

Entrevista a Antonio Diéguez, Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia (Universidad de Málaga)

Mario Toboso

Instituto de Filosofía, CSIC

Manuel Aparicio

Dep. Filosofía, Universidad de Murcia

Daniel López

Instituto de Filosofía, CSIC

Su libro “Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano” constituye una presentación panorámica y un riguroso análisis crítico, en lengua castellana, de este movimiento filosófico-cultural. En su opinión, ¿qué es el transhumanismo? ¿Cómo podría interpretarse: un proyecto utópico, una ideología dis-tractora, una fantasía salvífica, un programa metafísico de investigación, marke-ting empresarial? (quizás, todos esos ingredientes a la vez)?

Ciertamente contiene algo de todos esos ingredientes a la vez, que están bien enumerados en la pregunta. El transhumanismo, en tanto que propuesta tecno-filosófica y cultural defiende la idea de que no solo empieza a ser factible sino que además es sumamente deseable la aplicación al propio ser humano de las nuevas tecnologías, particularmente las biotecnologías, la biónica y las tecnologías relacionadas con los ordenadores y la Inteligencia Artificial, con el objetivo de mejorar sus cualidades e incluso trascender su condición biológica como especie. Una pretensión así tiene mucho de utopía, pero también de ideología, de marketing e incluso de escatología cuasi-religiosa. Prometer la inmortalidad, o, por mejor decir, una vida de duración indefinida, como se hace hoy en algunos foros, tiene más de predicación salvífica para los elegidos que de convicción racional. En mi libro me ocupé fundamentalmente de algunos aspectos filosóficos y sociales del transhumanismo. Me interesaba sobre todo mostrar que una réplica al transhumanismo basada en un concepto fuerte de naturaleza humana no era viable, así como esbozar un cierto enfoque orteguiano en la estrategia de crítica, que en todo caso creo que debe llevar siempre a una crítica matizada y no a un rechazo radical de cualquier posible mejoramiento humano. Ahora mismo estoy más interesado por los aspectos ideológicos y políticos del



transhumanismo, pero también por el modo en que estas tecnologías están siendo ya aplicadas a la modificación de animales. Es probable que en la discusión acerca del mejoramiento animal (que suele ser una mejora solo desde el punto de vista de los intereses humanos) podamos aprender cosas de interés para la reflexión acerca de un futuro mejoramiento humano. A menudo, cuando se discute la posibilidad de aplicación de la tecnología a la modificación de seres humanos, se hace mención, con repugnancia y temor, del conocido como 'Síndrome Frankenstein', es decir, de los efectos nocivos que podría tener un uso descontrolado y desmesurado de la tecnología sobre el futuro de nuestra especie; sin embargo, en su uso en animales me parece que el peligro es el contrario: que nos seduzcan tanto nuestras creaciones que no veamos lo contrarias que pueden ser a los intereses de los animales. Es lo que he denominado 'Síndrome Galatea', por la estatua de la que se enamoró Pígalión.

El transhumanismo y el mejoramiento humano (*enhancement*) son dos discursos estrechamente implicados. Cabría decir que uno de los objetivos fundamentales del transhumanismo es el mejoramiento humano. Se argumenta que los procedimientos o las prácticas de mejoramiento humano tienen una larga tradición. Así, por ejemplo, se alude a la educación como una práctica social o proceso de mejora cognitiva, conductual, incluso moral de las personas. Lo mismo cabe decir de otros procesos y prácticas que se consideran deseables, como por ejemplo una dieta saludable, o el ejercicio físico e intelectual como actividades de mejoramiento de la salud. El carácter de mejoramiento asociado al transhumanismo es, sin embargo, diferente. La mejora de las capacidades y aptitudes naturales, consideradas normales y típicas en un ser humano medio constituyen su objetivo. Quienes critican el discurso transhumanista se apoyan en la desigualdad que vendrá asociada a las posibilidades de acceso a las prácticas y procesos de mejoramiento, argumentando que se incrementará la desigualdad de oportunidades entre las personas. Sin embargo, es indiscutible que en los ejemplos ya mencionados (la educación o el acceso a una vida más saludable), también existen notables desigualdades de acceso entre personas, grupos sociales, o países. Así, este contraargumento parece neutralizar el argumento basado en la desigualdad de las oportunidades de acceso, pero a la vez pone de manifiesto que muy probablemente, como ya sucede con estos procesos y prácticas mencionados, el mejoramiento ligado al transhumanismo contribuirá también a aumentar las desigualdades entre las personas. ¿Piensa que ambos casos de procesos y prácticas de mejoramiento (los ya habituales y los ligados al transhumanismo) resultan comparables, e igualmente comparables las desigualdades asociadas al acceso a los mismos, o se trata, por el contrario, de asuntos dispares, en cuyo caso sería posible identificar características propias y distintivas en el acceso a las prácticas de mejoramiento ligadas al transhumanismo?

El argumento transhumanista de la continuidad esencial entre el mejoramiento proporcionado por las técnicas culturales y educativas o por las técnicas tradicionales relacionadas con la salud y el cuidado físico recuerda bastante otro argumento usado por los defensores a ultranza de la ingeniería genética cuando nos recordaban que ésta no difería sustancialmente de biotecnologías provenientes de los comienzos del neolítico, época en la que se supone que los seres humanos empezaron a obtener híbridos para la agricultura y a utilizar microorganismos, como las levaduras, para producir pan o cerveza. Yo creo que en ambos casos se

fuerza demasiado la analogía. Es cierto que al obtener híbridos, como ha sido común en la agricultura a lo largo de toda la historia, unimos los genomas de dos especies, pero suelen ser especies muy similares genéticamente. Con la ingeniería genética, en cambio, podemos introducir en una especie genes de otras especies muy distantes desde el punto de vista evolutivo, e incluso genes artificiales, siendo los resultados mucho menos previsibles y controlables. Del mismo modo, hay un salto cualitativo entre mejorar la inteligencia mediante la educación y la práctica de la lectura y aumentarla mediante manipulación genética, si es que eso es alguna vez posible. Esto no significa necesariamente que lo primero sea bueno y lo segundo sea malo. Significa solo que la apreciación que nos merezca lo primero no puede trasladarse automáticamente a lo segundo. Las técnicas de mejoramiento humano que defienden los transhumanistas no pueden esperar recibir de forma genérica y directa la misma valoración que hemos dado tradicionalmente a las técnicas culturales de mejoramiento. Esto sería tanto como pretender que sobre la energía nuclear no hay mucho más que decir que lo que pueda haberse dicho ya sobre las cualidades de un buen fuego de campamento, a no ser para añadir que la magnitud de la energía emitida es mucho mayor en un caso que en otro. Quizás no pueda señalarse una característica única que singularice a las técnicas de mejoramiento defendidas por los transhumanistas frente a las técnicas tradicionales, pero eso no significa que debemos trazar la continuidad esencial que ellos pretenden. Las técnicas de mejoramiento propugnadas por los transhumanistas deben ser juzgadas en sí mismas y con todo el detalle que sea posible. No todo cabe en el mismo saco.

Uno de los aspectos de mayor proyección del discurso transhumanista se centra en las “capacidades” humanas, donde converge con el discurso del mejoramiento humano. Ya no se trata únicamente, nos dicen, de rehabilitar aquellas capacidades que hayan podido perderse en un accidente, por enfermedades o por el envejecimiento, lo que nos situaría en una perspectiva meramente rehabilitadora. Se trata, más bien, de habilitar nuevas capacidades, y de aumentar el espectro y el alcance de las capacidades estándar. La hipotética división de las personas en “mejoradas” y “no mejoradas” puede llegar a convertirse en un nuevo factor de desigualdad entre las mismas. En tal caso, la valoración de la condición mejorada por encima de la condición no mejorada traerá consigo una nueva forma de “capacitismo”, ligado a los procesos de mejoramiento. Existe ya un discurso capacitista ligado a la hipervaloración de las capacidades funcionales frente a las supuestas discapacidades, el cual no tiene en cuenta la idea de diversidad en el logro de los posibles funcionamientos humanos. En su opinión, ¿tienen sentido estos argumentos, que consideran extrapolables ideas y prácticas del ya conocido capacitismo hacia un nuevo capacitismo transhumanista del mejoramiento humano?

Empecemos por aclarar que los transhumanistas tienen razón al sostener que la distinción entre lo rehabilitador o terapéutico y lo meliorativo es borrosa y de dudosa relevancia moral en muchos casos. Las vacunas no se pueden considerar como meramente terapéuticas o meramente mejoradoras, y una futura terapia de regeneración de cartílagos en personas de avanzada edad sería tanto restauradora o rehabilitadora como mejoradora con respecto a los rasgos esperables en los individuos de esa edad, y podría incluso ser una mejora con respecto a lo esperable en individuos jóvenes. No obstante, como en muchas otras circunstancias, el que no haya fronteras precisas entre dos ámbitos no debe llevar a igualarlos sin más, sino

solo a estar advertidos frente a la pretensión de una separación radical. Siempre hay casos claros que permiten un análisis más o menos nítido de la cuestión. No es lo mismo insertar de nuevo en una mano un dedo amputado accidentalmente por una máquina que añadir un nuevo miembro, natural o artificial, en el cuerpo de una persona sana con el objetivo de que cumpla una nueva función o de que amplíe las funciones ya desempeñadas por las extremidades naturales. Y, por ello, una especial atención debería prestarse a aquellas pretensiones de mejoramiento radical que no se conformen con la mejora moderada de las funciones realizadas por los rasgos poseídos naturalmente, sino que busquen la introducción de nuevos rasgos o la potenciación de los existentes más allá de lo que podríamos considerar sensatamente como los límites de nuestra especie (pensemos, por ejemplo, en la introducción de nuevos sentidos o en la potenciación de la inteligencia en varios órdenes de magnitud).

Pero sea cual sea la radicalidad de las mejoras que se quieran introducir, es evidente que su más que probable reparto desigual llevaría a discriminaciones mucho más extendidas que las que hoy pueden denunciarse bajo la acusación de 'capacitismo'. Sería algo equivalente a la extensión de la consideración de discapacitado a toda persona que no pudiera acceder a los estándares de acción de la élite mejorada. La diversidad funcional no sería ya un valor estimable cuando de lo que estamos hablando de tener una inteligencia normal y una inteligencia mil veces superior. De ahí el peligro de que se origine una casta biológicamente dominante y separada, surgida a partir de un desigual acceso a las mejoras tecnológicas en razón de las previas desigualdades económicas. Los ricos serían no solo económicamente superiores, sino también biológicamente superiores. Es difícil que cualquier sistema social democrático sobreviva a algo así.

Las promesas del transhumanismo parecen hacernos ver que prácticamente no existe ninguna barrera técnica insuperable que nos impida transformarnos a nosotros mismos. Asumiendo cierto imperativo de mejoramiento, Harari entiende que la pregunta en la que deberíamos centrar nuestra atención es por tanto "¿en qué deseamos convertirnos?" o, mejor, dado que incluso los deseos serán previsiblemente cada vez más maleables, "¿qué queremos desear?". En su opinión, ¿qué puede aportar a dicha reflexión el pensamiento de Ortega y Gasset? ¿Cuál considera que es el papel del deseo en el desarrollo tecnocientífico transhumanista?

Ortega vio con claridad en los años treinta del siglo XX lo que Harari redescubre a comienzos del XXI: que la hipertrofia de la técnica (uso la expresión de Ortega) conduce a no saber qué desear. Ortega lo llamó 'la crisis de los deseos'. Es muy recomendable la lectura de una aparente obra menor dentro de su amplia producción, la *Meditación de la técnica*, en la que expone este asunto y otras ideas inspiradoras acerca del desarrollo tecnológico. La cuestión del deseo es en el fondo la cuestión de los fines. No saber qué desear es lo mismo que carecer de una finalidad asumida como propia. Por eso, la crisis de los deseos de la que habla Ortega es la crisis de los fines. Ortega subraya que la técnica es consustancial al ser humano, no algo accidental a su condición, y que el ser humano carece de una naturaleza definida y acabada, lo que le obliga a un constante proceso de autocreación a través de la técnica. En este aspecto, Ortega coincidiría, pues, con las líneas maestras del transhumanismo. Sin embargo, también subraya que la técnica no puede proporcionar fines por sí misma, que no puede dar contenido a una vida humana, y que, por tanto, el proceso de autocreación debe estar dirigido por fines que el sujeto ha de darse a sí mismo. Buena parte de la desorientación actual ante el

vertiginoso progreso tecnológico es que hemos dejado de reflexionar con calma sobre los fines que queremos perseguir con dicho progreso. Parece no haber tiempo siquiera para ello. Pensamos que la mera innovación tecnológica es ya algo bueno porque es un progreso y el progreso, por definición, es bueno. Pero deberíamos distinguir con cuidado una cosa de la otra. No toda innovación tecnológica es en sí misma un progreso. Dependerá de si nos lleva más cerca de los fines que consideramos deseables y no más cerca de una vida inauténtica o de la destrucción de las condiciones que hacen posible nuestra vida en este planeta.

En algunos discursos transhumanistas, la posibilidad de crear una inteligencia igual o superior a la humana parece haber dejado de formar parte exclusiva del dominio de la ciencia ficción. En este sentido, la tesis de la “singularidad” ha tenido un papel fundamental a la hora de generar expectativas respecto a las posibilidades de una Inteligencia Artificial General. ¿Cómo de fundamentada está dicha tesis? ¿Realmente la singularidad está cerca, o no es más que propaganda?

Para que se produzca la singularidad, es decir, la explosión exponencial de inteligencia artificial general (IAG) que hará que las máquinas tomen el control de todo el planeta, necesitamos no solo tener máquinas con IAG, sino también con autoconsciencia y con voluntad, o dicho de otro modo, máquinas con la capacidad de formar una imagen de sí mismas en tanto que situadas en el mundo y con la capacidad para dotarse a sí mismas de objetivos deseables para ellas y no impuestos por el ser humano.

El sistema artificial probablemente más inteligente que tenemos en la actualidad, AlphaZero, sin embargo, no desea nada, no quiere nada, no pretende nada, no anhela nada, porque sencillamente carece de autoconsciencia y de voluntad. Y nada garantiza que un aumento en la potencia de la inteligencia artificial lleve necesariamente al surgimiento de la autoconsciencia y de la voluntad, aunque algunos así lo crean. Me sorprende escuchar y leer a tantos, incluyendo algunos científicos e ingenieros, que dan por sentado que una superinteligencia artificial dominará finalmente el mundo y apartará al ser humano como un ser carente de importancia, como un mero escalón superado en la evolución de una inteligencia cósmica. Si tuviéramos alguna vez una superinteligencia artificial general –cosa que no es *a priori* imposible, pero que tampoco parece fácil conseguir, y de la que bastantes expertos dudan que sea alcanzable a corto y medio plazo–, lo más probable es que no deseara nada, no quisiera nada, no pretendiera nada, no anhelara nada.

Un argumento que suele usarse para sostener la predicción de un futuro control del mundo por parte de las máquinas superinteligentes es el que utilizan Olle Häggström y Nick Bostrom, y dice más o menos así:

Sea cual sea el objetivo final que le demos a una máquina supertinteligente (crear clips de oficina o crear máquinas más inteligentes que ella, o cualquier otro), el sistema necesariamente adoptará por sí mismo algunos objetivos instrumentales, como, por ejemplo:

- supervivencia (no dejes que te desconecten)
- adquisición de hardware y otros recursos materiales necesarios para el objetivo final
- mejora del software y del hardware propios

- preservación del objetivo final; y
- si el objetivo final no está en consonancia con los valores humanos, disimularlo (ocultar el objetivo o la capacidad) hasta el momento en que pueda vencerse la resistencia humana.

Suena plausible, ¿verdad? El único problema es que se trata de una mera especulación que se basa además en el supuesto mismo que se discute: la posibilidad de crear una superinteligencia artificial general con voluntad propia.

El biólogo Edward Wilson dice en uno de sus últimos libros que la creatividad es la búsqueda innata de la originalidad. Quitemos lo de 'innata', que es un calificativo que solo da problemas. Si la creatividad es la búsqueda de la originalidad, ¿podremos tener alguna vez máquinas creativas? Supongo que no es imposible, puesto que la naturaleza ya las ha creado: los humanos. La cuestión es si nosotros mismos podremos repetir el truco. Lo cierto es que, dependiendo del grado de creatividad del que estemos hablando, ya hemos fabricado máquinas algo creativas. Nuestros sistemas de IA pueden demostrar teoremas de formas nuevas y más elegantes que las que había elaborado previamente el ser humano, pueden componer piezas musicales o cuadros al estilo de un determinado artista del pasado, y pueden realizar jugadas de ajedrez muy heterodoxas y, aun así, exitosas. Ahora bien, lo que plantea el catedrático de Harvard Sean Dorrance Kelly en un artículo reciente publicado en la *MIT Technology Review* es si podremos hacer máquinas capaces de crear en un sentido mucho más profundo. Por ejemplo, capaces de crear nuevas disciplinas intelectuales, como hizo Aristóteles; de crear nuevas teorías revolucionarias, como hizo Einstein; o de renovar por completo un arte, como hicieron Schönberg o Picasso. La respuesta más prudente que se me ocurre es que, si bien no está demostrado que esto sea imposible, la probabilidad de que suceda en un tiempo previsible es demasiado pequeña como para preocuparse por ello. Nada hay en los desarrollos actuales de la IA que autorice a ser demasiado optimista al respecto.

Hay que tomar con mucha precaución este tipo de predicciones espectaculares. Se acerca el 2020, el año en que Ray Kurzweil, el ingeniero de Google y gurú transhumanista que apadrina la idea de la singularidad con más fe que nadie, y que es elogiado por el porcentaje de aciertos de sus predicciones, dijo que tendríamos un ordenador de 1000 dólares con igual capacidad de procesamiento que el cerebro humano y en el que habríamos conseguido reconstruir por ingeniería inversa un cerebro humano. No veo que estemos siquiera próximos a conseguir algo así.

Si nos remitimos a la aplicación social de los desarrollo de la Inteligencia Artificial en el ámbito de la robótica interactiva (prótesis, exoesqueletos robótica asistencial, etc.), ¿qué luces y sombras vislumbra en este campo? En el caso particular de las neurotecnologías, éstas constituyen un paso más en el anunciado proceso de conversión del ser humano en "ciborg" y de la transformación social que le acompaña. Dada la importancia del cerebro y de su papel en el contexto de la agencia y de la acción humanas, ¿qué aplicaciones (actuales o inminentes) de las neurotecnologías considera socialmente más relevantes, y cuáles son sus riesgos asociados?

Estoy muy lejos de ser un experto en este campo. Solo puedo opinar en función de algunas cosas que he leído, y, por tanto, lo que diga debe tomarse solo como una aproximación. Los avances en biónica están siendo muy significativos en los últimos años. Se han conseguido conectar prótesis artificiales directamente al cerebro o a nuestro sistema nervioso, lo que posibilita que un individuo pueda controlar sus movimientos como si se tratara de un miembro más de su cuerpo, aunque todavía, por lo general, de forma lenta y torpe. No obstante, para poder hablar del cibernético en sentido pleno y no meramente metafórico habría que lograr una integración eficaz, fluida y permanente entre la estructura biológica humana, especialmente el sistema nervioso, y los componentes artificiales. Por el momento existen obstáculos muy importantes para lograr algo así. En lo que se refiere, por ejemplo, a las prótesis cerebrales, como los famosos implantes de microchips que, supuestamente, nos permitirán ampliar nuestras capacidades cognitivas, y obtener conocimientos nuevos, siguen siendo propuestas de la ciencia ficción. En la actualidad, por ejemplo, pueden implantarse dispositivos en el cerebro que mejoran la memoria o alivian los síntomas del Parkinson, de la epilepsia o de la depresión mediante la emisión de impulsos eléctricos que estimulan ciertas zonas del cerebro, o implantes que mejoran los sentidos dañados, como los implantes cloqueares, pero eso está lejos de poder compararse a un almacén de datos que el cerebro pueda recuperar cuando se necesite o a una fuente de conocimiento no adquirido mediante aprendizaje que permitiría el dominio de idiomas extranjeros, o un arte marcial, o cosas así. Esos serían implantes realmente mejoradores, pero siguen existiendo solo en las imágenes de la película *Matrix* o de *Ghost in the Shell*; no son un logro de la ciencia real ni parece que lo vayan a ser pronto.

Hace menos de un año, se filtraba un vídeo interno de Google (The Selfish Ledger) en el que se exploraba especulativamente la idea de secuenciar el comportamiento humano a partir de los datos personales. Eso no solo serviría para obtener una representación en constante evolución de nosotros mismos, sino que también permitiría a la empresa ayudarnos a modificar nuestras decisiones para tomar la dirección adecuada o deseada previamente (por ejemplo, recomendándonos qué comer, qué leer o qué trabajo escoger). De acuerdo con el vídeo, la importancia de estos datos es que podrían sobrevivir más allá del “yo biológico”, sirviendo el conocimiento acumulado a futuras generaciones de usuarios que a su vez podrían tomar decisiones en función de los resultados de las acciones de las generaciones precedentes. Mientras que la mayoría de los enfoques transhumanistas se centran en la mejora del individuo (aunque esta incluya capacidades sociales), ¿cabén dentro del transhumanismo las reflexiones explícitas sobre la mejora tecnológica de lo social?

Supongo que caben, aunque hasta ahora no han sido desde luego prioritarias. Más bien dentro del transhumanismo se tiende a pensar que individuos mejorados constituirán *eo ipso* sociedades mejoradas. Esto, sin embargo, está lejos de ser obvio.

Pero quisiera añadir que no veo qué hay de tan deseable en el ejemplo que la pregunta menciona. Esa es una de las ideas que Harari desarrolla en *Homo Deus*, la de los algoritmos que nos conocerán mejor que nosotros mismos y podrán aconsejarnos con quién casarnos o a qué partido votar. Yo no querría acudir a un algoritmo así, excepto para asuntos intrascendentes. El día en que los seres humanos deleguen en las máquinas las decisiones importantes, ya sean en el ámbito individual o en el social, creo que empezaremos a dejar de tener una vida

digna de ser vivida, y desde luego dejaremos de tener una sociedad democrática madura. Está bien preguntarle a un sistema de inteligencia artificial si un terreno es mejor que otro para construir un edificio complicado, pero no me parece buena idea consultarle sobre las prioridades de la política económica de un país, entre otras razones porque ninguna respuesta que dé será políticamente neutral. Algo así sería caer en la peor pesadilla tecnocrática que hubiéramos podido imaginar.

Con relación al desarrollo científico y tecnológico el transhumanismo adopta un punto de vista ilimitadamente optimista, podríamos decir. Considera que la ciencia y la tecnología recorren una vía de progreso ilimitado y que, por lo tanto, los resultados de ambas son posibilitadores en un sentido cuasiinfinito. La cuestión de los límites es destacable en el discurso transhumanista, precisamente por su ausencia. Desde un punto de vista razonable y realista, no impregnado de pesimismo tecnocientífico, se pueden aventurar límites, así como también riesgos, obstáculos, ralentizaciones e incluso retrocesos en esa utópica vía de progreso ilimitado. ¿En qué sentido cree usted que esa ausencia de límites en los aspectos posibilitadores de la tecnología diferencia su interpretación por parte del transhumanismo de otras interpretaciones y filosofías de la tecnología de la tradición filosófica, como, por ejemplo, las de Heidegger, Ortega o Wittgenstein?

La cuestión de los límites es la cuestión central. El transhumanismo, al menos en sus formas más radicales, no ve límite alguno que haya que tomar en cuenta, puesto que el objetivo es llegar a la creación del poshumano, cuyos criterios valorativos e incluso morales pueden ser muy diferentes de los nuestros. Ahora bien, si se quiere pensar sobre los límites, no es lo mismo apoyarse en un autor que en otro. Desde una perspectiva heideggeriana esos límites no serían desde luego los mismos que desde una perspectiva orteguiana. La dispar actitud ante el dominio de la técnica tiene aquí un peso decisivo. Y luego está la espinosa cuestión de qué perspectiva ética adoptar. No saldrían posiblemente los mismos resultados si pensamos desde los planteamientos de una ética deontológica, de una ética consecuencialista o de una ética de la virtud. Pero esa variedad es lo que hace interesante el debate actual. Interesante y complejo. Lo que sí parece aceptado de forma amplia es que no hay respuestas sencillas y generales para estos asuntos, aunque los más extremistas así lo crean.

A la hora de presentar sus ideas, el discurso transhumanista se remite en ocasiones a épocas pasadas de la historia humana, apelando a narraciones y mitos en los que señala ideas, en cierto sentido, análogas, o que se relacionan, al menos, con búsquedas perennes del ser humano: la eterna juventud, vencer a la muerte, alcanzar el conocimiento reservado a los dioses, etc. Siguiendo este hilo, la narración de la vida del príncipe Siddharta nos cuenta que a su salida de palacio se encontró con un viejo, con un enfermo y con un cadáver. El envejecimiento, la enfermedad y la muerte son tres características propias de la condición humana, en torno a las cuales se concita una gran parte del discurso transhumanista, desde el cual se aventura la posibilidad, cuando no la certeza, de eliminar la enfermedad, de superar la vejez y el envejecimiento, e incluso de vencer a la muerte. El recurso retórico de haber traído a esta pregunta la narración de Siddharta apunta hacia la motivación de indagar acerca de la comprensión e interpretación

de esas tres condiciones por parte del discurso transhumanista. Entre la consideración de las mismas como condiciones inherentes a la existencia humana o, contrariamente, como accidentes de una condición a superar, ¿en qué medida piensa que el discurso del transhumanismo sostiene una comprensión adecuada de estas tres condiciones sobre las cuales pretende intervenir?

En efecto, como ha analizado detenidamente Michael Hauskeller en su libro *Mythologies of Transhumanism* (Cham: Palgrave Macmillan, 2016), el transhumanismo concede casi más importancia al relato (un gran relato con ribetes mitológicos) que a los argumentos, aun siendo estos importantes. Lyotard nos dijo que la posmodernidad era la época en que se tornaba imposible la creencia en grandes metarrelatos legitimadores, y sin embargo lo que vemos a nuestro alrededor es que muchas personas se aferran a esos grandes relatos con un vigor renovado, o surgen otros, como el transhumanista, cuya fuerza no deja de crecer. La narrativa más poderosa del transhumanismo a la hora de atraer la atención del público es sin duda la promesa de vencer esas tres “condenas” a las que está sometido el ser humano: las enfermedades, el envejecimiento y la muerte. Es comprensible que esa sea la elección, puesto que son los miedos que en buena medida han fundamentado la existencia de las religiones y han impelido al ser humano a considerar que debe haber algo que trascienda su trágico destino, que, aunque compartido por todos los seres vivos, solo se vuelve plenamente consciente para los humanos. El transhumanismo tiene un discurso difícil de ignorar: nos dice que llegará el día, más pronto que tarde, en el que veremos superadas gracias a la ciencia y la tecnología esas terribles limitaciones. Basta con tener fe en el progreso tecnológico y con tomar las medidas adecuadas para llegar en las mejores condiciones al momento esperado. No es de extrañar que se esté convirtiendo para algunos en un sustituto de la religión.

De manera frecuente, los debates en torno al transhumanismo se polarizan en torno a posiciones discursivas enfrentadas, desde las cuales litigan “tecnoptimistas” frente a “tecnopesimistas”, o “transhumanistas” (ej. Buchanan, Savulescu, Bostrom) frente a “bioconservadores” (ej. Fukuyama, Sandel, Habermas). Salta a la vista que a través de estas denominaciones ya se está cargando el debate con ciertos valores que establecen una posición de partida desigual, incluso de una cierta desventaja, en términos discursivos y axiológicos. Algo similar cabría decir del discurso acerca del “mejoramiento” humano (*enhancement*), intrínsecamente connotado de una manera positiva, sin que se haya probado que de las transformaciones que son, o serán, efectos de sus prácticas se derive de una manera directa tal valor positivo de mejoramiento. A la vista de estas retóricas, ¿en qué términos, o mediante qué denominaciones se le ocurre que se podría plantear un debate entre ambas posiciones que no esté tan asimétricamente cargado de valores desde el inicio, y cuál es, o sería, su posición particular al respecto? Y a modo de reflexión, tal vez, previa, ¿tiene sentido o utilidad epistémica, social, política o cultural un debate tal, en el que muchos de los argumentos del transhumanismo se podría decir que realmente no lo son, sino más bien expectativas y proyecciones que objetivan deseos humanos e ilusiones comprensibles (la desaparición de las enfermedades, la ralentización del envejecimiento o la prolongación de la vida)?

En efecto, así son las cosas. La batalla por los términos es aquí importante, y los transhumanistas saben libarla bien. Digamos ante todo que el término ‘bioconservador’, tal como lo

emplean los transhumanistas para señalar a sus críticos, es tramposo, porque sitúa desde el principio al crítico en una posición poco cómoda: la de estar contra el progreso. Si la pregunta es en qué términos creo yo que debería plantearse el debate, alguna vez, en broma, he dicho que los calificativos deberían ser más bien los 'biosensatos' frente a los 'tecnofantasiosos', pero obviamente eso tampoco sería justo. Entre los 'bios' hay muchos conservadores y entre los 'tecno' hay también muchas personas sensatas y con buenos argumentos. Steve Fuller y Veronika Lipińska, en su libro *The Proactionary Imperative. A Foundation for Transhumanism* (London: Palgrave MacMillan, 2014), prefieren hablar de 'precautorios' frente a 'proactivos'. Aunque son términos un tanto abstractos, no es mala propuesta, siempre que no venga acompañada de la discutible idea que ellos defienden en el libro de que el eje político fundamental va a pasar pronto por esa dicotomía, sustituyendo así a la vieja separación entre izquierda y derecha, y convirtiendo a los proactivos en una nueva izquierda que desplazará a la derecha a los ecologistas y a todo el que tenga algún reparo ante la transformación tecnológica del ser humano. No creo que la tecnología y la actitud frente a ella vaya a convertirse en la pieza clave de discusión política en los próximos años. Quizás no hemos encontrado aún los términos adecuados para asentar el debate en un marco conceptual y argumentativo propicio, aunque se está avanzando rápidamente. En todo caso, y pese a que en buena medida es cierto que se está discutiendo aún sobre expectativas que podrían no realizarse y no siempre sobre realidades cumplidas, el debate es necesario y despierta interés en ámbitos muy diversos. Las consecuencias previsibles de la aplicación de las nuevas tecnologías al ser humano, tanto las positivas como las negativas, son demasiado importantes como para posponer el debate al momento en que las tengamos delante. Conviene tener algunos criterios básicos pensados de antemano.