



Paper Universitario

EL TRANSHUMANISMO, LOS DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA: UNA MIRADA CRÍTICA DESDE EL CINE DE DAVID CRONENBERG

AUTORES

Adriana Rodríguez Caguana,
coordinadora del Programa Andino de Derechos Humanos,
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Xavier Brito Alvarado,
Universidad Técnica de Ambato

Quito, 2025

DERECHOS DE AUTOR:

El presente documento es difundido por la **Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador**, a través de su **Boletín Informativo Spondylus**, y constituye un material de discusión académica.

La reproducción del documento, sea total o parcial, es permitida siempre y cuando se cite a la fuente y el nombre del autor o autores del documento, so pena de constituir violación a las normas de derechos de autor.

El propósito de su uso será para fines docentes o de investigación y puede ser justificado en el contexto de la obra.

Se prohíbe su utilización con fines comerciales.

CAPÍTULO QUINTO.
EL TRANSHUMANISMO, LOS DERECHOS HUMANOS Y DE LA
NATURALEZA: UNA MIRADA CRÍTICA DESDE EL CINE DE DAVID
CRONENBERG

ADRIANA RODRÍGUEZ CAGUANA¹

XAVIER BRITO ALVARADO²

1. INTRODUCCIÓN

El transhumanismo es un concepto nacido en la modernidad, como una alternativa o especie de utopía biotecnológica, que promete una humanidad mejorada, tanto en su aspecto genético, anatómico como psíquico. El concepto de transhumanismo ha ganado prominencia en los debates académicos en tiempos recientes, justamente porque promueve eliminar las limitaciones biológicas que impidan su desarrollo. También ha generado una tendencia en espacios discursivos posmoderno, como la New Age, que lo exponen como una forma de vida humana. Según Antonio Diéguez (2022), para los teóricos del transhumanismo, el humanismo secular e ilustrado en los siglos XVIII y XIX, podemos encontrar el origen de este concepto que toma a la razón y al progreso como los pilares para lograr una humanidad superior. En los siglos XX y XXI, gracias al desarrollo de las ciencias biológicas y técnicas, el transhumanismo surge como una respuesta a la necesidad por redefinir al ser humano para conseguir la muerte de la muerte; es decir, la vida eterna. Así lo señala Max More (2005), quien argumenta que el transhumanismo se puede

¹ Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi. Miembro del GT ACySE/CLACSO.

² Carrera de Comunicación, Universidad Técnica de Ambato. Investigador CIESPAL. Candidato a doctor en la Universidad de Málaga.

Una parte de este trabajo corresponde a la tesis doctoral titulada “Metamorfosis y transhumanización del ser humano (posthumanización) en el cine de David Cronenberg”, de Xavier Brito Alvarado, Universidad de Málaga, y que gracias a una estancia de Investigación otorgada por la Universidad Técnica de Ambato se desarrolla en CIESPAL.

considerar como un movimiento filosófico que rechaza las limitaciones humanas tradicionales.

Los derechos humanos, por otro lado, son principios fundamentales que garantizan la dignidad, la igualdad y la libertad de todas las personas humanas. Estos derechos buscan asegurar que cada persona pueda vivir una vida plena y libre de discriminación, violencia y opresión. La integración de las biotecnologías de la ciencia avanzada para el supuesto mejoramiento de la vida, propuestas por el transhumanismo, plantea preguntas éticas urgentes que atañe a los derechos humanos sobre ¿Cómo afecta la desigualdad social en el acceso a los avances biotecnológicos para el mejoramiento de la calidad de vida?, y ¿Cómo el derecho a la privacidad, a la autonomía y a la dignidad personal puede o debe limitar éticamente el desarrollo del transhumanismo? A su vez, los derechos de la naturaleza reconocen que los ecosistemas, la especie y la biodiversidad tienen un valor intrínseco y merecen ser protegidos y preservados por su propio bien, más allá de la vida de los seres humanos. Este enfoque sugiere que el bienestar de la naturaleza es fundamental para el equilibrio del planeta y, por tanto, para el bienestar de la vida, lo cual también plantea una nueva pregunta ¿Es posible que el mejoramiento de la calidad de vida de las personas humanas sea beneficiosa para los ecosistemas y el planeta?

Los transhumanistas dirán que los avances biotecnológicos no pueden ocurrir en detrimento de los ecosistemas. Los derechos de la tierra, o de la naturaleza, exigen desde una nueva ética que las actividades humanas, incluida la innovación biotecnológica se realice con límites claros para impedir el daño, tanto de los ecosistemas, como de las especies animales y vegetales. Sin embargo, la implementación de las biotecnologías transhumanistas, como la modificación genética o el uso de inteligencia artificial, no están sujetas a límites claros que pueda frenar su impacto no solo en lo ambiental, sino en lo cultural.

El transhumanismo también ha sido abordado críticamente en el cine David Cronenberg en distintas películas, como *Rabid* (1976), *The Brood* (1979), *Scanner* (1980), *The Fly* (1986), *Videodrome* (1986), *eXistenZ* (1999). En todas se cuestiona la injerencia en la vida cotidiana humana por parte de las biotecnologías, una representación distópica de la cotidianidad. Detrás de estas producciones se cuestiona las formas de manipulación genética sin límites éticos.

Este artículo examina, en un primer momento conceptos claves como el transhumanismo, los derechos humanos y de la naturaleza, para reflexionar sobre los límites éticos que debe tener el desarrollo de la ciencia; y en un segundo momento se asume al cine de David Cronenberg, con el fin de reflexionar la relación de estos tres conceptos. Probablemente nos encontramos

ante el surgimiento de un transhumanismo crítico que se aleje del enfoque individualista, antropocéntrico y androcéntrico de la ciencia capitalista, que subordina los avances científicos y tecnológicos a favor de las grandes corporaciones. En todo caso, nuestro objetivo en este análisis es dejar claro los horizontes y la necesidad de seguir apostando por el desarrollo de los derechos humanos y de la naturaleza.

2. DEBATIENDO EL CONCEPTO DE TRANSHUMANISMO

La búsqueda por mejorar la condición humana ha sido una fascinación constante de la ciencia y de la filosofía. La historia nos cuenta que, desde la mitología griega con Prometeo, quien robó el fuego de Zeus para entregarlo a los humanos para mejorar su condición, este objetivo ha estado presente, incluso en el pensamiento mágico. “los dioses son retados repetidamente, con bastante éxito, por Dédalo, el inteligente ingeniero y artista, que usa medios no mágicos para ampliar las capacidades humanas. Al final, el desastre sobreviene cuando su hijo Ícaro ignora las advertencias paternas y vuela demasiado cerca del sol, haciendo que la cera de sus alas se derrita” (Bostrom, 2011: 158).

Los cristianos medievales intentaron mantuvieron el discurso metafísico de la búsqueda de la vida eterna. Sus postulados eran contrarios de las apuestas alquimistas sobre transmutar sustancias. Incluso algunos escolásticos, siguiendo las enseñanzas anti-experimentalistas de San Agustín, creyeron que la alquimia era una actividad impía. El monopolio de la vida eterna estaba en manos de la religión cristiana.

Con la modernidad “el humanismo renacentista incitó a la gente a confiar en sus propias observaciones y su propio juicio en lugar de confiarlo todo a las autoridades religiosas. El humanismo renacentista también creó el ideal de la persona completa, muy desarrollada científica, moral, cultural, y espiritualmente” (Bostrom, 2011: 159).

Entre los siglos XVIII y XIX, estas ideas adquirieron una dimensión filosófica y política. La ciencia comenzó a asumir un papel regulador de la vida, no solo separando lo místico de la razón, sino también tomando el lugar de las creencias y religiones al crear nuevos descubrimientos sobre la naturaleza humana. Benjamin Franklin, quizás el primer político en abogar por el uso de la ciencia para transformar las condiciones biológicas y anatómicas del cuerpo humano, fue pionero en esta postura.

Incluso en la literatura victoriana podemos encontrar esta distancia del monopolio de la vida religiosa y crítica al discurso científico. La novela de

Mary Shelley *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818) constituye la primera reflexión sobre la metáfora cuerpo-máquina; la novela recrea un imaginario racionalista científico. Podemos encontrar las siguientes lecturas: 1) la división mente-cuerpo; 2) la maleabilidad de la materia biológica, 3) el deseo por obtener la juventud y la vida eterna, y 4) la ciencia como heredera de mito del Prometeo. La novela de Shelley constituye un “reflejo de la preocupación social por lo que podía llegar a ser una búsqueda ciega de conocimiento sin pensar en las consecuencias” (Ziolkowski, 1983: 181). Por ello, la novela es un documento literario y político donde pone en juicio el derecho de la ciencia a investigar de manera libre, sin que medien impedimentos, ni autoridad espiritual o política. La obra cuestiona el deseo androcéntrico de querer superar la vida y la muerte a través de la ciencia, a la par que excluye a la mujer en el proceso de creación y reproducción de la vida. Una obra que sin duda nos invita a pensar de forma temprana en la sociedad victoriana sobre las pretensiones de la ciencia contra la ética humana.

El transhumanismo, en su sentido más amplio, es un movimiento intelectual que desafía los límites naturales de la biología y la anatomía humana, proponiendo maneras de superarlos a través de la tecnología. Los partidarios del transhumanismo a menudo se asocian con movimientos futuristas, como la transferencia mental y la criogenia. Sin embargo, se diferencia al centrarse en el presente, utilizando la nanotecnología, informática y neurología como pilares fundamentales y se concibe como un paso evolutivo hacia un estado postbiológico en el que biología y tecnología se fusionan en un cuerpo híbrido. Este enfoque plantea al cuerpo humano como un objeto de mejora en términos anatómicos y biológicos, lo que abre la puerta a una serie de disputas biopolíticas, económicas y culturales, convirtiendo al cuerpo en un objeto de experimentación radical que puede despojar al ser humano de su capacidad ontológica.

Históricamente las mejoras al ser humano habían estado vinculadas a “técnicas sociales como la educación y las leyes, o a prácticas tradicionales como el ejercicio físico y las plantas medicinales” (Diéguez, 2022: 31).

El transhumanismo moderno se remonta a “La nueva Atlántida” de Francis Bacon, escrita en el siglo XVII. Bacon describía en el capítulo “Casa de Salomón” se buscaba prolongar la vida mediante técnicas innovadoras. Se sientan las bases para una tradición filosófica que considera al ser humano como un ser enfermo necesitado de soluciones para una existencia miserable. Bacon visualizaba un proyecto de reconstrucción total del conocimiento humano desde las ciencias hasta las artes. En la “Casa de Salomón”, imaginaba talleres y laboratorios para experimentos biológicos, estanques artificiales

para modificar cuerpos y ambientes, y una variedad de instrumentos para explorar el microscopio y aumentar las capacidades sensoriales.

El transhumanismo, como concepto científico, fue introducido por el genetista John Haldane, en 1926, quien desarrolló ideas que fundamentan el transhumanismo actual. Haldane aboga por la manipulación genética y la gestación en dispositivos artificiales. El biólogo y eugenista británico Julian Huxley en su libro “Religión sin revelación” (1927). promovía un humanismo científico, cercano a una religión secular, centrado en el mejoramiento evolutivo de la humanidad. Su pensamiento estaba influenciado por la eugenesia ideada por Francis Galton, que buscaba mejorar la calidad biológica de la población británica. Otros de los forjadores fue el paleontólogo, jesuita, Pierre Teilhard de Chardin, en “Del prehumano al ultrahumano” (1951), que integró variables tecnológicas para el mejoramiento humano, confiando en la trascendencia divina para el cambio humano.

El transhumanismo expande la problematización del ser humano más allá de su concepción histórica, explorando posibilidades evolutivas biológicas y tecnológicas. Se enfoca en la mejora de la condición humana a través de la ciencia, abarcando áreas como la medicina regenerativa, la nanotecnología, la extensión radical de la vida, la transferencia mental y la criogenia (Ferrando, 2021: 154). El pensamiento transhumanista se articula alrededor de tres postulados principales:

- La humanidad en su forma “natural” es obsoleta y debe ser mejorada mediante la biotecnología, desencadenando una evolución no biológica y transformando el cuerpo en un objeto de juego biopolítico.
- La fusión entre el ser humano y la máquina debe ir más allá de una interfaz, buscando una integración continua, lo que implica que la tecnología se convierte tanto en un factor de hominización como en una forma de deshumanización.
- La creación de una ideología transhumanista que trascienda otras ideologías tradicionales, con el objetivo de articular una nueva visión de la humanidad y avanzar hacia una especie posthumana.

El transhumanismo se divide en varios postulados. 1) El libertario y democrático, propuesto Nick Bostrom y Kathuryn Aegris, defienden un acceso igualitario a las mejoras biotecnológicas y apelan a valores liberales como: la libertad de expresión y la oposición al autoritarismo; 2) el extropianismo, desarrollado por Max More y T.O. Morrow, para quienes el progreso debe ser perpetuo y la fusión del optimismo tecnológico con la filosofía política libertaria, destacando la expansión de la vida humana y la colonización espacial; 3)

el fascista, propuesto por James Hughes (2004) originado como una variante que combina la tecnociencia con ideologías de supremacía racial y económica. Sería un error considerar a la tecnología en sí misma como fascista. Como hemos visto, la propia esperanza de “inmortalidad” o curar enfermedades está también relacionada con la posibilidad de herramientas tecnológicas.

El filósofo Fereidoun M. Esfandiary elaboró el manifiesto posthumanista “UpWingers” (1973) para promover la idea de una vida más allá de la evolución natural y la necesidad de una política científica superior que escape a las ideologías convencionales. El pensamiento ascensionista de Esfandiary consistía en perseguir una elevación de la conciencia por encima del paradigma cultural de la Modernidad.

De hecho Nikolas Rose, elabora una perspectiva crítica “anglofoucaultiana”, señala que las biopolíticas contemporáneas deben abordar no solo la cura de enfermedades, sino también la gestión de los riesgos para la vida y la creación de una “política de la vida misma” (Rose, 2012: 25).

El transhumanismo, en cualquier caso, implica un “intento de transformar sustancialmente a los seres humanos mediante la aplicación directa de la tecnología” (Diéguez, 2017: 40). Este concepto sienta sus criterios en: 1) el tecnocientífico o cibernético, donde prevalecen: la Inteligencia artificial, la ingeniería del software y la robótica, destinados a crear una hibridación humano-máquina; 2) el transhumanismo biológico que pretende llevar a la humanidad a su más alto grado de evolución; por medios de un biomejoramiento que tiene base en la biológica, medicina, farmacológica y genética.

La interpretación del transhumanismo para Hassan se inspiraba en la crítica posmoderna al ideal humanista iniciado por: Foucault, Jacques Derrida y Giles Deleuze; la cual pretendía superar al sujeto como categoría filosófica. Por ello, el transhumanismo tiene sus raíces en pensamientos como: el especismo, el ecologismo radical y el tecnofeminismo. Esta última desprecia la diferencia sexual y aspira a superarla con la tecnología, aquí las figuras Donna Haraway y Katherine Hayles, cobran importancia de manera particular con la publicación del libro “Manifiesto Cíborg” (1985) de Haraway.

Klaus Schwab (2016) asevera que nos encontramos ante una revolución biotecnológica neocapitalista que parte de las ganancias financieras de las corporaciones biotecnológicas, que han escalado a un poder global, matizado por las tecnologías físicas, biológicas y digitales que dan origen a una bioideología que abarca tres ámbitos: 1) control de la población para que sea más productiva y eficiente, regulando los nacimientos y muertes; 2) control del individuo en sus dimensiones corporales y psíquicas; 3) creación de nuevas formas de vida, incluidas las artificiales. La bioideología, en este caso, pre-

tende aliviar y eliminar múltiples problemas de salud física o genética para aliviar al ser humano, en primera instancia esta idea parece una forma por ayudar a mejorar la calidad de vida de la población, sin embargo, hay muchas interrogantes sobre sus bondades, por ejemplo, si estas prácticas son para la población necesitada o se concentra en pocos beneficiarios que tienen posibilidades económicas, abriendo una brecha de exclusión social.

Dentro de los debates sociales sobre la bioideología existen temores sobre el desarrollo de una biotecnología que va más allá del acceso a sus beneficios, las consecuencias, entre de la aplicabilidad de las inteligencias sintéticas. James Lovelock (2021) argumenta que esto abre una nueva era llamada Novaceno donde los humanos y máquinas coexistirán para asegurar la supervivencia de los primeros, absorbidos por los cambios climáticos y las crisis políticas económicas y sociales.

Un autor que nos interesa destacar por su perspectiva crítica es Jürgen Habermas en su texto “El futuro de la naturaleza humana” (2002). Para el autor las biociencias se encuentran motivadas por los intereses del mercado capitalista biotecnológico que pone en riesgo la civilización humana. Plantea el dilema de las técnicas genéticas y el problema moral sobre lo que constituye un ser humano. La investigación con células madre desencadena en una selección de embriones, abriendo un dilema ético sobre la legitimidad de poder disponer de una futura vida humana. No importa cuál es el fin, curativos o eugenésicos, sino como se interviene de forma directa sobre la vida de una persona.

Para Habermas estos procedimientos nos son nuevos, se han inscrito dentro del pensamiento y accionar de la modernidad. El problema no radica en la intervención genética y sus beneficios, sino en la voluntad de dominio sobre la vida que se insertan en las dinámicas del mercado que determinan las regulaciones de los usos de las biotecnologías. Bajo estas ideas muchos de los postulados transhumanistas asoman como “verdades” tecnocientíficas que no pueden ser refutables, pero en el fondo construye una ideología que intenta minimizar o eliminar decisiones sobre la condición humana que persigue un desarrollo biotecnológico a favor de las corporaciones de investigación, asumiendo al ser humano como un objeto de investigación.

En la misma línea crítica encontramos curiosamente a Francis Fukuyama en “*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*”, (2002) defiende la idea de que el ser humano tiene un camino natural, y que está siendo acortada por la biotecnología, modificando la esencia natural, por tanto, la ética y política han diseñado nuevas formas de vida. Para Fukuyama nuestra naturaleza ha perdido una referencia ontológica, ética y moral, el sal-

to evolutivo no solo es una cuestión de tecnología y genética, sino que implica un problema moral. Solo un sector de la población, los más poderosos en lo económico y político, podrían alcanzar a disfrutar el alcance tecnológico, mientras el resto de la población quedaran como ciudadanos desprotegidos y marginados. Se trae una nueva forma de racismo, discriminación e incluso un esclavismo biotecnológico, como nuevas formas de poder que puede denominarse tecnopoder. Para Fukuyama los transhumanos adquieren ventajas biológicas y políticas sobre el resto de la humanidad, abriendo una brecha, casi insuperable, entre ricos y pobres, una geopolítica de opresión entre los países con capacidad desarrollo de biotecnologías y los países pobres, que aún deben luchar por sistema de salud más incluyentes. Para Fukuyama la primera víctima es la igualdad humana, debido a que las democracias occidentales tienen como principios esenciales la igualdad de derechos humanos, que subyacen la creencia de que todos tenemos una esencia humana sin importar las condiciones físicas y culturales de los sujetos. El mismo autor de “El fin de la historia y el último hombre” (1992) quien ha sido fuertemente criticado por su reduccionismo y enfoque eurocéntrico sobre las dinámicas coloniales y explotación económica, se posiciona en este debate desde una perspectiva crítica, incluso de resistencia, a favor de los principios liberales de los derechos humanos.

Las ideas de Fukuyama se ubican dentro de los bioconservadores, donde se incluyen otros pensadores como: Paul Ramsey, C. S. Lewis, Hans Jonas, Leon Kass, George Annas, Lori Andrews y Rosario Isasi; quienes, aseveran que las investigaciones biotecnológicas conducen a una desaparición de la dignidad humana, debido a la pérdida de la esencia; y por supuesto la idea del rompimiento del orden natural emanado de Dios.

En conclusión, “el transhumanismo se define como un movimiento cultural, intelectual y científico que aboga por mejorar las capacidades físicas y cognitivas humanas mediante la tecnología, buscando eliminar aspectos indeseados de la condición humana, como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la mortalidad” (Bostrom, 2005: 19).

3. DERECHOS HUMANOS Y DE LA NATURALEZA: LÍMITES AL TRANSHUMANISMO

El reconocimiento de los Derechos Humanos después de la II Guerra Mundial constituye uno de los acontecimientos más importantes de la humanidad. Desde una perspectiva crítica, sabemos que, aunque formalmente pro-

muevan la igualdad y la justicia a menudo reflejan y perpetúan los valores, intereses y estructuras de poder dominantes en la sociedad global. Los derechos humanos constituyen el horizonte de la posmodernidad, impulsando nuestras sociedades y concretando la promesa de emancipación y autorrealización que propuso la Ilustración. “Son la ideología que permanece tras el declive y la derrota de otras ideologías, o, para emplear un término actual, la ideología que prevalece en la globalización” (Costas Douzinas, 2008: 8).

El siglo XX fue testigo de masacres, genocidios y limpiezas étnicas. Nunca en la historia de la humanidad se había visto una brecha tan amplia entre ricos y pobres en el mundo occidental, ni entre el Norte y el Sur a nivel global. Ningún avance puede ocultar que, en términos absolutos, nunca tantos hombres, mujeres y niños habían sido subyugados, muriendo de hambre o exterminados. Una paradoja que trastoca todos los avances científicos y humanos que existen y afectan sin duda a las ciencias. Sin duda, los derechos humanos trascienden al propio humanismo antropocéntrico (movimiento filosófico y cultural del siglo XIV) hacía un “deber ser” de lo humano. Esta visión kantiana revolucionaria trastoca profundamente los límites éticos de lo que las personas humanas o hacen o deshacen. Ahora bien, esta regulación universalista que está en manos del poder soberano del Estado puede convertirse en un arma de doble filo, por eso hoy en día los derechos humanos necesitan constantemente de ponderaciones, entre democracia, libertad, soberanía, etc.

Tal como presenta la crítica habermasiana el transhumanismo y su propuesta de implementación de tecnologías de mejora a las personas humanas puede generar profundas desigualdades sociales, debido a su falta de acceso: ¿Quién puede permitirse tales avances y quién no? Esta brecha podría intensificar las desigualdades ya existentes en las sociedades capitalistas, generando una sociedad dividida entre aquellos que pueden acceder a biotecnologías y quiénes no. El problema fundamental es que podría sostener estructuras de poder profundamente autoritarias de corporaciones, tomando el control y la regulación de las tecnologías avanzadas, lo que podría desplazar la participación democrática y la capacidad de la ciudadanía para influir en decisiones importantes, “que llegase un día en el que una humanidad muy organizada y mecanizada decidiese democráticamente –por mayoría– que sería mejor para la humanidad en su conjunto liquidar a una parte de ella” (Arendt, 1979: 299). Los límites éticos entonces se vuelven fundamentales a la hora de hablar de transhumanismo y de un universalismo crítico que se aleja de las pretensiones universalistas de las corporaciones (casi siempre occidentales) y sigue apostando por el ideal de igualdad material de

las personas humanas, especialmente de aquellas que viven en la periferia del capitalismo tecnológico.

Curiosamente, en la periferia, se ha construido una perspectiva distinta de los derechos humanos, volviendo de nuevo a las viejas preguntas pre-modernas sobre la naturaleza, más allá del concepto de naturaleza humana antropocéntrica, sino como una nueva dimensión ética de la vida y del cuidado. Los derechos de la naturaleza irrumpieron en el escenario de los países periféricos a partir de la lucha de los pueblos indígenas por sus territorios y sus lenguas, denunciando al derecho-soberano que históricamente ha estado a lado de las corporaciones internacionales. Los derechos de la naturaleza incorporan nuevas dimensiones éticas frente al desastre ambiental pese al desarrollo tecnológico y científico que abonan a los derechos humanos. Los límites éticos que se proponen estos derechos son novedosos respecto de los derechos humanos, porque cuestiona las relaciones de desigualdad epistemológica sobre la biodiversidad.

La biodiversidad está intrínsecamente relacionada con la diversidad identitaria de la región Latinoamericana. Para Francisco López (2016) las identidades no deben entenderse como esencias estáticas, sino como construcciones o agrupaciones temporales que responden a las particularidades históricas del contexto en el que se manifiestan. De ahí que varios autores latinoamericanos que han tratado el tema de diversidad comparten el interés en evitar la concepción de las identidades como esencias o sustancias puras. Los derechos de la naturaleza son parte de esta construcción identitaria que promueve una nueva moral emancipadora.

Pensar en un transhumanismo con estos límites, tanto de los derechos humanos como de los derechos de la naturaleza resulta provocador, aunque el derecho mismo tiene sus propios límites. En la actualidad, vemos que existen algunas propuestas para el diseño de estos límites éticos, como el del transhumanismo social de Nick Bostrom (2009), director del *Future Humanity Institute* de la Universidad de Oxford. En su libro *Human Enhancement*, se exploran las consideraciones éticas que fundamentan este corriente basado en la mejora del ser humano y del individuo, reflexionando sobre el imperativo moral y la libertad de optimizar sus capacidades tanto mentales como físicas. Esta forma de transhumanismo también explora la posibilidad de superar la muerte y el envejecimiento, sugiriendo que, dado el nivel actual y futuro de desarrollo tecnocientífico, el único obstáculo para lograrlo es la mentalidad resistente de aquellos que aceptan la muerte como un hecho inevitable. Lo cierto es que el futuro y la inmortalidad humana se muestran como el objetivo principal del transhumanismo, teniendo como un horizonte ético todavía difuso.

4. LA PERSPECTIVA CINEMATOGRAFICA DE DAVID CRONENBERG

Un “autor de cine” que nos interesa resaltar en esta reflexión crítica al transhumanismo es David Cronenberg, quien parte de la premisa del *body-building*, donde la sexualidad, la cirugía radical, la automutilación, los trasplantes, las biotecnologías, la presencia de virus y las drogas se combinan en historias que presentan al cuerpo humano como un escenario frágil y maleable. David Blakesley (1998), argumentan que estas películas constituyen metáforas sobre los procesos de transmutación sociocultural y biológica corporal que reconfiguran los cuerpos en una estética de lo abyecto, repulsivo y grotesco. El cine de Cronenberg se allana a la corriente filosofía existencialista y a los movimientos de vanguardia del Siglo XX: el surrealismo, el futurismo y la literatura *beatnik*, creando una narrativa *neofantástica*, y como severa Jorge Fernández (2016). Recodifica y deconstruye el cuerpo anatómico y su relación con la mente y el cuerpo, lo psíquico y lo físico, reescribiendo la cartografía psicosomática de sus personajes. Cronenberg ubica a la carne desde un espacio de meditación sobre las implicaciones culturales, ontológicas y tecnológicas que se ciernen sobre esta en tiempos de la imposición de las sociedades tardocapitalistas. Para el director, se generó una falsa idea de lo monstruo que ha provocado “la pérdida absoluta de la imagen de los cuerpos sin representación posible, ni para los demás, ni para sí mismos; cuerpos enucleados de su ser y de su sentido por transfiguración en una fórmula genética o dependencia bioquímica” (Baudrillard, 1991: 130-131).

Cronenberg presenta sus películas tres escenarios: a) violencia hacia el cuerpo, b) su descomposición y restitución por medios tecnológicos, y, c) el azar, la enfermedad y la muerte. Instauro un imaginario afianzado por teorías postbiológicas, redefiniendo lo orgánico como frágil y lleno de fluidos y susceptible de daños, enfermedades y envejecimiento, constituyendo una *nueva carne* fetichista y subversiva.

Cronenberg entrecruza las miradas de Gilles Deleuze y Félix Guattari “¿Cómo se hace un cuerpo sin órganos?”, que le permite articular un imaginario de construcción corporal que implica transgredir los límites de lo permitido y prohibido, “como si el sistema nervioso central de esos cuerpos ya no pudiera depender de los órganos físicos para ser un parachoques protector contra las ondas y flechas mecánicas” (Rodríguez, 2014: 109).

La mezcla narrativa de terror, ficción y gore permiten la creación de monstruosidades, donde los tormentos, emociones y seducciones prohibidas se convierten en imágenes obscenas y morbosas. Para Omar Kuri (2021) estas historias mezclan las relaciones humanas a partir de lo mórbido, visceral y amorfo, con la tecnificación que Linda Williams (1991) denominó cine *body*

genres en que la presencia del terror, lo pornográfico y lo dramático se conjugan en unos éxtasis corporales. De acuerdo con Pedro Duque y Ángel Sala (2002) el cine de Cronenberg proyecta escenarios sobre los cambios corporales que van desde el tatuaje, el *piercing* y el *body-building* se entrecruzan con la cirugía radical, la automutilación, los trasplantes y las drogas que actúan como objetos que cambian la anatomía y psiquis de las personas.

5. EL CINE Y LA NUEVA CARNE

El concepto de la “Nueva Carne”, como lo plantea David Cronenberg en su cine, se inserta en una estética neobarroca, una categoría definida por Omar Calabrese (1994) (1994), destinado para reflexionar los rasgos de la cultura contemporánea. El neobarroco es, en esencia, una especie de ‘espíritu de la época’ que se extiende a lo largo de diversas manifestaciones culturales actuales. Abarca diferentes áreas del conocimiento, conectando entre sí fenómenos que, al mismo tiempo, se distinguen de otros eventos culturales de épocas pasadas, ya sean cercanas o distantes (Calabrese, 1999: 12). De esta forma, Cronenberg asume al cuerpo como un escenario posmoderno, donde impera el caos y el desorden. Se exponen las tensiones entre lo humano y lo artificial, con el cuerpo como un sitio de mutación y transformación, donde lo monstruoso emerge como respuesta a las imposiciones sociales y tecnológicas.

La *Nueva Carne* presenta una serie de connotaciones obscenas, enfermizas y monstruosas, este concepto fue propuesto por los ilustradores Hans Ruedi Ginger y Davis Ho, los fotógrafos Joel-Peter Witkin, Cindy Sherman, y el escritor y director de cine Clive Barke. La *nueva carne* es un lugar donde habitan lo monstruoso: el interior de cada cuerpo el cual reclama cambios, por ello el uso de artificios metálicos que se la incorpora como parte de la anatomía, sujeta al uso de los narcóticos.

La puesta en escena del cuerpo en el cine de Cronenberg constituye una ruptura turbulenta, y como sugiere Gerad Imbert (2014), posee las siguientes características cinematográficas. 1) disfunciones: el cuerpo deja de obedecer a la mente, se escapa al control del sujeto y representa un lugar de descontento anatómico, 2) disyunciones: es un espacio de fisuras y fracturas de la identidad, se presenta como una multiplicidad identitaria, no tiene límites, 3) descontroles las conductas extremas y violencias se ejercen sobre el cuerpo, provocando el desvanecimiento de la idea del cuerpo moderno bello. “Estas representaciones muestran un cuerpo que ya no está en su sitio, ya no tiene lugar asignado y que oscila constantemente entre la carencia y el exceso. Tanto

el sentimiento de vacío vinculado con las angustias contemporáneas, como el desbordamiento propio del neobarroquismo posmoderno, marcan esta visión” (Imbert, 2014: 61). Esto implica no solo son una crítica al modelo tradicional del cuerpo, sino también un punto de partida para reflexionar sobre los derechos humanos, como el derecho a la integridad física y la dignidad, que cuestiona la manipulación genética y tecnológica.

Para Fernández (2016) el cine de Cronenberg posee dos etapas la “teratológica” y la “perversa”. La primera incluye aquellas producciones que se sitúa en organismos biológicos cuya morfología se considera anormal, aquí empieza la *Nueva Carne* que altera la vida de las personas tanto de forma individual y colectiva, películas como: *Crimes of the future* (1970), *Shivers* (1975) o *Rabid* (1976), donde se muestran los cambios morfológicos de los sujetos que tienden a generar un interés morboso, presentando una legitimación de la anormalidad. De esta forma se invita a una reflexión ética sobre los límites de la intervención humana en la biología, lo que puede interpretarse como una crítica a las políticas de salud pública y, tal como lo señala Habermas, al acceso equitativo a la biotecnología, que, si no se regulan, podrían exacerbar las desigualdades sociales.

El cine de Cronenberg puede ser ubicado en los discursos de la intermedialidad, donde confluyen la comunicación, la sociología (de masas y de la ciencia), la historia social y del arte, la política, la filosofía (existencialistas), los estudios cinematográficos, la literatura *ciberpunk*, entre otras.

[...] el cuerpo del protagonista se transforma dando respuestas a un mundo la cultura de los medios de comunicación ha desbordado sus límites, pasando a conquistar a sus creadores, como un virus, y extendiéndose a los medios tecnológicos, video y televisión, infiltrándose en el cuerpo humano. Al verse invadido por contenidos mediáticos de tipo snuff (asesinatos filmados o grabados en tiempo real), la fisiología y lo orgánico sufren mutaciones en donde la tecnología produce efectos alucinatorios que devienen en marginación, persecución y por supuesto en transgresión para depurarse al final en Nueva Carne (Gorostiza, Pérez, 2003: 41).

Este cine es un referente sobre la dualidad estética de lo horrible y monstruoso que presenta al sujeto desamparado ante los dilemas éticos de la vida moderna como: la vejez, las enfermedades que desencadenan en la corrosión del cuerpo, presentándolo como un lugar de “reflexión sobre la carne y el cuerpo a través de estas metáforas del mal [...] de los personajes y las tramas van a descifrar, desde códigos representativos más verosímiles, aquellos fantasmas que hacían su aparición en los primeros años” (Fernández, 2019: 15).

En las películas de Cronenberg se “aprecia una cierta concepción platónica o cristiana del cuerpo como prisión del alma: el cuerpo aparece sometido a los dictados normativos de la sociedad, la moral o el pensamiento dominante” (Sánchez-Moreno, Loredo, 2018: 113). Estas producciones cinematográficas nos presentan al cuerpo, a la psiquis, y a la sexualidad desde una postura de ruptura subversiva que se alza como una crítica a los discursos científicos, de género y biotecnológicos que comenzaba a imperar en el debate social y político. de crítica contra determinadas políticas de género estandarizadas. Esta crítica se puede entender como una reflexión sobre el control sobre el propio cuerpo en un contexto donde las tecnologías pueden ser invasivas para configurar nuevas formas de violencia física y psicológica.

Estas películas recrean un imaginario transhumano y posthumano, originados en teorías postbiológicas, que redefinen lo orgánico como algo frágil, lleno de vísceras y fluidos dentro de una envoltura anatómica dañada, lleno de enfermedades y envejecido, que necesita de una reingeniería biotecnológica. “El sujeto realmente contemporáneo ya no puede depender de esa maquinaria biológica que se ha vuelto obsoleta; en cambio, debería comulgar con las prótesis y los servicios de perfeccionamiento que ofrece la tecnología más avanzada” (López, 2019: 77). Finalmente, podemos señalar que el cine de Cronenberg cuestiona los límites del cuerpo, al mismo tiempo que nos invita a reflexionar sobre los derechos de las personas frente a los avances biotecnológicos que modifican el cuerpo y con ello el propio sentido de ser humano.

6. *SCANNERS*. EL TRÁNSITO HACIA EL POSTHUMANISMO

Una película que nos interesa destacar es la película *Scanners* (1981), en la que Cronenberg presenta la repulsión somática del cuerpo, “la película cierra el primer momento de Cronenberg en que: la evolución de la raza humana a otros niveles orgánicos era un hecho irreversible y en dicha transformación la carne tenía un protagonismo casi despótico, y la mera voluntad no tenía sentido sino a través de coordenadas orgánicas. En el sentido más cinematográfico de la evolución estética del gore” (Duque y Sala, 2002, p. 105). Para Xavier Brito (2024) *Scanners* plantea la imposición de las tecnologías bioquímicas destinadas a gestionar la política y técnica de la vida y de los cuerpos tanto a nivel sexual como de comportamiento social, que origina un régimen de subyugación y control del ser humano.

Scanners centra su idea en cómo evolucionan los humanos al convertirse en telépatas. La historia transcurre en un futuro próximo y comienza en el

patio de comidas de un centro comercial, donde una mujer sufre un ataque inexplicable tras ser sorprendida mirando a un vagabundo. No es casual la presencia de un centro comercial, para aquellos años se había convertido en el templo del consumo, ya que la cotidianidad atraviesa los pasillos arquitectónicos de estos lugares.

La trama principal gira en los experimentos de la empresa biotecnológica ConSec, donde un científico llamado Dr. Paul Ruth juega con el desarrollo de fármacos destinado a la creación de personas con capacidades telepáticas a los cuales se los nombra escáneres. Entre las consecuencias de esta capacidad los telépatas se convierten en paranoicos, al poder escuchar los pensamientos de los demás aportándoles un poder sobre el resto, pero a la vez contradictorio dado a que esto hacen que no sentirse seguro; para evitar cualquier inconveniente se debe suministrar el fármaco Ephemeral que bloquea toda sensación sensorial, que activa las habilidades de escáner.

Cronenberg plantea la brecha entre lo somático y lo mental; pero da la oportunidad para abrir el debate sobre el vínculo entre el cerebro y la carne. Aquí abre el debate más transhumano de sus películas porque el debate cartesiano de separación del cuerpo y la mente. Con el desarrollo de la farmacología se abre la puerta de “confeccionar” humanos a la medida, es decir, volverlos máquinas, mediante procesos informatizados, que cambian la ecología de las cotidianidades.

Esta película involucra la representación física con los procesos psíquicos a un punto en que la presencia constante de electrocardiógrafo, música electrónica y los efectos especiales se conjugan con las luchas mentales del protagonista. Incluso la presencia de imágenes surrealistas como cabezas gigantes que explotan dan cabida a espacios reflexivos llenos de ficción. Pero es la mente quien es la protagonista que la ubica como computadora que controla todo. Cronenberg, en *Scanners*, coloca al sujeto como una computadora y, por tanto, nos invita a pensar en una mutación de interconexiones farmacológicas, tecnologías y corporales que coloca la experiencia cibernética sobre la vida. Incluso nos presenta una estirpe de super hombres, pero paradójicamente estos sufren, configurándose una especie de monstruos que infringen dolor al resto.

Scanners muestra el complejo panorama de una subjetividad singular que ha sido alterada por los fármacos. La transformación provoca un desarrollo especial de las capacidades cognitivas o perceptivas (telequinesis y telepatía, clarividencia, alteración de la realidad), pero también un deterioro de las competencias empáticas y sociales. Se refleja así como las biotecnologías invasivas no solo afectan el cuerpo, sino que también reconfiguran la psiquis humana,

un tema que abre el debate sobre las implicaciones éticas y sociales de las tecnologías emergentes.

La agresividad y la sexualidad, por su parte, apenas aparecen o bien mantienen una presencia alejada de la ferocidad de las primeras obras. Con esta obra Cronenberg introduce el concepto de “nueva carne”, denotando una naturaleza orgánica y sus connotaciones erótico-agresivas y una “exploración” destructora. *Los scanners* tienen la capacidad de escuchar a los sujetos, con ello el poder sobre la vida. La idea central de esta película es la capacidad de la transformación genética en humanos. Esta facultad se dio a causa de un fármaco desarrollaba en la década de los cuarenta, que se destinaba al control emocional y fue suministrado a mujeres embarazadas, provocando 236 bebés con la capacidad telepática. Un sueño que bien puede ser parte del transhumanismo.

La película nos acerca al paradigma fármaco-biopolítico y representa una metáfora de la Guerra Fría, ya que los experimentos psicológicos y farmacológicos, tenían como fin crear miedo en la población a través de humanos modificados genéticamente. Se presenta así una idea de cómo sería los humanos del futuro y la capacidad de poder de las empresas farmacéuticas, donde priman las “órdenes fenomenológicos los cuerpos y las sociedades son únicamente las estrategias para maximizar su propio beneficio reproductivo” (Haraway, 1995: 99). *Scanners* plantea la imposición de tecnologías y farmacologías en la gestión política y técnica de los cuerpos, que se destinan a un nuevo régimen de subjetivación, sobre saber-poder sobre el cuerpo y la mente. El derecho a la autodeterminación sobre el propio cuerpo se enfrenta a las amenazas de las empresas farmacéuticas y las fuerzas tecnológicas alteran la naturaleza humana con fines utilitarios o económicos.

Scanners inaugura una etapa fílmica de terror visceral y provocativo, a diferencias de las anteriores películas está se alejaba del “horror corporal sexual”, para adentrarse a debates más cercanos a los cambios biotecnológicos en los cuerpos humanos, donde la comunión entre la ficción, la acción y lo conspirativo, provocaban estética cinematográfica cercana a un “horror corporal y tecnológico”.

7. CONCLUSIÓN

Los debates en tono al transhumanismo, sus límites éticos y los derechos humanos y de la naturaleza se reflejan en el cine de David Cronenberg, especialmente con su concepto de la “Nueva Carne”. El director nos invita a

reflexionar sobre la compleja relación entre la naturaleza humana, la tecnología, las presiones sociales e incluso el impacto ambiental. A través de una estética neobarroca, sus películas muestran cómo los avances científicos y biotecnológicos no solo alteran la fisiología, sino que también cuestionan la identidad y autonomía de los cuerpos humanos y no humanos (en la película *La Mosca* es mucho más evidente esta relación). En la película *Scanners*, Cronenberg explora un futuro de personas modificadas genéricamente con enormes poderes mentales capaces de destruir. Esto nos lleva a pensar en los dilemas éticos que surgen cuando los avances en biotecnología se desarrollan sin límites éticos claros y bajo intereses de empresas farmacéuticas. Transformaciones que sin duda afectan nuestra propia autonomía y promueven desigualdades. Las películas Cronenberg se centran en el “horror tecnológico” y las tensiones entre la naturaleza humana y el control corporativo. Una crítica pertinente para señalar los peligros del transhumanismo: un mundo donde la tecnología y la biotecnología tienen el poder de redefinir nuestra existencia e incidir en los derechos humanos y no humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDT, H. (1979), *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Book, San Diego.
- BAUDRILLARD, J. (1991), *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona.
- BLAKESLEY, D. (1998), “Viscerating David Cronenberg”, *Enculturation*, 2(1), 1-15.
- BOSTROM, N. (2011), “Una historia del pensamiento transhumanista”, *Argumentos de razón técnica*, 14, 157-191.
- BOSTROM, N. (2009), *Human enhancement*, Oxford University Press, Oxford.
- BRITO, X. (2024), “Del horror a la trasmutación corporal en el cine de David Cronenberg”, *Ética y Cine Journal*, 14(2), 73-83.
- BURROUGHS, W. (2009), *La revolución electrónica*, Caja Negra, Buenos Aires.
- CALABRESE, O. (1999), *La era neobarroca*, Cátedra, Madrid.
- DELEUZE, G y GUATTARI, F. (2010), *Mil mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-Texto, Valencia.
- DIÉGUEZ, A. (2022), *Transhumanismo*, Herder, Barcelona.
- DOUZINAS, C. (2008), “El fin (al) de los derechos humanos”, *IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla AC*, (22), 6-34.
- DUQUE, P. y SALA, Á. (2002), “Patrones para una evolución somática en el cine fantástico contemporáneo”. En Navarro, A. *La nueva carne una estética perversa del cuerpo*. Valdemar, Madrid.
- FERNÁNDEZ, J. (2016), *Políticas de la Nueva Carne. Calas filosóficas en la filmografía de David Cronenberg*, Excodra, Madrid.

- FERRANDO, F. (2022), "Posthumanismo, Transhumanismo, Antihumanismo, Metahumanismo y Nuevos Materialismos: Diferencias y Relaciones", *Revista Ethika+*, 5, 151-166.
- FUKUYAMA, F. (2022), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona.
- GIESEN K. (2018), "El transhumanismo como la ideología dominante de la cuarta revolución industrial", *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, 3, 189-203.
- GOROSTIZA, J. y PÉREZ, A. (2003), *David Cronenberg*, Cátedra, Madrid.
- HABERMAS, J. (2016), *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1984), *Ciencia y Técnica como ideología*, Taurus, Madrid.
- HARAWAY, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- HUGHES, J. (2004), *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies must respond to the redesigned human of the future*, Westview Press, Cambridge.
- IMBERT, G. (2014), "La nueva carne: el cuerpo entre la carencia y el exceso en el cine actual", *Opción*, 74(30), 60-73.
- KASS, L. (1985), *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*, Free Press, New York.
- KURI, O. (2021), *El cuerpo tecnificado en tres películas de David Cronenberg*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- LÓPEZ, T. (2019), *Cuerpos coagulantes: los procesos de transgresión corporal en el cine de David Cronenberg*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOVELOCK, J. (2021), *Novaceno. La próxima era de la hiperinteligencia*, Paidós, Barcelona.
- MORE, M. y VITA-MORE, N. (eds.) (2013), *The Transhumanist Reader*, Wiley-Blackwell, West Sussex.
- RANGEL, S. (2015), *Ensayos Imaginarios*, Itaca, México.
- RODRÍGUEZ, J. (2014), "David Cronenberg y el cuerpo abierto", *Revista Calle 14*, 9, 106-117.
- ROSE, N. (2012), *Políticas de la vida*, UNIPE Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- SÁNCHEZ, I. y LOREDO, J. (2018), "Nueva carne en odres viejos. Sobre la subjetividad en el cine del último Cronenberg", *Todas las Musas*, 9, 111-122.
- SCHWAB, K. (2016), *La Cuarta Revolución Industrial*, Planeta, Barcelona.
- SHELLEY, M. (2011), *Frankenstein o El moderno Prometeo*, Anaya, Madrid.
- WILLIAMS, L. (1991), "Film Bodies: Gender, Genre, and Excess", *Film Quarterly*, 44(4), 602-616.
- ZIOLKOWSKI, T. (1983), *Varieties of Literary Thematics*, Princeton University Press, Princeton.