

ARTÍCULO

El sueño posthumanista de 'Blade Runner 2049'. Excurso sobre 'El derecho guardián de la diferencia' del profesor Javier De Lucas

The posthumanist dream of 'Blade Runner 2049'. Speech on Professor Javier De Lucas' 'El derecho guardián de la diferencia'

Pedro A. Talavera Fernández
Departamento de Filosofía del Derecho y Política
Universitat de València
ORCID: 0000-0002-8580-1418

Fecha de recepción 25/11/2022 | De publicación: 22/06/2023

RESUMEN

El trabajo pretende continuar la reflexión realizada por el profesor De Lucas sobre la película 'Blade Runner', acerca de una concepción 'no biologicista' de la condición humana, con el ofrecido por la secuela de ese film, 'Blade Runner 2049', en la que se propone el surgimiento de la auténtica '*condición poshumana*' a partir de máquinas que ya no son fabricadas sino 'engendradas' por otras máquinas.

PALABRAS CLAVE

Posthumanismo; Cine y Derecho; Ciencia.

ABSTRACT

The paper aims to continue the reflection made by Professor De Lucas on the film 'Blade Runner' about a 'non-biological' conception of the human condition, with the one offered by the sequel of that film, 'Blade Runner 2049', which proposes the emergence of the authentic '*post-human condition*' from machines that are no longer manufactured but 'engendered' by other machines.

KEY WORDS

Posthumanism; Cinema and Law; Science Fiction.

Sumario: 1. El trasfondo ‘humanista’ de la ciencia ficción; 2. ¿Cómo imagina la CF el futuro humano?; 3. El ‘humanismo no biologicista’ de *Blade Runner*; 4. El salto al posthumanismo en *Blade Runner 2049*; 5. El horizonte ‘anticartesiano’ del poshumanismo; 6. Bibliografía.

Hace casi dos décadas, en el año 2003, el profesor Javier De Lucas abrió la colección ‘Cine y Derecho’ de la editorial ‘Tirant lo Blanch’, impulsada y dirigida por él, con una obra titulada “*Blade Runner: el derecho guardián de la diferencia*”, en la que conjuga con maestría el discurso jurídico y el cinematográfico. Tomando como base la película *Blade Runner* (R. Scott, 1982), el profesor De Lucas apuntaba ya hacia un humanismo ‘no biologicista’, sosteniendo que los valores humanos no son un privilegio exclusivo de quienes ostentan el ADN de nuestra especie. El presente trabajo analiza el planteamiento de la no tan icónica, pero muy sugerente secuela de ese film, *Blade Runner 2049* (D. Villeneuve, 2016), que propone la clave del auténtico ‘*posthumanismo*’, en la línea de lo sostenido por Pepperell (2003), como culminación del proceso evolutivo de las máquinas inteligentes. La primera fase de ese proceso supondrá su progresiva humanización y la segunda fase culminará con la aparición de una nueva especie posthumana. Si Ridley Scott hipotizó en *Blade runner* con máquinas capaces de humanizarse, Denis Villeneuve imagina la primera máquina con capacidad de ‘engendrar’ a otra máquina: la nueva *Eva* poshumana como primer eslabón de la especie que sucederá al *homo sapiens*. Confío en que la tesis que aquí sostengo consiga ser una digna secuela de las que el profesor De Lucas nos ofreció en aquella sugerente y audaz reflexión.

1. El trasfondo ‘humanista’ de la ciencia ficción

La ciencia ficción, literaria y cinematográfica, ha sido el género privilegiado para imaginar la futura evolución del ser humano y, hasta ahora, siempre lo ha hecho desde una perspectiva netamente *humanista*, en el sentido de identificar una frontera infranqueable entre lo humano (pertenencia biológica a nuestra especie) y lo no humano (el monstruo o la máquina). Además, siempre ha establecido un nivel alto de tensión entre ambas realidades. De ahí que, al imaginar la evolución del ser biológicamente humano, la ciencia ficción nunca haya imaginado que del *homo sapiens* surgiera una nueva especie que ya no pudiera reconocerse como humana (algo como lo que sucedió entre simios y humanos). La ciencia ficción ha mantenido el presupuesto de que el ser humano es un punto de llegada definitivo en la evolución y, por ello, en sus aportaciones emblemáticas, lo que ha imaginado son procesos de

humanización: sea la de otra especie (*El planeta de los simios*, F. Shaffner, 1968) o bien la humanización de las máquinas (la computadora HAL, en *2001. Una odisea del espacio*, S. Kubrick, 1968).

Lo que la ciencia ficción (CF) nunca ha imaginado es un proceso evolutivo del ser humano hacia el ser *posthumano* (con la única excepción de los ‘seres de luz’ que Spielberg presentó en la parte final de *Inteligencia artificial*, 2001). En todos los escenarios futuros que la CF propone, sea cual sea la cantidad de miles de años en los que se sitúe nuestra hipotética realidad, la imagen del ser humano permanece sustancialmente inalterada. La CF nos representa rodeados de un portentoso desarrollo tecnológico (naves que permiten viajar a otras galaxias y colonizar planetas remotos, robots inteligentes con capacidades extraordinarias, etc.), pero mantiene al ser humano inmutable en su ontología y su morfología. La tecnología provee al ser humano de poderes asombrosos, pero sin alterar su identidad ni desvirtuar sustancialmente su corporalidad. En este imaginario fílmico, el transcurso de los siglos, o incluso de los milenios, nunca afecta a la ontología de la especie, que permanece inalterada y diferenciada de las máquinas (y de otras eventuales especies inteligentes). Imaginamos hibridaciones de todo tipo y seres inteligentes no humanos de otros mundos (i.e. las sagas de *Star Wars*, 1977-2019 y *Star Trek*, 1996-2016). Imaginamos, incluso, mutantes humanos con superpoderes debidos a alteraciones genéticas (i.e. sagas *X-men*, 2000-2019 o *Deadpool*, 2016-2018). Pero el substrato humanista del futuro permanece y mantiene viva la frontera entre lo biológicamente humano y lo no humano (Hauskeller, 2016: 11-34).

El primero -y quizá el único- que concibió algún cambio evolutivo en la morfología del ser humano fue H.G. Wells, autor de novelas, muchas veces llevadas al cine, como ‘*La máquina del tiempo*’ (1895) ‘*La isla del doctor Moreau*’ (1896) o ‘*La Guerra de los mundos*’ (1898), en las que desarrolló los temas icónicos de la CF sobre el futuro humano. En un artículo titulado “*The Man of the Year Million*” (1893) describía al hombre del futuro con un cuerpo de órganos y miembros atrofiados, que necesitaba el auxilio de prótesis mecánicas, pero que había desarrollado un cerebro desproporcionado (Haight, 1955: 232-236). Esto pone de manifiesto que en el siglo XIX el paradigma evolutivo darwiniano, basado en la selección natural, la adaptación al medio y el transcurso de largos periodos de tiempo como causas eficientes de los cambios en la morfología de las especies, era un dogma incontestable que se proyectaba también sobre la especie humana y permitía construir relatos futuristas en esta clave (Wells preveía en ese texto un millón de años para que en el hombre del futuro se dieran esos cambios morfológicos).

Sin embargo, quienes han imaginado el futuro de la especie humana a partir de mediados del siglo XX, han descartado que el paradigma darwiniano pueda proyectarse sobre la especie humana; es decir, que pueda surgir una nueva especie posthumana a partir de alteraciones genéticas adaptativas de los individuos de nuestra especie. Este relato de la selección natural ha sido completamente desplazado por el discurso tecnológico, que plantea una evolución acelerada, diseñada y dirigida por la propia voluntad del ser humano, que mantiene su humanidad (Stock, 2002: 93). La CF presupone que el *homo sapiens* es un punto final evolutivo, ya que la tecnología exime al ser humano de tener que adaptarse al medio. El futuro del ser humano, tecnológicamente diseñado y dirigido por el propio ser humano, se imagina ‘superhumano’, pero no ‘posthumano’. En definitiva, la CF ha mantenido el paradigma humanista, en el sentido de que no ha imaginado la aparición evolutiva de una especie posthumana, que suceda ‘biológicamente’ al *homo sapiens* y que ya no pueda calificarse como ‘humana’.

2. ¿Cómo imagina la CF el futuro humano?

Con los más diversos escenarios y en medio de los más singulares hábitats, la CF continúa imaginando un futuro *humano* para el ser humano, es decir, un futuro que sigue estando determinado por el protagonismo de la especie *homo sapiens*. Incluso en el psicodélico epílogo de ‘2001. Una odisea del espacio’, para plasmar el tránsito evolutivo de la humanidad hacia la nueva dimensión del *homo spatialis*, Kubrick nos presenta al cosmonauta Bowman (que agoniza en una cama) contemplando extasiado su propio nacimiento a una nueva forma de vida; pero ese primer eslabón de la nueva humanidad es un feto humano, que se está gestando y que nacerá como un bebé inequívocamente humano (aunque su hábitat natural sea el espacio).

Para la CF el protagonismo absoluto de la tecnología en el futuro humano no significa que nos estemos encaminando hacia un futuro evolutivo *posthumano*, hacia una nueva especie. Al contrario, el estatus biológico y ontológico que imaginamos para el ‘nuevo hombre’ continúa siendo *humano*. Ese ‘nuevo hombre’ no es de otra especie, es un ser humano que vivirá en nuevos hábitats, que tendrá increíbles capacidades, que desarrollará exponencialmente la tecnología, que conocerá los secretos más íntimos de la materia y del universo, pero un ser que continuará teniendo un genotipo y un fenotipo netamente humanos, un ser con inteligencia y con carne humanas. La tecnología nos permite diseñar e intervenir en el futuro humano según nuestra propia voluntad. Somos nosotros mismos quienes vamos a decidir cómo queremos ser. Sin embargo, a juzgar por los relatos cinematográficos futuristas, parece bastante claro

que nos resistimos a imaginar un futuro en el que dejamos de ser humanos; aunque es cierto que lo queremos seguir siendo en mejores condiciones: más poderosos, más inteligentes y menos vulnerables (Llorens, 2016: 21).

En ese contexto ‘humanista’, lo que la CF hipotiza es un escenario futuro de convivencia problemática entre los seres biológicamente humanos y dos tipos de entes tecnológicos altamente sofisticados: el *cyborg* (humano profundamente fusionado con la máquina) y el *androide* (máquina profundamente humanizada). Los relatos cinematográficos nos presentan esta doble perspectiva de humanos mecanizados y máquinas humanizadas (Koval, 2008: 84-85). Individuos humanos en los que la mayoría de sus órganos han sido sustituidos por sofisticadas prótesis artificiales, tal y como sucede, por ejemplo, en el robot-policía de *Robocop*. Y máquinas avanzadas, con autonomía y grandes capacidades, que incluso externamente se asemejan al ser humano, como sucede con los replicantes ‘nexus 6’ en *Blade runner* o con el androide ‘David’ en *Inteligencia Artificial*. Se da por supuesto que el futuro estará integrado por robots que parecerán humanos y por humanos que parecerán robots. Pero también en este imaginario el hombre continuará teniendo con las máquinas una relación instrumental, de superioridad y de dominio. Cuando la CF plantea un hipotético conflicto violento entre seres humanos y máquinas ya muy sofisticadas, como sucede en *Terminator I-II* (1984, 1991), la superioridad intelectual y moral de nuestra especie se acaba imponiendo sobre esos artefactos, sobrados de fuerza y capacidades, pero carentes de espíritu y creatividad. Por otra parte, el debate sobre la presunta humanización de los ‘replicantes’ en *Blade runner* o la problemática fusión entre hombre y máquina en *Robocop*, continúan presuponiendo una identidad propia de la especie humana: se trata de algo que los ‘replicantes’ reivindican (quieren asemejarse a los humanos) y de algo que acaba imponiéndose y controlando a la máquina en el policía-robot (lo humano siempre supera a la máquina).

En definitiva, la CF ha asentado en nuestro imaginario una futura coexistencia entre seres humanos y máquinas inteligentes, que serán diseñadas y fabricadas por humanos a imagen de los humanos. Pero los humanos pretenden someter y dominar esas máquinas (mantenerlas en un nivel puramente instrumental), aunque no siempre les resulte fácil hacerlo. Y esta realidad se presenta como extremadamente problemática para el Derecho (y para los derechos). Por un lado, porque esos nuevos entes (las máquinas inteligentes) aparecen como objetos ligados al mercado y a la satisfacción de deseos, por lo cual el Derecho, erigido en ‘*guardián de la diferencia*’ bajo el criterio de la identidad genética, tiende a

excluirlos de la categoría de ‘sujetos (de derechos)’ y a adjudicarles el estatuto jurídico de ‘cosas’; es decir, de algo que se produce, que puede ser objeto de propiedad y con lo que lo que se puede comerciar. Por otro lado, cuando estos entes no (biológicamente) humanos tienen un aspecto antropomorfo (apariencia humana), poseen un elevado nivel de autonomía y establecen un alto nivel de relación con los humanos, resulta difícil reducirlos a la condición de ‘cosas’ (Vivanco, 2021: 236). Ahí se abre el espacio para evolucionar hacia el ‘humanismo no biologicista’ planteado por el profesor De Lucas.

3. El ‘humanismo no biologicista’ de *Blade Runner*

En su análisis sobre la película *Blade Runner*, el profesor De Lucas rompe con el discurso de una condición humana ligada en exclusiva a la biología de la especie y sostiene la tesis de lo que me he permitido calificar como ‘humanismo no biologicista’. Los argumentos sobre los que apoya esta tesis (que se encuentran fundamentalmente en el capítulo cuatro de su obra *Blade Runner: el derecho guardián de la diferencia*) podrían sintetizarse así:

- A) Debe establecerse una distinción entre ‘seres humanos’ y ‘condición humana’. Se pregunta De Lucas: “¿somos los seres humanos los únicos titulares de la dignidad, de la condición humana?” Y responde que, ciertamente, es un privilegio gozar de esa condición, pero no es un monopolio. Recuerda que las obras de Swift o Carroll advirtieron del complejo antropocéntrico y de la separación entre humanidad y biología (en ellas solo eran calificados como humanos, plenamente humanos, los varones y entre ellos solo los ‘civilizados’). Y recuerda también que, antes del feminismo o los estudios multiculturales, la condición humana estaba reservada al varón, blanco, occidental y propietario (De Lucas, 2003: 31-32).
- B) La ‘condición humana’ no es natural, no viene de la naturaleza, precisamente porque la humanización consiste en apartarse de ella. No es la naturaleza sino la cultura la que le humaniza, la que confiere al hombre esa condición. Hacerse humano es una tarea no una herencia biológica. La humanización es un proceso (hay quien se humaniza y quien se deshumaniza) que no tiene por qué ser privativo de nuestra especie. En ese proceso, lo biológico no es determinante. La condición humana no está ligada en exclusiva a un genoma específico (De Lucas, 2003: 33).
- C) Lo propio de la condición humana no es la racionalidad. La inteligencia artificial, las máquinas reflexivas, la pueden replicar y mejorar. Lo específico de la condición humana son la empatía y los sentimientos. Estos no se pueden replicar porque no son formalizables, los razonamientos sí, porque

lo racional es lo formalizado, lo exacto, lo determinable. La materia, las emociones, la experiencia vivida y la libertad son lo impreciso, lo no formalizable (De Lucas, 2003: 34).

D) La distinción entre lo natural y lo artificial es a su vez artificial. Los hombres pueden deshumanizarse y los robots pueden humanizarse. Lo que diferencia al humano del ‘replicante’ no es el ADN sino los sentimientos. Un tipo muy particular de sentimientos: el amor y la *piEDAD* (que no es la mera compasión) hacia el *otro*, al que no es como uno mismo; la *piEDAD humana* extiende el reconocimiento de humanidad a quienes están más alejados, incluso a otras especies. Nos hacemos más humanos cuando extendemos nuestra condición, nuestro reconocimiento y nuestros derechos a quienes no son humanos (De Lucas, 2003: 35-36).

Las emociones y, en particular, la *piEDAD empática* (capacidad de reconocer la humanidad más allá de la biología) constituyen, para el profesor De Lucas, la característica definitoria de lo humano. Ahí radica el meollo de *Blade Runner*: algunos robots han desarrollado una esfera afectiva. Al constatar que su fecha de caducidad es inminente *sienten* miedo. «Es toda una experiencia vivir con miedo -dice Roy Batty a Deckard-: eso es lo que significa ser esclavo». Roy también experimenta la *compasión*: puede matar fácilmente a Deckard, pero lo deja vivir. Rachel se *enamora* de Deckard, experimenta el vértigo emocional del amor. Se trata de *artefactos* que han saltado la frontera de su diseño y han asumido lo esencial de la condición humana, más allá de la biología.

¿Pero por qué estos replicantes con sentimientos representan una amenaza para los humanos? (‘Más humanos que los humanos’ es el slogan de la *Tyrrel & Co.*). La respuesta sugerida por el profesor De Lucas está en la pretensión de los replicantes de ‘*perdurar*’ en el tiempo, en su lucha por superar su exiguo plazo de caducidad (De Lucas, 2003: 22). La vida de una máquina está directamente ligada a su utilidad, a que desempeñe la función para la que fue diseñada. La vida de una máquina inteligente solo se revela útil si se evita que esa inteligencia pueda generar autonomía y cuestionar su propio diseño: de ahí su necesaria y programada caducidad. Una *biocreación* humana que puede escapar al control de los humanos se convierte en una grave amenaza para el orden establecido.

Es aquí donde emerge la función preservadora del estatus que el profesor De Lucas atribuye al Derecho: mantener una perfecta línea de demarcación entre humanos y máquinas; entre lo natural y lo artificial, entre la persona y el instrumento. Eso explica que los únicos agentes visibles del Derecho que aparecen en la película sean los policías y los *Blade Runner*, cuya misión es impedir que esa frontera pueda

difuminarse; es decir, que pueda reconocerse (extenderse) la condición humana a seres no biológicamente humanos. Es lo que el profesor De Lucas describe acudiendo a la metáfora del ‘*derecho como guardián de la diferencia*’ (De Lucas, 27-28).

Para mantener el orden social en el mundo distópico imaginado por *Blade Runner* (un mundo no tan alejado del nuestro, erigido en torno al poder de la tecnología y del mercado) es preciso reivindicar el ‘humanismo *biologicista*’ que establece una barrera infranqueable entre humanos y máquinas. El Derecho puede aceptar la existencia de ‘*otros seres*’ (androides) siempre que se limiten a su ‘condición de herramienta’; puede incluso privar a muchos seres humanos de los derechos inherentes a la condición humana, pero no tolera que ‘*otro*’ (que no sea de la especie) pretenda arrogarse esa condición. No es el ADN lo que priva de reconocimiento y derechos a los replicantes, sino el prejuicio discriminatorio que les quiere reducidos a la condición de máquinas (De Lucas, 45-48).

4. El salto al posthumanismo en *Blade Runner 2049*

Dejando aparte cuestiones relativas a su calidad cinematográfica, esta secuela de *Blade Runner* propone una nueva reflexión (aún más radical) sobre la separación entre seres humanos y condición humana, señalando una última barrera entre humanos y replicantes que la función humanizadora de los sentimientos no podía franquear. *BR 2049* enfoca el problema desde una perspectiva inversa: la condición humana puede no ser un monopolio de la biología, pero solo la biología permite calificar a un ser como ‘plenamente’ humano. En la hipótesis del film, los nuevos modelos *Nexus-9* gozan ya de sentimientos y de una vida prolongada, y su aspecto externo los hace indistinguibles de los humanos: entonces ¿queda algo que pueda calificarse como distintivo de lo humano? La respuesta de *BR 2049* es ésta: el rasgo distintivo de lo humano es ‘ser engendrado’; los replicantes jamás podrán ser plenamente humanos porque son producidos, son ‘*no-nacidos*’. La natividad se consagra aquí como un hecho diferencial e infranqueable, absolutamente distintivo de la humanidad. A la pregunta sobre qué es en última instancia lo que nos hace humanos, *BR 2049* responde con la natividad; ser engendrado por humanos. No puede haber una condición humana plena sin generación.

El Derecho se presenta en *BR 2049* como ‘*guardián de la última e insalvable diferencia*’, como garante de una última frontera que el replicante jamás podrá cruzar: el nacimiento. Todo ser que no ha nacido, con independencia de su apariencia, perfecciones y capacidades, ha sido producido, fabricado. Y eso lo

convierte *ontológicamente* en un objeto que jamás podrá escapar del dominio y del mercado. No es un alguien, es un algo que no puede ser sujeto de derechos. No puede redimir su condición subordinada de herramienta. El sentido de su existencia seguirá siendo su funcionalidad. No es concebido ni querido en sí ni por sí, sino solo por su utilidad, en cuanto que instrumento, en cuanto que satisface necesidades o deseos del mercado. Su naturaleza es la de ser utilizado por otro, actuar en función de la voluntad de otro. A pesar de ser más perfectos y capaces que los humanos, los replicantes son *bioartefactos*, pertenecen al mundo de las cosas, no de las personas. Para *BR 2049*, lo que hace que alguien sea auténticamente humano no es la morfología, los sentimientos y la duración, sino la *filiación*: el hecho de ser *hijo-de-alguien*. Ese es el meollo de esta película, el sueño posthumanista de Wallace -el nuevo genio de la biología sintética-: crear una generación de máquinas que constituya una nueva especie de seres auténticamente libres. Y para ello los replicantes no necesitan más inteligencia o empatía, sino superar su condición artificial consiguiendo la procreación. Ahí radica la evolución desde el humanismo no biologicista hacia el posthumanismo. En el mundo de *BR 2049* el orden social descansa sobre la seguridad de que la barrera entre lo producido y lo engendrado es infranqueable. Sin embargo, el descubrimiento de los restos de una replicante que estuvo ‘embarazada’ hace que ese orden social se tambalee. Si los replicantes pueden procrear, dejarían de ser ‘objetos’ y su dependencia de los humanos acabaría. Serían una nueva especie y podrían constituir una nueva sociedad. Y la alarma se suscita porque, al parecer, ya la están formando: un enterramiento es un signo de civilización, da a entender que ahí hay algo más que una máquina: la chatarra no se entierra (Monterde, 2018). La teniente Joshi (Robin Wright) comprende la gravedad del problema y por eso encarga a K (Ryan Gosling) la misión de encontrar y retirar al replicante nacido para evitar el caos social que comportaría la aparición de una nueva especie posthumana. La misión deja perplejo a K, que responde: “nunca he retirado nada que haya nacido”. Joshi le pregunta si hay alguna diferencia con los replicantes que ya había retirado antes. K responde que los que nacen ‘tienen alma’. Es decir, ser engendrado aporta algo único a la humanidad que está más allá de aquellos elementos propios de la condición humana (sentimientos y duración) que pueden adquirirse al margen de la biología. La generación otorga ‘per se’ la condición de persona y sujeto de derechos. Y excluye ‘per se’ la condición de objeto.

5. El horizonte ‘anticartesiano’ del poshumanismo

Hay una radical diferencia de planteamiento entre el *Blade Runner* de Ridley Scott y el *Blade Runner 2049* de Denis Villeneuve, en la que se vislumbra la evolución del pensamiento del guionista de ambas, Hampton Fancher. Los replicantes de Scott (en la estela de Philip. K. Dick) no esconden su substrato maquinal. Nadie duda que son máquinas antropomorfas, inteligentes y conscientes, en las que se han desarrollado emociones. Son entes artificiales que han iniciado un proceso de humanización y que, al experimentarla, anhelan la condición humana, desean ser considerados y reconocidos como humanos. Pero ese proceso se produce en la mente del androide. El replicante de *Blade Runner* se sustenta sobre el dualismo cartesiano: es una *res cogitans*, un cerebro cibernético que ha sido capaz de evolucionar hasta un nivel de conciencia y sensibilidad semejante al humano. El cuerpo (la *res extensa*) es solo un soporte, un conglomerado de silicona y circuitos. Un material fabricado para sustentar las funciones de una inteligencia artificial lo suficientemente sofisticada como para haber generado autoconciencia y emociones. El replicante transita hacia una humanización ‘descorporeizada’, puramente intelectual (Le Breton, 2007: 38-39). El aspecto antropomorfo no es más que una carcasa, que podría adoptar cualquier otra forma externa (así lo muestra Spielberg en *AI* con las variopintas formas de los robots que huyen de la ‘feria de la carne’ para no ser ‘torturados’). Lo que se humaniza es el cerebro y el modo en que éste percibe la relación con otros seres. El replicante no nace, ni envejece, solo busca alargar su fecha de caducidad y ser aceptado como semejante por los humanos.

El substrato de los replicantes de Villeneuve es anticartesiano. A pesar de su longevidad, capacidades y sentimientos, también son conscientes de su condición de máquinas (cuando dejan de ser útiles también son ‘retirados’), pero aspiran a dejar de serlo. Quieren ir más allá del reconocimiento de un estatus ‘humanoide’, esperan el milagro que el replicante Sapper revela al agente K: conseguir la unidad ‘sustancial’ (no meramente mecánica) de la mente y el cuerpo; quieren hacer realidad el sueño de ser generados y no fabricados, constituir una poshumanidad corporeizada. Esos replicantes de última generación saben que para dejar de ser máquinas hay que tener ‘*alma*’ (algo que excede a las operaciones de unos circuitos que replican el cerebro humano). Y para tener ‘*alma*’ hay que haber nacido, es decir, hay que haber generado un cuerpo que esté unido sustancialmente con la mente y que constituya a una persona. Los replicantes de *BR 2049* sueñan con ser engendrados, con tener un cuerpo generado (no fabricado) que los convierta en personas. Villeneuve plantea, a mi juicio, el auténtico horizonte del

posthumanismo. Los nuevos replicantes no aspiran a ser máquinas humanizadas, quieren dejar de ser máquinas (algo que no pretendían los viejos). *BR 2049* se aparta de lo que propugna el posthumanismo de la *singularidad*: conseguir el algoritmo que formalice la mente y volcarlo en un soporte digital que permita prescindir del cuerpo (Kurzweil, 2012). El futuro imaginado por *BR 2049* no es un mundo de máquinas humanizadas, sino un mundo que alumbra una nueva especie de personas poshumanas, en las que de manera ‘milagrosa’ quizá sea reconocible una humanidad más plena.

6. Bibliografía

- Baker, Brian (2014). *Science Fiction*, Palgrave Macmillan.
- De Lucas, Javier (2003). *El derecho guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch.
- Koval, Santiago (2008). *La condición posthumana. Camino a la integración hombre-máquina en el cine y en la ciencia*. Editorial Cinema.
- Hayles, Katherine (1999). *How we became posthuman: virtual bodies in cyberspace, literature, and informatics*. University of Chicago Press.
- Hauskeller, Michael (2016). *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan.
- Kurzweil, Ray (2012). *La Singularidad está cerca: cuando los humanos trascendamos la biología*, Lola Books.
- Le Breton, David (2007). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. Editorial La Cifra.
- Llorens, Jaume (2016). *La transcendencia del homo sapiens: el icono del posthumano en la ciencia ficción*, Paquebote.
- Monterde, Francisco (2018). “«Blade Runner 2049»: ¿la apoteosis de lo humano? (2ª parte)”, Cinemanet (<https://www.cinemanet.info>)
- Pepperell, Robert (2003). *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*. OR: Intellect Books, Portland.
- Stock, Gregory (2002). *Redesigning Humans*. Houghton Mifflin.
- Vivanco, Ángela (2021), “El hombre posthumano. Singularity y derechos fundamentales” *Persona Y Derecho* / Vol. 84 (2021/1): 231-255.
- Wells, Herbert G. (1893). “The Man of the Year Million”, en Gordon S. Haight, *Nineteenth Century Fiction* (1958) Vol. 12, n.º. 4, University of California Press: 323-326.