

**COMUNIDAD, INMUNIDAD Y TECNOLOGÍA  
UNA APROXIMACIÓN CRÍTICA AL TRANSHUMANISMO**

***COMMUNITY, IMMUNITY AND TECHNOLOGY  
A CRITICAL APPROACH TO TRANSHUMANISM***

JUAN M. AGULLES MARTOS

Universidad de Alicante

[jm.agulles@ua.es](mailto:jm.agulles@ua.es)

RECIBIDO: 18/01/2021

ACEPTADO: 24/03/2021

**Resumen:** El presente artículo tiene como objeto realizar una aproximación crítica a las teorías transhumanistas y posthumanistas y los retos que plantean para las ciencias sociales. Se partirá, para ello, de una historia conceptual del término “comunidad” como opuesto a “sociedad” que forjó “la invención de lo social” como objeto de conocimiento. Se abordarán los presupuestos conceptuales de las corrientes posthumanistas y transhumanistas y su ascesis tecnológica como parte de una teología política neoliberal. Se explorará la polaridad comunidad/inmunidad como herramienta de análisis crítico de estas tendencias y propuesta para una fundamentación alternativa de “lo social” como objeto de conocimiento.

**Palabras clave:** comunidad; tecnología; transhumanismo; posthumanismo

**Abstract:** This article aims to make a critical approach to transhumanist and post-humanist theories and the challenges they pose for the social sciences. It will start from a conceptual history of the term “community” as opposed to “society” which forged “the invention of the social” as an object of knowledge. The conceptual assumptions of the post-humanist and transhumanist currents and their technological asceticism will be addressed as part of a neo-liberal political theology. The community/immunity polarity will be explored as a tool for the critical analysis of these trends and a proposal for an alternative foundation of “the social” as an object of knowledge.

**Key words:** community; technology; transhumanism; posthumanism

## Introducción

El presente artículo tiene como objeto realizar una aproximación crítica a las teorías transhumanistas. Se partirá, para ello, de una historia conceptual del término “comunidad” (Honneth, 1999), tal y como se ha venido desarrollando desde las ciencias sociales, desde su origen como crítica al proceso de modernización de las sociedades industriales hasta su reciente recuperación como ámbito de “resistencia” ante la crisis sistémica de la sociedad global capitalista o como punto de partida para un proceso “instituyente” (Laval y Dardot, 2015). Sostendré que la polaridad comunidad/sociedad, que tuvo un papel central en el primer desarrollo de la disciplina sociológica y llevó a la “invención de lo social” como ámbito de estudio científico (De Marinis, 2005), funcionó para explicar el proceso de modernización desde distintas perspectivas. Sin embargo, la ambigüedad fundacional de los términos “comunidad” y “sociedad” —presentados en ocasiones como etapas evolutivas de la integración social dentro de una teleología del progreso, en otras como “tipos ideales” inexistentes en la realidad empírica pero válidos como herramienta metodológica para el estudio de lo social, e incluso como categorías ontológicas que alentaron distintas filosofías políticas—, hace necesario problematizar su validez para entender la actual crisis de la modernidad y los correlatos políticos a los que puede llevar el uso del concepto “comunidad”.

La polaridad comunidad/sociedad surgió en un contexto histórico determinado, objeto de estudio principal de la sociología naciente: el paso de las sociedades tradicionales (del llamado viejo régimen) a las modernas sociedades capitalistas. Pero la relativa oposición de los términos, a veces presentados como antagónicos, ha velado muchas veces una precisión que va más allá de lo

etimológico: el opuesto a la comunidad no sería tanto la sociedad como la *inmunidad*.

Por inmunidad se entiende aquí la exención de cargas compartidas y de responsabilidades mutuas que son fundamento de la asociación humana. La búsqueda de inmunidad parte de y se enfrenta a la comunidad, pero ambas son condición de posibilidad de su contraria. Desde un punto de vista antropológico, el ser humano tiende a la comunidad y a la inmunidad en un único movimiento de reproducción de los vínculos sociales y emancipación respecto a los mismos. Las tensiones que surgen de este movimiento contradictorio se ven equilibradas y moduladas en el seno de distintos modos de producción, que no son exclusivamente formas de producción de bienes materiales, sino también formas de atribución de cargas compartidas (comunidad) y exoneración de las mismas (inmunidad), y formas de socialización de los sujetos capaces de sostener estas tensiones en equilibrio — precario por definición— (Graeber, 2006).

La invención de “lo social” sería, desde este punto de vista, una solución de compromiso, heredera en gran parte de las teorías revolucionarias del siglo XVIII, y asentada durante el proceso de industrialización del siglo XIX mediante las instituciones de la Ciencia y el Derecho (Santos, 2009), que buscó sortear el tránsito de la modernidad entre la Escala de la estabilidad y la Caribdis del cambio y evitar así el riesgo de disolución social y ruptura definitiva de los vínculos humanos.

Pero la aceleración del desarrollo tecnológico, propiciada por el modo de producción industrial y basada en la idea de una total emancipación del ser humano respecto a los condicionantes naturales y el reino de la necesidad, impulsó los desequilibrios a una escala inédita. Comunidad y sociedad reaparecieron constantemente, durante el desarrollo de la modernidad, como opuestos. La comunidad de “la sangre y la tierra” frente a la

“sociedad internacional capitalista”, la sociedad del “comunismo científico” frente a la barbarie “prehistórica” de las comunidades nacionales organizadas bajo la forma política de las democracias burguesas. El círculo cálido y el círculo frío de la vida social parecían condenados a un enfrentamiento secular que el mismo desarrollo tecnológico volvía cada vez más peligroso, dada la capacidad de destrucción y aniquilación que la humanidad tenía a su alcance. Hiroshima y Nagasaki revelaron hasta qué punto el desarrollo tecnológico iba a condicionar, a partir de ese momento, la búsqueda de un nuevo equilibrio social.

El modo de producción industrial había hecho saltar por los aires —literalmente— las nociones que medio siglo antes habían permitido pensar en la posibilidad de adquirir un conocimiento de la sociedad tal que llevase a una mejora constante de la humanidad a través de la aplicación del conocimiento científico y la extensión de los derechos de ciudadanía al conjunto de la sociedad.

La *ingeniería social* llevada a cabo tanto por las democracias liberales como por las sociedades del comunismo soviético, tuvo como condición de posibilidad la continua escalada tecnológica y el desarrollo de las llamadas fuerzas productivas, de las que dependía cada vez más la consecución de esa “paz duradera” proclamada en Filadelfia al final de la II Guerra Mundial (Supiot, 2011). El pacto de no agresión que alentó el crecimiento económico durante los llamados Treinta Gloriosos (1945-1975) comenzó a resquebrajarse dando lugar a una crítica de la modernidad y de su pretendida universalidad que llegaría a cuestionar la existencia misma de “lo social”. Se extendió entonces la sospecha de que la sociedad había fracasado en su intento por equilibrar la tensión entre comunidad e inmunidad. La distribución de cargas compartidas mediante los llamados Estados de bienestar desincentivaba la búsqueda de inmunidad, la diferenciación respecto a lo común, y coartaba la autonomía e independencia del

sujeto económico movido por sus expectativas racionales. Este fue el credo neoliberal que se hizo hegemónico durante los años ochenta del siglo pasado.

Lo que Habermas (2002) describió como un “agotamiento de las energías utópicas” afectó, fundamentalmente, a la concepción de un mejoramiento de la humanidad a través de una organización social basada en la aplicación del conocimiento científico a la sociedad y en los Estados de derecho. Pero las energías utópicas siguieron desarrollándose en el ámbito de la tecnología y la investigación científica aplicada, donde se fueron sucediendo distintas “revoluciones” que en las últimas décadas han comenzado a converger, y que han dado lugar a nuevas concepciones de “lo social” como las sostenidas por las teorías posthumanistas, la teoría del actor-red o las distintas versiones del transhumanismo.

En coherencia con la “teología política neoliberal” (Villacañas, 2020), estas concepciones retoman la idea de una mejora ilimitada de la condición humana, pero no a través de las reformas sociales o de las revoluciones políticas (formas de la anterior *ingeniería social*), sino mediante la transformación de la misma condición humana en sus bases biológicas y cognitivas, y el rediseño del ser humano para su mejor adaptación (o su “ensamblaje”) a un tipo de organización social sobre la que, si se pretende alguna modificación, será a partir de una política de mejora constante que enderezará, de una vez por todas, el viejo fuste torcido de la humanidad.

Esta aproximación crítica a las distintas teorías transhumanistas no puede dejar de contemplarlas como un síntoma de los tiempos, pero no como su causa última. En realidad, podría verse al transhumanismo como una continuación de la “dialéctica de la Ilustración” por otros medios. No hay que perder de vista que la modificación tecnológica de la condición humana es ya una realidad en muchos aspectos de la vida social, desde la

agroindustria a las terapias génicas, pasando por las redes sociales y el control de las poblaciones mediante dispositivos digitales.

El transhumanismo o, mejor, la diversas teorías transhumanistas, plantean un reto para las ciencias sociales no tanto por sus predicciones de futuro (a veces cercanas a la ciencia-ficción y motivadas seguramente por la búsqueda de fondos para financiar la investigación), sino por su sintonía y coherencia con una forma de entender la sociedad que ha encumbrado el concepto de individuo económico —autónomo, inmune a las responsabilidades compartidas, ajeno a la comunidad que surge de la condición humana esencial— como destino manifiesto de la especie.

Desde ese punto de vista, las teorías transhumanistas suponen la continuidad y refuerzo de unas condiciones de explotación y unas relaciones de dominación dadas —que ya nos han hecho en parte transhumanos— basadas en un modo de producción que produce los sujetos necesarios para su reproducción mediante una lógica bien conocida: para producir lo nuevo debe destruir las bases sobre las que se asienta su propio crecimiento.

## **Comunidad, inmunidad y posthumanismo**

La distinción del término “comunidad” como polo opuesto a “sociedad” no se realizó hasta finales del siglo XIX. La concepción aristotélica de la *koinonia* reconocía distintas formas de sociabilidad y agregación humana donde podían primar la “amistad” o la “justicia”, la “emotividad” o el “contrato”, en distintos grados, pero sin realizar una separación sistemática entre ambas. Esta concepción clásica, que no diferenciaba entre la *communitas* y la *societas*, estuvo vigente durante siglos. Como sostiene Honneth (1999), hasta la aparición del estudio de

Ferdinand Tönnies *Comunidad y sociedad*, en 1887, no se produjo la separación analítica de ambos conceptos.

El trabajo de Tönnies basculaba entre una distinción que oponía ambos términos dentro de una filosofía de la historia y su caracterización como categorías analíticas para comprender el paso de las sociedades del viejo régimen a las modernas sociedades capitalistas (Álvaro, 2010). Las interpretaciones de su obra variaron, dependiendo del énfasis en una u otra forma de entender el término “comunidad”; Durkheim y Weber fueron los exponentes más relevantes de estas distintas interpretaciones de la polaridad comunidad/sociedad. El propio Tönnies, en las sucesivas reediciones de su obra, fue matizando sus posicionamientos al respecto.

Honneth (1999), sin embargo, sostiene que en la obra de Tönnies la comunidad no era definida dentro de una filosofía de la historia que primase una evolución irreversible de la comunidad a la sociedad, sino que, como crítica a la modernidad, su trabajo iba encaminado a “explorar las posibilidades sociales de crear comunidades tales que, como las corporaciones o los sindicatos, se adecuasen las condiciones de la era industrial” (p. 10).

No obstante, la caracterización que Tönnies (2009) hizo de la comunidad partía del reconocimiento de la misma como ámbito natural de las relaciones humanas. Era la comunidad racional humana la que se encontraba en el origen de la vida social:

La comunidad como tal existe entre todos los seres orgánicos, mientras que entre los seres humanos se da una comunidad humana racional [...] suele olvidarse que la permanencia conjunta es un fenómeno natural, ya que en todos los casos han de darse razones especiales para proceder a la diáspora (p. 22).

La sociedad moderna era la que había instaurado la “separación” como forma de sociabilidad forzando una evolución antagónica a la

comunidad: “[los hombres] en la comunidad permanecen unidos a pesar todos los factores que tiendes a separarlos, mientras que en la *Gesellschaft* [sociedad] permanecen esencialmente separados a pesar de todos los factores tendentes a su unificación” (p. 35).

Esta distinción se situó como fundamento de las ciencias sociales y los debates en torno a la “cuestión social”. Hallar el equilibrio entre estas dos formas de socialización fue el reto que afrontaron las sociedades modernas en el despegue de la industrialización y la construcción de los Estados de derecho. La constatación de que el desarrollo del capitalismo disolvía lazos comunitarios y formas de sociabilidad basadas en valores comunes, haciendo así peligrar los vínculos humanos, llevó a la sociología a mantener esta polaridad comunidad/sociedad, a la vez como descripción del proceso histórico y como herramienta conceptual que definía un objeto propio de estudio: la sociedad o “lo social”, diferenciado de otras formas históricas de agregación humana.

El término “comunidad” pasó así a tener una resonancia específica y fue adoptado por diversas corrientes que iban desde la crítica cultural conservadora, que reivindicaba los valores tradicionales de la “comunidad del pueblo”, hasta la crítica social progresista que lo utilizó como emblema para la politización de las clases obreras.

Esta doble vertiente del término “comunidad” llega hasta nuestros días, y se refuerza en un momento en que las sociedades globales sufren una fuerte crisis de identidad y legitimidad. La comunidad utópica, el lugar de las relaciones cálidas y de la pertenencia incondicional (Bauman, 2003) regresa al debate social en el escenario de una fragmentación social creciente y la desarticulación de la sociedad como un todo coherente.

La comunidad se alza como horizonte y a la vez como paraíso perdido. Y lo hace tanto “desde arriba”, a partir de unos Estados en proceso de desregulación y descentralización que alientan esa

autogestión comunitaria de la crisis social, como “desde abajo”, a través de las múltiples formas de organización y de agregación en torno a valores comunitarios e identidades compartidas con correlatos políticos de lo más diverso. Ambas tendencias comparten, sin embargo, el diagnóstico de una modernidad truncada, que ha incumplido sus promesas de mejora humana, y que se halla ante varias encrucijadas a las que la “comunidad” pretende dar una respuesta integradora frente al peso de la adaptación que recae sobre los individuos.

Restaurar el sentido de ese permanecer juntos, al que aludía Tönnies a finales del siglo XIX, se ha convertido, así, en una tarea para la “comunidad” que afronta todos los peligros que ya se tuvieron que afrontar en la consolidación de las sociedades industriales, más otros nuevos como la desaparición de la idea misma de “humano” o “sujeto”. En cualquier caso, los rasgos de las comunidades surgidas de esta sociedad global truncada y sujeta a una crisis multidimensional, difieren en muchos aspectos de las características de aquello que los primeros teóricos sociales podían tener en mente cuando apelaban al término “comunidad” para describir el tránsito al capitalismo moderno (De Marinis, 2005, p. 29).

De hecho, la misma polaridad comunidad/sociedad se ha puesto en duda por la deriva del desarrollo económico y la influencia de la tecnología sobre las relaciones humanas. Quizá hayan sido Laval y Dardot (2015) quienes han dedicado un esfuerzo más sistemático a definir la comunidad, o lo que ellos llaman lo “común”, como una forma de sociabilidad alternativa a las sociedades globales capitalistas. Su recorrido histórico por las formas que ha adoptado lo común a lo largo de distintas formaciones sociales ofrece una definición de comunidad más cercana a la *koinonia* clásica. La comunidad sería la adopción de responsabilidades mutuas, antes que la comunidad de bienes, o los lazos de sangre o el territorio

habitado. Todas estas formas de vínculo pueden estar contenidas en la comunidad —al igual que los contratos, la justicia y las normas de conducta consuetudinarias—, pero no están preestablecidas de antemano por un acto de fundación soberana, sino que se crean en la propia actividad de hacerse cargo de las condiciones de vida que permiten la reproducción social.

La comunidad es una carga compartida. No es una pertenencia incondicional ni condicional, ni orgánica ni mecánica, sino que surge de la misma actividad humana de socialización. Es, por ello, como defienden Laval y Dardot, una práctica “instituyente”. La polarización clásica comunidad/sociedad pierde así su peso específico: uno y otro término no representarían más que un cierto grado de formalización de los vínculos sociales o un cierto grado de “familiaridad”. Lo que se contrapone al término “comunidad” es su opuesto etimológico: la *inmunidad*. Es decir, la exoneración de esas cargas comunes y la redistribución de las mismas en relaciones de dominación y explotación institucionalizadas dentro de un modo de producción histórico.

Las formas de organización social y los modos de transformación del mundo para adecuarlo a la vida humana pueden ser consideradas, desde este punto de vista, como técnicas de inmunización, en el sentido de que no solo persiguen la satisfacción de las necesidades, sino que pretenden trascenderlas, solucionarlas de una vez por todas, al menos para una parte de la comunidad. La división social del trabajo y la institución de jerarquías exonera de la comunidad a ciertos individuos o grupos reducidos que, generalmente, gozan de un acceso privilegiado u ostentan el monopolio sobre cierto tipo de técnicas (o tecnologías). No todas las sociedades humanas realizan este tránsito del mismo modo ni, sobre todo, lo inscriben dentro de una teleología del progreso que ve este proceso de inmunización como el destino manifiesto de la especie. Solo las sociedades capitalistas modernas han establecido

ese horizonte utópico en el que un individuo económico “inmune” establecería vínculos sociales desarraigados de cualquier tipo de comunidad y centrados exclusivamente en la maximización del interés propio.

En este sentido, la aceleración (Rosa, 2016) y generalización del desarrollo tecnológico de las sociedades capitalistas y su correlato normativo en la articulación de los Estados de bienestar, propiciaron que ese proceso de “inmunización” se pretendiese como universal y se ampliase, al menos en cuanto a producción ideológica, hasta el punto de concebirse como una sociedad global compuesta exclusivamente por individuos económicos que, a lo sumo, tenían adscripciones parciales a cierto tipo de “comunidades”.

La capacidad de la ciencia aplicada y la tecnología para proponer una nueva utopía se ha venido ampliando en las últimas décadas conforme el descrédito y la crisis de legitimidad de las sociedades globales se hacían más evidentes. Pero, sobre todo, se ha venido produciendo una confluencia de varias “revoluciones” en diversos campos de la ciencia más avanzada que, desde hace aproximadamente dos décadas, viene anunciando un cambio de guardia en el proyecto histórico de emancipación. La vieja *ingeniería social*, de las reformas sociales y las revoluciones políticas, debía constatar su fracaso histórico para producir al “hombre nuevo” y dejar paso a una era posthumanista en la que las soluciones tecnológicas se impondrían frente a las precarias disposiciones que habían logrado establecer por un breve periodo de tiempo los Estados-nación, y que se hundieron frente al impulso del desarrollo tecnológico y la integración de la economía capitalista a escala global.

La consecución de una amplia inmunidad, la solución definitiva a la precariedad y vulnerabilidad de la condición humana dejando atrás el reino de la necesidad, vendría de la mano de una

modificación directa y consciente de la propia naturaleza humana —de la superación de sus “limitaciones” biológicas— a través de la ciencia aplicada y la tecnología. No se trataría ya tanto de mejorar las condiciones de vida para dignificar la vida humana, como de perfeccionar la vida humana para que se adapte de forma eficiente a unas condiciones de vida dadas.

Las corrientes posthumanistas surgieron en este contexto de crisis de la sociedad global capitalista, como efecto del debilitamiento de las nociones humanistas del sujeto, que lo conceptualizaban como un universal ético-político que ostentaba el monopolio de la acción social y lo hacía desde una posición de autonomía. La crítica posthumanista al sujeto político universal, heredado de la Ilustración, quiso poner de relevancia los límites que esta conceptualización tenía para lo social y hasta qué punto podía velar las relaciones de poder y dominación. Desde los estudios feministas, postcoloniales o de la ecología política, la crítica del antropocentrismo tuvo un valor estratégico dentro del discurso político, pero con implicaciones de largo alcance. Ema (2008) ha sostenido que los presupuestos teóricos del posthumanismo crítico, en el contexto actual, han sido asumidos en gran parte por el capitalismo, dejándonos “situados paradójicamente ante presupuestos y herramientas (que fueron) críticas de las que ya no podemos deshacernos [...] pero también ante su absorción funcional por el propio capitalismo” (p. 127).

La idea de un actor-red que descentraría al sujeto tradicional, insertándolo en una red de relaciones de actantes (humanos y no humanos) (Latour, 2008) que se auto producen y para los que no cabe la determinación de responsabilidad y autonomía sino una interdependencia dentro del flujo constante de comunicación, tiene serias implicaciones para el concepto de acción sostenido tradicionalmente por las ciencias sociales. En este sentido, el posthumanismo estaría naturalizando el trasfondo donde tienen

lugar estas relaciones entre actantes y adoptando un idealismo de la “relación” (todo es relación) que eludiría el punto ciego de cualquier totalidad: el sujeto que se sitúa en relación a esa totalidad y que en ese situarse reconoce y pone en cuestión, al mismo tiempo, la naturaleza incompleta, por definición, de la totalidad.

Desde este punto de vista, el posthumanismo estaría eludiendo la condición necesaria para cualquier tipo de acción en la realidad social. El correlato político, en el contexto de una sociedad capitalista “naturalizada”, es la imposibilidad de transformación de las relaciones sociales dadas, instituidas y reproducidas por un modo de producción histórico. Se podría decir: si “todo es relación” nada lo es, si “todo es político” nada lo es. Es decir, la idea de límite, los límites de la razón y del conocimiento, los límites de la realidad en tanto creación humana en relación y oposición a la totalidad, quedarían disueltos en el posthumanismo. Pero el precio a pagar por estar emancipación de los límites es acabar entendiéndolos como aspecto patológico de la realidad humana y no como la condición de partida de la comunidad en tanto seres de razón y lenguaje.

En lo referido a la sociedad y la acción, el posthumanismo se deslizaría peligrosamente hacia la *ataraxia* de un sujeto que ya no se distingue en nada de sus relaciones, y que viviría su condición común como una limitación intolerable para acceder a la completud, a la perfección de su inserción sin trabas en la totalidad sin fisuras de una realidad social inmodificable.

El paso evidente hacia una modificación o mejora constante del ser humano, para su “ensamblaje” eficiente en una realidad social de la que ya no es el centro ni ostenta en ella el monopolio de la acción sino un mero componente más que se recombina con los actantes humanos y no humanos en tanto función, queda así abierto por lo que podríamos llamar un “relacionismo radical” del posthumanismo.

García Selgas (2008) ha señalado que las corrientes posthumanistas no se pueden reducir a una única teoría, sino a una variedad de posicionamientos críticos frente al universal abstracto del sujeto humanista que representan un horizonte y a la vez un límite para las ciencias sociales. Sin embargo, señala como característica común a los planteamientos posthumanistas que “no encuentran en la tecnología una extensión del ser humano, de la centralidad de su actuación, del humanismo, sino una agencia que ha ido poniendo límites a esa centralidad y desplazándola” (p. 12). El desarrollo espectacular del complejo tecno-científico habría propiciado este cambio de agente y la pérdida de centralidad del sujeto humanista en las sociedades llamadas postindustriales o postmodernas. Lo social ya no podría ser considerado como un asunto exclusivamente humano sino como el resultado de la interacción de actantes humanos y no humanos. Interacción en la que las tecnologías y la cultura tecno-científica tendrían un carácter autónomo respecto al sujeto humano, quebrando así el antropocentrismo de las teorías humanistas.

El problema evidente de esta visión posthumanista de la tecnología es su determinismo tecnológico, por el que el desarrollo técnico-científico *se da* como auto creación, como acción sin sujeto ni intencionalidad que instaure un nuevo tipo de relaciones sociales a las que el sujeto humanista no tiene más remedio que adaptarse, aceptando su condición de dispositivo periférico. Esta forma de entender la *agencia* de la tecnología está anclada en una concepción de la neutralidad de la técnica que ha sido discutida, entre otros, por Winner (2008). Todo desarrollo tecnológico incluye una visión política de la sociedad, en tanto que forma parte de un determinado modo de producción histórico. La tendencia a la autonomización de lo que Ellul (2003) denominó “sistema técnico” es una tendencia histórica determinada políticamente, en gran parte,

por la acción social de los sujetos surgidos de ese humanismo que el posthumanismo trata de superar.

Y aquí llegamos al núcleo central de la paradoja posthumanista. Al querer superar la dualidad del humanismo moderno, que presentaba al ser humano simultáneamente como trascendente (en su capacidad de acceso a la razón universal) y como inmanente o empírico (en su materialidad e historicidad) (García Selgas, 2008, p. 13), se elude que es precisamente esa dualidad la que constituye el principio de la comunidad humana. Señalando que tal dualidad, en las sociedades tecnológicas contemporáneas, es insostenible, se apunta en la dirección de una convergencia acrítica con la tecnología como forma de inmunidad frente a la comunidad humana. Lo que allana el camino hacia una disolución de cualquier tipo de sociabilidad consciente y responsable, en sintonía evidente con la “teología política” neoliberal (Villacañas, 2020).

### **¿Es el transhumanismo un posthumanismo?**

Aunque los planteamientos transhumanistas tienen amplias conexiones con el posthumanismo y, como han defendido Quevedo y Alonso (2019), también sostienen una visión política de la sociedad coherente con la deriva neoliberal del capitalismo contemporáneo, es posible explorar las teorías transhumanistas como un retorno al humanismo racionalista por medios tecnológicos.

Si el sujeto descentrado del posthumanismo parte de una visión de la acción social cercana a la *ataraxia*, algunas posturas transhumanistas defienden una visión omnipotente del ser humano como creador de sus propias condiciones y productor de una sobrenaturaleza (en el sentido de Ortega) que lo emparentarían más bien con la tradición humanista e ilustrada representada, entre

otros, por Pico della Mirandola, Francis Bacon, Condorcet y La Mettrie (Bostrom, 2011). Las raíces del transhumanismo se pueden encontrar en un humanismo racionalista que, frente a la escolástica y la revelación, situaba en el centro de la construcción social de lo humano como entidad moral el desarrollo de un pensamiento racional y científico y su aplicación a la mejora constante de la humanidad.

La búsqueda del perfeccionamiento humano por distintos medios, desde los ejercicios espirituales a la intervención genética, se podría considerar, desde este punto de vista, como una constante antropológica. Así parece señalarlo Bostrom (2011) cuando afirma: “Siempre hemos buscado expandir los límites de nuestra existencia, ya fuera socialmente, geográficamente, o mentalmente. Hay una tendencia, al menos en ciertos individuos, a buscar siempre un modo de sortear todo obstáculo y limitación de la vida y la felicidad humana” (p. 157).

Hay en esta declaración una afirmación del sujeto humanista que la aleja radicalmente de muchos planteamientos posthumanistas. La búsqueda de la inmunidad, de sustraerse a las limitaciones que impone el mundo material y social en el que nos creamos como seres de razón y lenguaje, sería entonces el fundamento de una acción que, al mismo tiempo que parte de la comunidad, busca trascenderla mediante diversas técnicas (religiosas, artísticas, políticas y científicas).

Desde este punto de vista, la descripción del transhumanismo como la corriente de pensamiento que defiende “la eliminación de las fronteras entre el ser humano y la máquina (entre lo real y lo virtual) [...] como una forma de liberación” (Diéguez, 2016, p. 46) estaría señalando la estrecha relación entre el transhumanismo y una forma de determinismo tecnológico fuerte. Sin embargo, autores como el citado Bostrom apuntan implícitamente a que el transhumanismo no es tanto (o no exclusivamente) una condición a

la que aspirar mediante la hibridación de seres humanos y tecnología, sino el resultado coherente del proyecto histórico de emancipación surgido del humanismo renacentista y la ilustración que *utiliza la tecnología* con unos fines políticos explícitos. El sujeto transhumano sería entonces un sujeto en transición hacia una existencia donde los obstáculos y limitaciones para la autorrealización de los individuos hayan sido superados.

Una aproximación crítica al transhumanismo, a mi parecer, debe ir más allá de las advertencias sobre los peligros de la confluencia entre humanidad y tecnología —que en cualquier caso tienen ya un largo recorrido—. El transhumanismo, al menos la tendencia que trata de reflexionar sobre los aspectos éticos, filosóficos y políticos de nuestra sociedad tecnológica, sostiene una visión de perfeccionamiento social, mediante la posibilidad de la optimización constante de los sujetos, claramente anclada en los principios liberales. Y es precisamente esto lo que cabría poner en duda.

Si la sociedad es solo un agregado de individuos, la naturaleza de los mismos vendría a determinar la forma más o menos imperfecta de la organización social. Los experimentos totalitarios que quisieron crear un “hombre nuevo” a través de las estructuras políticas, el adoctrinamiento psíquico y moral y la eugenesia partían del mismo ideal de perfeccionamiento que el transhumanismo (Quevedo y Alonso, 2019, p. 138), pero los medios son diametralmente opuestos. El transhumanismo no considera la sociedad como algo preexistente sino como el resultado de las acciones de individuos autónomos que pueden ser mejorados. Poniendo en sus manos la capacidad de decidir las mejores formas de autorrealización y perfeccionamiento, por una suerte de “mano invisible eugenésica”, solo aquellas mejoras que redundasen en un perfeccionamiento de la sociedad en su conjunto tendrían éxito. El optimismo respecto a la autorregulación de un

mercado de las mejoras humanas es pariente directo de la confianza ciega en la autorregulación de la sociedad a través de la ley de la oferta y la demanda.

En este sentido, las críticas bioconservadoras al transhumanismo como las realizadas por Kass (2003), Fukuyama (2004) o, en otro sentido, Habermas (2004), asumen cierto determinismo en la relación de la mejora tecnológica del ser humano y las consecuencias sociales de la misma. Al plantear el debate con el transhumanismo desde posiciones cercanas a la bioética se corre el riesgo de obviar la crítica política que liga el transhumanismo con la teología política neoliberal y las relaciones de dominación y explotación presentes. Al centrar la discusión en torno a la evaluación de los riesgos futuros se corre el peligro de dar por supuesta una integridad de la naturaleza humana que sacraliza nuestra *physis* como si acabásemos de salir del Edén, y olvidar así los efectos sociales de fragmentación, exclusión y alienación que ya ha tenido históricamente el desarrollo del modo de producción industrial.

Este tipo de críticas acusan una doble debilidad. De un lado, son políticamente ambiguas y, de hecho, agrupan muchas veces a las más variadas corrientes a izquierda y derecha del espectro político. Por otro lado, refuerzan la idea de la tecnología como algo externo a la sociedad, de la que esta se tendría que defender, en lugar de contemplarla como parte de un modo de producción histórico.

Parecen más pertinentes, para afrontar el debate con el transhumanismo, las preguntas que Villarroel (2015) plantea: “¿mejorar a quién?, ¿mejorar qué?, ¿mejorar para qué?” (p. 205). Al menos, estos interrogantes tienen el valor de centrar el debate en torno a las implicaciones del transhumanismo respecto a su capacidad “de intervención política sobre la vida humana, en cuanto por esa vía puede llegar a favorecer la perpetuidad de los sistemas de poder establecidos” (p. 213).

De hecho, la ciencia aplicada y la tecnología ya están favoreciendo esa perpetuación de las relaciones de dominación mediante lo que Shenk (1997) denominó “biocapitalismo”. No hay más que pensar en las consecuencias sociales de la llamada revolución verde y la modificación genética de las especies vegetales y animales para consumo humano, o en el desarrollo de potentes fármacos para regular los estados de ánimo y la eficiencia de los individuos, o las formas de control de movimientos y trazado de trayectorias aplicadas al entorno laboral para el aumento de la productividad. Maiso (2015), señalando que muchos planteamientos transhumanistas hacen abstracción de los condicionantes sociales que influirían en las opciones individuales de mejora, hace una observación importante: “estos discursos, de marcado corte evolucionista, silenci[an] que lo que decide quién es hoy *fit to survive* no es la naturaleza, sino un modelo económico basado en la lógica de la competencia y el incremento constante de la productividad” (p. 145).

El transhumanismo encumbra de nuevo al sujeto humanista que, aquejado por la “vergüenza prometeica” (Anders, 2011) de seguir perteneciendo a la comunidad humana cuando parece tener al alcance de la mano la inmunidad, se desembaraza de todo condicionamiento moral, y de las aspiraciones políticas a una reorganización igualitaria de las cargas comunes, para afrontar el tránsito hacia una nueva “naturaleza” de mano de la tecnología.

La salvación prometida por el neoliberalismo mediante el énfasis en la mejora de las competencias y las habilidades personales encuentra así un terreno fértil en la convergencia de varias “revoluciones” en los ámbitos de la nanotecnología, la biotecnología, la inteligencia artificial y el Big Data (NBIC, por sus siglas en inglés). La integración de los hallazgos de estas áreas de conocimiento en una unidad superior permitiría no solo su aplicación médica para el diagnóstico y el tratamiento de

enfermedades, sino la potenciación de la dotación natural de las capacidades humanas e incluso “el incremento de capacidades más allá del rango típico de la especie” (Savulescu, 2012, p. 267). Se trataría, en última instancia, de una redefinición de las capacidades humanas. Pero la pregunta sigue siendo: ¿en base a qué criterios tendrá lugar dicha redefinición? Dentro del modo de producción contemporáneo no caben muchas dudas del sentido en el que se desarrollarán todas estas “mejoras”.

Lo que proponen los planteamientos transhumanistas es renovar las energías utópicas del humanismo no a través de la comunidad sino del acceso a la inmunidad. Tanto da si se trata de instalar a millones de personas en Marte o de conseguir la inmortalidad por medio de la biología sintética o por la hibridación de la conciencia humana con la inteligencia artificial: el objetivo es la inmunidad, escapar a la imperfecta y falible condición humana y a los requerimientos de la vida en común. Pero ya hemos visto que los modos de producción históricos, al establecer el reparto de cargas y exoneraciones, reservan la inmunidad para un grupo de individuos privilegiados que ostentan el monopolio de ciertas técnicas. Hay una determinación política que subyace a toda capacidad tecnológica y que es su condición de posibilidad. Las formas de dominación y explotación bajo el capitalismo contemporáneo han propiciado una ruptura de los vínculos humanos que no encontrará una solución en los planteamientos transhumanistas sino su perpetuación.

### **A modo de conclusión**

El reto que los planteamientos transhumanistas y posthumanistas suponen para las ciencias sociales va más allá de las advertencias moralizantes respecto a las consecuencias de una hibridación entre

la humanidad y la tecnología. En el contexto de una hegemonía de la teología política neoliberal, las teorías que defienden un descentramiento del sujeto humanista y su pérdida del monopolio de la acción en la realidad social, y aquellos planteamientos que ven en la convergencia de las NBIC el único modo de salvación de la comunidad humana, refuerzan la idea de una disolución inevitable de los vínculos sociales y prometen una inmunidad mediada tecnológicamente.

Frente a estos planteamientos, el retorno de la “comunidad” como ámbito de las relaciones “cálidas” y parapeto de una identidad fragmentada, corre el peligro de emprender un regreso a concepciones de lo social enraizadas en una lógica de pertenencia/exclusión cuyas expresiones políticas cobran cada vez más fuerza. En esta encrucijada, las ciencias sociales se encuentran en la necesidad de redefinir tanto su objeto de estudio como su estatuto dentro de una sociedad que ha pretendido renunciar a lo social.

La polaridad comunidad/sociedad, sobre la que se fundaron gran parte de las ciencias sociales en su crítica a la modernidad, ha sufrido una transformación radical durante los dos siglos de consolidación del modo de producción industrial. El acercamiento crítico a los postulados transhumanistas y posthumanistas sugiere que el par comunidad/inmunidad tendría una mayor potencia explicativa para reconocer los contornos difusos de la sociedad capitalista contemporánea. Entendida esta dualidad como la forma de reparto de cargas y exoneraciones que se expresa en relaciones históricas de dominación y explotación, cabe la posibilidad de romper —al menos desde el punto de vista del conocimiento— con la naturalización de las condiciones económicas y con la tecnologización de las relaciones sociales por las que se perpetúa el estado actual de las relaciones de poder.

En el contexto actual, condicionado por la gestión política y científica de la pandemia debida a la covid19, el concepto de inmunidad como opuesto dialéctico a la comunidad puede tener desarrollos teóricos desde las ciencias sociales que valdría la pena explorar.

## Bibliografía

- Álvaro, D. (2010). Los conceptos de “comunidad” y “sociedad” de Ferdinand Tönnies. *Papeles del CEIC*, 52 (1), 1-24.
- Anders, G. (2011). *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial (Vols. I y II)*. Pre-Textos.
- Bostrom, N. (2011). Una historia del pensamiento transhumanista. *Argumentos de razón técnica*, 14, 157-191.
- De Marinis, P. (2005). 16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es). *Papeles del CEIC*, marzo, 15, 1-39.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: la búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Ellul, J. (2003). *La era de la técnica*. Octaedro (original publicado en 1954).
- Ema, J. E. (2008). Posthumanismo, materialismo y subjetividad. *Política y Sociedad*, Vol. 45, Núm. 3, 123-137.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Affairs*, Sep/Oct.
- García Selgas, F. J. (2008). Posthumanismo(s) y ciencias sociales: una introducción. *Política y Sociedad*, Vol. 45, Núm. 3, 7-15.
- Graeber, D. (2006). Turnig Modes of Production Inside Out: Or Why Capitalism is a Transformation of Slavery. *Critique of Anthropology*, 26, 61-85.
- Habermas, J. (2002). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

—2004. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós.

Honneth, A. (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría*, 20, 5-15.

Kass, L. (2003). Ageless Bodies, Happy Souls: Biotechnology and the Pursuit of Perfection. *The New Atlantis*, Spring (1), 9-28.

Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría de actor-red*. Manantial.

Laval, C., Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.

Maiso, J. (2015). ¿Un nuevo horizonte de mejora biotecnológica? Desafíos ético-políticos de la biología sintética como tecnología de mejora. En Ortega Esquembre *et al.* (ed.) *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas* (pp. 138-151). Comares.

Quevedo, D., Alonso, A. (2019). ¿Tiene el transhumanismo sueños políticos?. *Argumentos de razón técnica*, 22, 138-160.

Santos, B. de S. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta.

Savulescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Tecnos.

Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.

Shenk, D. (1997). Biocapitalism. What Price the Genetic Revolution? *Harper's Magazine*, December, 37-45.

Supiot, A. (2011). *El espíritu de Filadelfia. La justicia social frente al mercado total*. Península.

Tönnies, F. (2009). *Comunidad y asociación* (J. L. Monereo, ed.). Comares (original publicado en 1887).

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. Ned.

Villarroel, R. (2015). Consideraciones bioéticas y biopolíticas acerca del transhumanismo. En Ortega Esquembre *et al.* (ed.) *El mejoramiento humano. Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas* (pp. 205-217). Comares.

Winner, L. (2008). *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*. Gedisa.