

A close-up photograph of a human fingerprint, showing the intricate ridges and valleys. A small, dark, irregular object is placed on the ridge pattern, positioned near the top center of the image. The lighting is warm, highlighting the texture of the skin.

18 Colección
Ciencias Sociales

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

Gustavo A. Muñoz Marín, Jesús David Cifuentes Yarce
Compiladores



Universidad
Pontificia
Bolivariana

128

M971

Muñoz Marín, Gustavo A., compilador

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales /

Gustavo A. Muñoz Marín y Jesús David Cifuentes Yarce, Compiladores – 1 edición –

Medellín : UPB, 2021. -- (Colección Ciencias Sociales)

296 páginas : 14 x 23 cm.

ISBN: 978-628-500-005-8

1. Antropología filosófica – 2. Multiculturalismo – 3. Ecosofía – I. Cifuentes Yarce, Jesús David, compilador – II. Título

CO-MdUPB / spa / RDA

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Varios autores

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

Humanismo y transhumanismo: reflexiones desde las ciencias humanas y sociales

ISBN: 978-628-500-005-8

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-005-8>

Primera edición, 2021

Escuela de Ciencias Sociales

Facultad de Trabajo Social

CIDI Grupo Territorio, Radicado: 607B-05/16-12

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

CIDI Grupo Epimeleia, Radicado: 195C-06/18-42

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de la Escuela de Ciencias Sociales: Omar Muñoz Sánchez

Gestora editorial: Dora Luz Muñoz Rincón

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Ana Mercedes Ruiz Mejía

Corrección de Estilo: Santiago Gallego

Foto Portada: Shutterstock ID: 1785552848 y 1958748352

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2138-20-08-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Antropotécnica: dominar la fortuna, compensar la deficiencia y mejorar la vida

Jesús David Girado Sierra*
María Camila Gallego Ortiz**

1. Introducción

La *téchne* no se refiere solamente a las herramientas que los seres humanos construyen, sino, sobre todo, al repertorio de acciones coordinadas, estratégicas y orientadas al logro de una finalidad precisa. Es decir, que la *téchne* se deriva de la inteligencia práctica del humano, lo cual le permite abrirse al mundo y adaptar el entorno a sus nece-

* Doctor en Filosofía. Profesor de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Bogotá. Correo electrónico: jesus.girado@unisabana.edu.co.

** Magíster en Filosofía. Profesora de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad de La Sabana, Bogotá. Correo electrónico: maria.gallego2@unisabana.edu.co.

sidades vitales. En tal sentido, en este texto se argumentará que no es que el humano “eche mano” de la *téchne*, sino que él es en sí mismo antropotécnico, esto es, un “animal técnico” (artificial); de tal suerte que la técnica no es algo agregado, sino constitutivo. Lo que defendemos en este capítulo es que en esta tesis coinciden Platón, Plessner, Gehlen y Sloterdijk; mostramos, además, que dichos autores parten de la idea según la cual la *téchne* está dada en el humano debido a su infradotación orgánica. Así, entonces, exponemos cómo desde el *Protágoras* de Platón, pasando por Plessner y Gehlen, hasta llegar a Sloterdijk, lo que se conoce como *téchne* ha sido concebido como un recurso con el que han sido dotados los humanos constitutivamente para dominar la fortuna (tesis platónica de *tyché* vs. *téchne*), compensar sus deficiencias orgánicas (tesis de Gehlen en torno a la sobrenaturaleza) y mejorar el mundo y a sí mismos (tesis de Sloterdijk). Todo esto nos lleva inexorablemente a considerar que la pregunta antropológica en torno a qué somos los humanos ha de pasar por un análisis de todo aquello que sintetiza el concepto de “antropotécnica” para declarar al humano un animal técnico.

Para esto, hemos dividido el capítulo en tres secciones. La primera abordará la tesis que plantea Platón en el *Protágoras* sobre cómo un tipo especial de *téchne* nos permite dominar la fortuna (*tyché*), afrontando lo que nos depara, y cómo esta misma *téchne* a la vez transforma nuestra naturaleza. La segunda sección será una explicación de cómo en Gehlen parece haber una continuación de esta tesis sobre la vulnerabilidad y deficiencia humanas que han de ser compensadas por vía de la *téchne* en la que se circunscribe el gran “entorno artificial producido” llamado “cultura”. Por último, concluimos mostrando cómo Sloterdijk logra, con su concepto de “antropotécnica”, sintetizar y actualizar dichas tesis, enrutándolas a la idea según la cual la *téchne* es constitutiva del animal humano, cuyo loable fin es siempre mejorar su vida.

2. Dominar la fortuna

La idea de que no todo lo podemos controlar, de que hay hechos, fenómenos y circunstancias que están gobernados por una especie de fuerza superior o que simplemente suceden por azar es una idea que los seres humanos hemos tenido desde tiempos inmemorables.

No se puede negar que en la naturaleza somos los seres físicamente menos aventajados y que solo gracias a que nuestros ancestros fueron desarrollando capacidades cognitivas hemos podido sobrevivir (Watson, 2012; Harari, 2014). Hemos aprendido a dominar las inclemencias del tiempo por medio de las construcciones y el abrigo, hemos logrado también suplir nuestras necesidades alimenticias sin estar dependiendo de si encontramos o no animales, hemos construido máquinas y herramientas que suplen nuestra desventaja física. Aun así, seguimos siendo esclavos de la fortuna. Aquella estabilidad material que hemos podido conseguir se puede ver en cualquier momento socavada. No solo puede ocurrir un desastre natural que acabe con todo, sino que mucho más dañinas pueden ser las decisiones que tomen individuos de nuestra misma especie. Decisiones que pueden no estar bajo ningún control de nosotros: ¿quién se iba a imaginar que Hitler pusiera en marcha la solución final o que el presidente Truman diera la orden de lanzar la bomba atómica sobre Hiroshima y Nagasaki?

Los griegos fueron los primeros en conceptualizar la fortuna (*tyché*) y de introducirla en el debate filosófico. En un principio, la *tyché* en la cultura de la Antigua Grecia tenía una connotación divina:

La fortuna desde el período más remoto era entendida como una deidad o una fuerza supernatural enviada por los dioses y se hace referencia a ella en diferentes áreas del pensamiento griego, especialmente en la poesía épica y lírica, la tragedia y la historia. Así, en Hesíodo y el himno homérico a Deméter la fortuna (Τύχη) se encuentra respectivamente en la lista de hijas de Océano y Tetis y como compañera de Perséfone (Dudley, 2018, p. 57).

Esta deidad o fuerza divina era para los griegos la causa de situaciones que no se podían explicar por la naturaleza o la intervención de otros dioses. Y podemos encontrar referencias de esta concepción, como bien lo dice la cita, en diferentes ámbitos de la cultura griega; sin embargo, en los inicios de la filosofía esta concepción no es asumida y se propone otra. Tenemos que, por ejemplo, en Anaximandro y Demócrito la fortuna no es divina, sino que es más bien una fuerza necesaria del cosmos que permite que este sea.

De ahí que se empiece a asociar la fortuna, el azar, la necesidad (ἀνάγκη) y el destino (μοῖρα) (Rodríguez, 1997).

No obstante, en Platón estas dos concepciones de fortuna se encuentran integradas en su *corpus*. Encontramos que, en ciertos diálogos, Platón entiende *tyché* como destino con connotaciones divinas, como bien lo explica Dudley:

En el *Menón*, la virtud (ἀρετή) del hombre de Estado no es ni un regalo de la naturaleza ni algo aprendido, sino que es dada por el destino divino (θεῖα μοῖρα) a aquellos que lo tienen. Este θεῖα μοῖρα toma el lugar de la operación del intelecto (νοῦς) y por tanto sus poseedores no pueden enseñar la virtud. Los hombres de Estado, como los profetas y adivinos, son divinizados e inspirados (*Men.* 99b-100b). Similarmente, en las *Leyes* se dice que los atenienses buenos son buenos “espontáneamente, por destino divino” (αὐτοφυῶς, θεῖα μοῖρα), pero no debido al νοῦς o la ἐπιστήμη (Dudley, 2018, p. 60).

En otras palabras, las personas son virtuosas gracias a que esa fuerza divina, el destino o la fortuna, da la virtud; no se es virtuoso por la razón, por la ciencia o por la naturaleza. La virtud es un regalo divino que muy pocos tienen (solo aquellos favorecidos por la *tyché*).

Empero, Platón también concibe la *tyché* como una fuerza que no es divina y que es capaz de producir hechos ajenos a la acción del ser humano, muy cercana a la concepción presocrática antes mencionada. Ubica la *tyché* no solo con relación al cosmos, sino con la vida práctica de los hombres, es decir, con relación al ámbito político y ético. Por tanto, se entenderá la fortuna como aquello que le sucede al hombre sin ser efecto de su propia agencia (Nussbaum, 1995), tanto con lo que le puede suceder con respecto a la naturaleza (perder la cosecha por la sequía) como con respecto a lo que en los ámbitos políticos y éticos le acontezca (se le limite la libertad por la tiranía o sea agredido por otra persona). Surge, entonces, la preocupación por cómo se podrá hacer frente a estas situaciones que la fortuna arroja; mucho más preocupante es la pregunta por cómo podemos tener una vida buena si tenemos todos estos fenómenos y hechos fortuitos acechándola. La respuesta la da Platón con su teo-

ría política y ética; es más, nos atrevemos a decir que esta pregunta es el fundamento de su pensamiento sobre estos dos ámbitos.

Es en el diálogo *Protágoras* donde se puede ver patentemente la importancia de la cuestión. Tanto el sofista como el filósofo, Protágoras y Sócrates, tienen la misma preocupación. No podemos vivir una vida buena ni tener un Estado bueno si no tenemos una ciencia (*téchne*) que nos permita dominar lo que nos viene por fortuna. Y buscan una ciencia porque, así como tenemos ciencias para suplir nuestra deficiencia física, debemos también tener una ciencia para poder controlar las situaciones políticas y éticas que se salen de nuestras manos. Para retratar este punto, Protágoras relata el mito de cómo Prometeo roba el fuego y la sabiduría de Hefesto y Atenea para dotar con la ciencia (*téchne*) la débil naturaleza humana. Sin embargo, esto no es suficiente, porque aún faltaba la ciencia política, propia de Zeus, quien, al ver que la raza humana iba a desaparecer, recurrió a Hermes para que les otorgara a todos los hombres el sentido de justicia y la ciencia política (Platón, 1985, 320c-323a). El punto del mito es mostrar que la *téchne* material no basta para poder construir ciudades y tener una vida buena: se necesita de otro tipo de *téchne*.

En el diálogo se presentan tres problemas que la *tyché* produce y donde somos sumamente vulnerables si no desarrollamos ese otro tipo de *téchne*. El primer problema tiene que ver con que los seres humanos tendemos a apegarnos a objetos y hechos que cambian y no perduran en el tiempo. El segundo se da porque en la vida tenemos múltiples valores que queremos conseguir y que entre estos se pueden generar conflictos. Y el último problema tiene su causa en que no somos solo seres racionales, sino también pasionales (Nussbaum, 1995, pp. 27-36). El común denominador de estos tres problemas es que tienen su raíz en el carácter de las personas, en sus almas. La tesis platónica es, entonces, que si no cultivamos un buen carácter, si no controlamos el alma, entonces somos susceptibles a sufrir por esos objetos y hechos vulnerables, por todas las cosas buenas que queremos conseguir y por todas las pasiones que somos capaces de tener. Y todo esto conlleva que seamos incapaces de vivir una vida buena.

Frente a esto, la pregunta que surge es cómo debería ser esa *téchne* para afrontar los problemas que la *tyché* presenta en nuestras vidas. Tanto Protágoras como Sócrates tienen una respuesta, aun-

que diferente. Comparten el hecho de que esta *téchne* tiene estrecha relación con nuestra racionalidad práctica, ya que no es una *téchne* que se las tenga que ver con producir algo, sino que tiene que ver con la cuestión sobre cómo vivimos y cómo nuestras acciones nos configuran y hacen posible esa vida buena:

La *téchne* es, pues, una aplicación deliberada de la inteligencia humana a alguna parte del mundo que proporciona cierto tipo dominio sobre la *tyché*; se relaciona con la satisfacción de las necesidades y con la predicción y el dominio de las contingencias futuras. Por lo general, a la persona que vive según la *téchne*, las experiencias nuevas no la cogen por sorpresa o sin recursos. Esa persona posee cierto tipo de aprehensión sistemática de las cosas, un modo de organizarlas, que hace que se encuentre bien preparada en las situaciones nuevas, a salvo de la ciega dependencia del acontecer (Nussbaum, 1995, p. 143).

Ahora bien, Protágoras se refiere a esta *téchne* de la siguiente manera: “En cambio, al acudir a mí aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir” (Platón, 1985, 381e-319a). Protágoras es muy claro sobre cuál es el objetivo de esta *téchne*, pero su explicación de cómo ponerla en práctica no lo es tanto, no es del todo sistemática. De hecho, es esto lo que Sócrates, según Platón, le va a criticar y por lo que propondrá una visión de la racionalidad práctica que es medible, cuantificable, donde hay un claro parámetro de cómo actuar:

Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciera tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico,

lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro? (Platón, 1985, 356d-e).

La propuesta platónica es concebir la racionalidad práctica como una *téchne* que mida nuestras acciones bajo un mismo criterio: el del placer. Dice Platón (1985):

Ahora bien, si como un hombre que sabe pesar, reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de [la acción] (356b).

Con este único criterio, que en la acción que se va a realizar siempre lo placentero supere a lo doloroso, desaparece toda motivación irracional que nos genere vulnerabilidad, ya que para Platón la heterogeneidad de valores es la causa fundamental de nuestro sometimiento a la *tyché*. Aunque es solo un criterio, su aplicación no es del todo sencilla, pues se requiere evaluar toda la acción. Por eso es una *téchne* que necesita ser aprendida y perfeccionada a través de la experiencia, solo así podremos dominar todos los problemas que nos genera la fortuna.

Pero esta *téchne* no solo nos ayuda a afrontar los designios de la *tyché*, sino que ella misma nos transforma. Toda *téchne* transforma, produce cambios en el mundo y en nosotros; la *téchne* de la racionalidad práctica no es una excepción. Y, según esta tesis platónica, el cambio radica, básicamente, en que los fines humanos se modifican y esto a la vez cambia nuestra naturaleza: “[...] al igual que las artes de Zeus, la *téchne* de Sócrates crea nuevos valores y nuevas dependencias [...]. Si la vulnerabilidad a ciertas clases de dolor forma parte de lo que somos, la curación puede significar el fin de nuestra

condición humana” (Nussbaum, 1995, p. 174). Puede que se exagere al decir que se acabaría la condición humana, pero no hay que negar que efectivamente esta *téchne* nos haría cambiar. A pesar de esto, esta *téchne* seguiría siendo indispensable para afrontar la fortuna. Sin importar cómo se concibiera, de alguna u otra forma una *téchne* de la racionalidad práctica nos modificaría como seres humanos. Y todos estaríamos dispuestos a transformarnos con tal de poder vivir una vida buena, pues esto tal vez es lo que nos hace más humanos.

3. Compensar la deficiencia

En el *Protágoras*, Platón describe la condición humana como vulnerable frente a los dos rostros de la fortuna: las contingencias o incertidumbres de la naturaleza externa en que se da la vida humana y la labilidad interna que se expresa en la falta de control frente a nuestros propios deseos. La concepción de la naturaleza humana como carente, infradotada o, en todo caso, propensa a mejora, volverá a aparecer de forma contundente en el pensamiento de un filósofo alemán llamado Arnold Gehlen. Ahora bien, puede resultar a simple vista descabellada la conexión entre Platón, Gehlen y, como lo mostraremos más adelante, Sloterdijk, pero en estos tres filósofos está latente, con perspectivas y léxicos distintos, obviamente, la idea de la deficiencia humana y la propensión a compensarla con una *téchne*, sobrenaturaleza, prótesis o segunda naturaleza. En otras palabras, en los tres pensadores existe una auténtica preocupación por lo que en antropología filosófica se llama “antropogénesis”.

En el caso particular de Gehlen, en textos como *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo* y *El hombre en la era de la tecnología*, este presenta y expone la idea según la cual el ser humano es un ser deficiente (*Mängelwesen*) (1993, pp. 33, 114). Su argumento central es que los seres humanos somos biológicamente deficientes, con una evidente falta de adaptación y una muy limitada especialización. En contraste con los mamíferos superiores que están vinculados a su medio y son especialistas en la adaptación al entorno, el animal humano carece de instintos fiables, en tanto es “un ser orgánicamente desvalido, es decir que no está dotado por la naturaleza con órganos especializados capaces de adaptarse al medio ambiente” (Castro-Gómez, 2012, p. 65). Ahora bien, para compensar la in-

madurez biológica, la vulnerabilidad, carencia o infradotación orgánica, el animal humano crea el gran artificio de la cultura, la cual funciona como prótesis o compensación de su deficiencia natural. Por tanto, de acuerdo con Gehlen (1993, p. 65), el animal humano ha de ser considerado más artificial que natural.

Lo que hay detrás de estas ideas de Gehlen es la tesis de la “ley de la descarga” (*ent-lastung*). El pensador alemán sostiene que el animal no humano está sobrecargado (*belastung*) de estímulos del medio que le corresponde y que, por ende, debe adaptarse al entorno; sin embargo, el ser humano debe adaptar el entorno a él; es decir, “convertir las deficiencias biológicas en posibilidades y oportunidades (*Chancen*) de existencia y supervivencia” (Beorlegui, 2009, p. 412). La vulnerabilidad propia del humano es en sí misma una posibilidad de descarga o liberación con respecto al entorno. La deficiencia connatural del humano es el detonante de una re-creación de sí por vía de la *téchne*, gracias a la cual logra adaptar el entorno a él e ir más allá de las limitaciones que implican la vinculación especializada típica del animal no humano.

En tal sentido, el cúmulo de artificios o *téchne* acumuladas en el transcurso de la historia humana se va convirtiendo en el repertorio patrimonial conocido como “instituciones”. “La creación de instituciones es, por tanto, el resultado de la puesta en práctica de la ley de la descarga, y libera a cada individuo de estar individualmente resolviendo todos los problemas que le surgen como resultado de su deficiencia biológica” (Beorlegui, 2009, p. 412). Así, entonces, esta *téchne* como sobrenaturaleza, segunda naturaleza o compensación artificial se convierte en el “nuevo entorno artificial” humano, por lo que intentar destruir o cuestionar las instituciones no es más que una afrenta a esa ley de la descarga que nos hace humanos.

En suma, la *téchne*, según Gehlen, es el nombre que le damos a la conquista de la infradotación, vulnerabilidad y deficiencia humana. Es, entonces, una descarga de la sobrecarga de estímulos que obliga a la vinculación permanente a un entorno natural. La *téchne* es una segunda naturaleza o una mejora de la condición natural primaria. Con la *téchne* el animal humano intenta tener controlado lo incierto, aquello que emerge súbitamente de la naturaleza externa, pero también de la interna —eso que en Platón analizábamos como *tyché*—. No obstante, la técnica no se trata, ni en Platón ni en Gehlen, de “cosas” que el humano fabrica, sino del “conjunto

de acciones coordinadas, estratégicas, reglamentadas y orientadas al logro de una finalidad precisa” (Castro-Gómez, 2012, p. 65); de tal suerte que es expresión de la inteligencia práctica y, por lo tanto, el humano es constitutivamente técnico. La *téchne* no es algo que está “a la mano”, sino que es parte fundamental de la *antropogénesis*, de lo que significa ser humano: por causa de la deficiencia orgánica y la potencialidad racional el humano piensa y actúa técnicamente (Gehlen, 1993, p. 41).

4. Conclusión: mejorar la vida

En sí, el concepto de “*antropotécnica*” pertenece al filósofo alemán Peter Sloterdijk, quien lo propuso y explicó en textos como *Reglas para el parque humano*, *En el mismo barco* y *Has de cambiar tu vida*. Evidentemente, nuestros análisis e interpretaciones de Platón y Gehlen no pretendieron demostrar que dichos autores usaron el concepto de *antropotécnica*, sino más bien señalar las dos tesis comunes entre estos autores, de las cuales bebió Sloterdijk para proponer el concepto: la consideración de la originaria (*antropogénesis*) deficiencia humana o vulnerabilidad frente a la fortuna u hostilidad de la naturaleza externa e interna, y la idea según la cual, debido a esta infradotación, el humano devino un animal compensador, capaz de recrearse una segunda naturaleza o, en síntesis, ser antropo-técnico.

Con el concepto de *antropotécnica*, Sloterdijk logra una magnífica síntesis, problematización y actualización de las ideas en torno al distanciamiento técnico como variable constitutiva del *Homo sapiens*. El filósofo alemán recurre a conceptos-metáforas como “esferas” para dar cuenta de cómo ser humano significa ser un animal técnico capaz de construir y aprender a vivir en entornos artificiales, no siempre físicos cuanto intangibles, pero fundamentales como la cultura —técnicas de distanciamiento de la naturaleza—. Así, la terapéutica comunitaria para corregir la deficiente naturaleza humana cobra sentido solo como incubadora artificial, donde se pone en juego la expresión técnica del humano; por lo tanto, ser-en-el-mundo es ser-en-esferas o invernaderos climatizados donde se desarrolla, desde el artificio contra-natura, la sobrenaturaleza humana: “los seres humanos hacen su propio clima, pero no lo hacen espontánea-

mente, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas” (Sloterdijk, 2003, p. 52).

Enfrentándose con la naturaleza hostil que se confabula con la fortuna para agrietar aún más la fragilidad humana, el animal humano deviene un auténtico “genio etnotécnico” (Sloterdijk, 2003, p. 64), todo con el único fin de mejorar la vida. Toda esta empresa *autopoiética* revela la superdotación técnica sin la cual sería imposible que existieran ejercicios espirituales, ritos, rituales y psicoterapias para tener bajo control la efervescente naturaleza interna que se devela como deseo; también la sociedad (la ciudad) sería imposible como *uterotopos* o proyecto *uterotécnico*, es decir, como un conjunto de estrategias, habilidades y dispositivos que mantienen segura la vida, ejercitando una terapéutica social de inmunización (la policía, las cárceles, la tecnología de vigilancia y las vacunas).

De hecho, las *antropotécnicas* son un conjunto de conocimientos, habilidades, estrategias y dispositivos inmunológicos para mejorar la vida: “Con este nombre se refiere al conjunto de técnicas a partir de las cuales los hombres de diferentes culturas han intentado protegerse sistemáticamente de los golpes del destino y del riesgo de la muerte” (Castro-Gómez, 2012, p. 67). Tal y como ya lo hemos descrito, las *antropotécnicas* son expresiones prácticas del humano para dominar la fortuna, compensar su deficiencia y mejorar su vida. En consecuencia, son el repertorio que los humanos usan para asegurar la vida comunitaria de las amenazas externas (las tragedias naturales, las enfermedades o los enemigos sociales), pero también, en cuanto prácticas psicoimmunológicas, para tener cierto control sobre las inciertas embestidas de la propia voluntad seducida por el deseo, así como para preparar una buena vida para una buena muerte.

No obstante, como bien es sabido, el animal humano, al tomar su vida como algo que merece ser mejorado de manera tangible e intangible con la *téchne*, ha creado también un sinfín de situaciones amenazantes en las que ha devenido una vez más vulnerable al perder el control frente a sus propias instituciones o creaciones. Parece ser que, como se dice en el *Protágoras* de Platón, toda cura es en sí misma un veneno que cambia la naturaleza del enfermo. En tal sentido, las *atropotécnicas* usadas para gobernar han dividido a las sociedades entre pastores y borregos, con el agravante de las estrategias de hipercontrol a las que los individuos nos hemos expuesto gracias al avance tecnológico y científico, de tal suerte que hemos

perdido, frente a la manipulación de ciertas élites, el control originalmente buscado. Asimismo, las *antropotécnicas* psicoimmunológicas han convertido a muchas personas en fanáticas fundamentalistas que terminan por crear un ambiente de zozobra mundial difundiendo terror (piénsese en la seducción religiosa de Isis a los jóvenes occidentales). Por último, se encuentran los movimientos radicales transhumanistas y poshumanistas (Hernández, 2019) que, exacerbando lo artificial del humano, consideran que es preciso superar paulatinamente nuestra condición deficiente e infradotada mediante modificaciones genéticas y sustitución de órganos naturales por otros artificiales más poderosos.

En definitiva, todo esto nos ha puesto en una situación en la que es imperativo preguntarnos seriamente si el animal técnico ha perdido el control que añoraba con la *téchne*, o si la *antropotécnica*, por enfocarse demasiado en la compensación de la deficiencia, ha devenido todo lo contrario a dominar la fortuna y mejorar la vida. Debido a esto, es preciso desde la antropología filosófica seguir haciendo un llamado: si queremos que el mundo sea mejor, debemos cambiar nuestras vidas, cada uno la suya, pero de tal forma que mejorarlos no suponga autoeliminarnos. Pues, “encontrar la buena forma es una tarea de diseño, de la que debe hacer parte un ejercicio lógico-moral” (Sloterdijk, 2009, p. 220).

Referencias bibliográficas

- Beorlegui, C. (2009). *Antropología filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Deusto.
- Castro-Gómez, S. (2012). “Sobre el concepto de antropotécnica en Peter Sloterdijk”. *Revista de Estudios Sociales*, 43, pp. 63-73.
- Dudley, J. (2018). “Plato’s Concept of Chance”. *Платоновские исследования*, 9(2), pp. 56-71.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós.
- Harari, Y. N. (2014). *Sapiens: A brief history of humankind*. Canadá: Random House.
- Hernández, J. (2019). “¿*Vinum novum in utres novos?* El posthumanismo y la ideología de los androides que sueñan con ovejas eléctricas”. En: J. D. Cifuentes Yarcé y J. Carvajal Godoy (eds.), *Humanismo y cultura*

- ciudadana* (pp. 169-190). Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Nussbaum, M. (1995). *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. A. Ballesteros. Madrid: Visor.
- Platón (1985). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Trad. J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual. Madrid: Gredos.
- Rodríguez, M. (1997). "Azar, naturaleza y arte en los atomistas y en Platón." *Anuario filosófico*, 30(1), pp. 21-70.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I. Burbujas. Microesferología*. Madrid: Ediciones Siruela.
- ____ (2009). *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Fráncfort: Suhrkamp.
- Watson, P. (2012). *Ideas: historia intelectual de la humanidad*. Madrid: Planeta.