Esferología plural*. I. Reguera (Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.

- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. P. Madrigal (Trad.) Valencia: PRE-TEXTOS.
- Standing, G. (2013). *El precariado. Una nueva clase social*. J. Madariaga (Trad.) Barcelona: Ediciones de pasado y presente, SL.
- Standing, G. (2014). *Precariado: una carta de derechos*. A. De Francisco (Trad.) Madrid: Capitán Swing.
- Willis, P. (2017). R. Feito (Tard.) *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Ediciones Akal.