

Entrevista a Julian Savulescu

La evolución ha equipado al animal humano para decidir su propio destino.

Antonio Diéguez, Blanca Rodríguez, Julian Savulescu

Julian Savulescu es profesor de Ética Práctica en la Universidad de Oxford y director del Centro Uehiro para la Ética Práctica de dicha Universidad. Se doctoró en la Universidad de Monash bajo la dirección de Peter Singer. Ha sido editor del *Journal for Medical Ethics*. Es uno de los mejores especialistas mundiales en el análisis de las cuestiones éticas suscitadas por las nuevas tecnologías, especialmente por las tecnologías biomédicas, y un firme defensor del uso de estas tecnologías para la mejora moral del ser humano. Quizás su propuesta filosófica más conocida sea el Principio de Beneficiencia Procreativa, según el cual, cuando sea tecnológicamente posible, los padres deberían seleccionar a sus hijos que presumiblemente vivieran las mejores vidas, o al menos tan buenas como las de todos los demás, de acuerdo con la información relevante disponible en cada momento. Este principio establece, pues, la obligación moral de elegir las mejores características que puedan darse mediante la tecnología a la descendencia.

Es usted considerado como uno de los defensores más destacados de la necesidad de un biomejoramiento moral en los seres humanos. Podría explicarnos ¿cuándo (cómo y por qué) empezó a interesarse por este tema y cuáles han sido los cambios en su punto de vista desde entonces?

Me interesé en la mejora moral a través de los trastornos de la personalidad, como el trastorno de personalidad antisocial y el trastorno límite de la personalidad. Se me ocurrió que había muchas fallas morales asociadas con estos trastornos que causaban un gran daño. Aunque no de forma explícita, la psiquiatría y las psicoterapias buscaban mejorar el comportamiento moral. Había trabajado en la mejora durante años, especialmente en la mejora cognitiva, y era escéptico

sobre la distinción entre terapia y mejora. Se me ocurrió también que estos trastornos no constituían categorías de enfermedades discretas con una patología definida, como el cáncer, sino características humanas normales en su forma extrema. Se mezclan con rasgos de carácter que muchas personas tienen.

Paralelamente, me interesé en la mejora del amor y me di cuenta de que la conducta moral, puesto que es una conducta basada en las capacidades humanas, es susceptible de mejora, al igual que cualquier otra conducta humana. Me habían interesado los sesgos psicológicos y las heurísticas desde mi doctorado a principios de los noventa (el 20 % fue sobre este tema). Había trabajado sobre cómo estas limitaciones psicológicas socavan la autonomía (esto fue una parte importante de mi doctorado) y los mismos argumentos se aplican al comportamiento moral. Ambas cosas caen dentro del dominio normativo. La limitación moral implica sesgos y heurísticas morales.

Tanto Ingmar Persson como yo nos dimos cuenta de que los riesgos eran mucho mayores en el caso de la moralidad. Dado nuestro poder tecnológico, un psicópata podría destruir ahora el mundo. Y hay setenta millones de psicópatas en el mundo.

¿En qué he cambiado? En realidad, la historia ha confirmado hasta cierto punto nuestras predicciones. En nuestro primer artículo, predijimos que sería fácil matar a muchas personas conduciendo un vehículo en un espacio lleno de gente. Desgraciadamente eso ocurrió en Niza. El aumento del nacionalismo y la xenofobia, lamentablemente, son un testimonio de los prejuicios racistas provincianos que describimos como necesitados de mejora. También el reciente libro de Plomin, *Blueprint*,¹ confirma que no hay trastornos psicológicos sino más bien grados de diferencia, como yo pensaba.

El Uehiro Centre for Practical Ethics que usted dirige en la Universidad de Oxford se ha convertido en una de las instituciones de referencia en las investigaciones sobre ética aplicada, y particularmente en la cuestión del biomejoramiento humano. ¿Puede decirnos en qué temas principales está centrada la atención de los investigadores en dicho centro?

Los intereses actuales son la edición genética, la selección genética, la inteligencia artificial, la ética digital, la justicia distributiva, la ética médica, la biopredicción, la responsabilidad, incluida la responsabilidad personal y el cuidado de la salud y la responsabilidad colectiva en las enfermedades infecciosas, el dopaje en el deporte, la psicología moral y la neurociencia, la discapacidad, la mejora biológica (*bioenhancement*), la mejora del amor, la psiquiatría biopsicosocial, etc.

1. Se refiere al libro de Robert PLOMIN: *Blueprint. How DNA makes us who we are*, Cambridge, MA, The MIT Press, 2018.

La mejora biológica puede aplicarse en muchos campos (extensión de la vida, salud, etc.). ¿Cuáles le resultan más interesantes y por qué?

Estoy interesado en que las personas tengan vidas mejores. Me interesa cualquier mejora que potencie nuestras posibilidades de ser autónomos, de tener una buena vida (con relaciones personales profundas y gratificantes, siendo creativos y disciplinados, logrando cosas valiosas, con hijos y familia, etc.) o que potencie nuestras posibilidades de ser una persona buena y virtuosa. Obviamente, la métrica básica es la duración de la vida y su extensión radical. Pero he tendido a concentrarme en los dominios más descuidados: el amor y la mejora moral. También he trabajado mucho en la mejora cognitiva y física. Otras personas están trabajando en la extensión de la vida.

En el libro que escribió con Ingmar Persson, titulado *Unfit for the Future*, sostiene incluso que dicho mejoramiento moral podría ser un recurso necesario para tomar conciencia de que debemos realizar sacrificios importantes si queremos luchar contra el cambio climático y el deterioro medioambiental. Entre las críticas que ha recibido esta propuesta hay dos que parecen más importantes: por un lado, se ha criticado la inviabilidad práctica (*impracticability*) de la medida, puesto que, si es voluntaria, las personas moralmente peores serán justamente las que no querrán mejorar moralmente; por otro lado, se ha dicho que el biomejoramiento moral eliminaría o reduciría la libertad de los individuos. ¿Qué puede decir sobre estas críticas?

Lo que defendimos fue un programa de investigación sobre la mejora moral. Por el momento no tenemos muchos agentes biomejoradores morales (el Ritalin para el TDAH y los antilíbidos para la pedofilia podrían ser candidatos). Así que no sabemos cómo de practicable será. Por ejemplo, la estimulación eléctrica transcraneal (EET) junto con un paradigma de entrenamiento moral podría ser parte de la educación general. Parece que EET puede mejorar el aprendizaje de cualquier habilidad (lingüística, matemática y motora). No hay ninguna razón en principio por la que no pueda mejorar las habilidades necesarias para el comportamiento moral, como la empatía. Y, aparte de su relevancia para el biomejoramiento moral, es urgente y necesario desarrollar una moral secular mejor a través de conceptos, habilidades, principios y teorías. Debemos detener la educación religiosa y dar comienzo a la educación moral secular. Tales paradigmas podrían ser aumentados biológicamente. Esto podría ser algo tan común como la educación religiosa lo es ahora.

El biomejoramiento moral podría reducir, aumentar, o no tener ningún efecto sobre la libertad, dependiendo de cómo actúe realmente. Cuando lees a Tolstói y te vuelves más empático, tu libertad no se reduce. Si una modificación de

la biología mejora ese efecto (por ejemplo, durmiendo antes o tomando una microdosis de algún medicamento), esto no socava tu libertad.

Una forma de evitar la objeción de la disminución de la libertad es en el caso de que los agentes biomejoradores se tomen voluntariamente. Si elijo hacerme una persona más virtuosa, esto mejora mi libertad y es una expresión de mi autonomía. Pero la mejora biológica podría ser defendible incluso en algunos casos en los que sea no-voluntaria o involuntaria. Por ejemplo, la educación es un mejorador moral y, sin embargo, los niños no dan su consentimiento. Si una modificación biológica mejorara sus buenos efectos, podría ser justificable usarla de forma no voluntaria. Y si alguna intervención fuera lo suficientemente efectiva y los réditos lo suficientemente altos, podría ser justificable usarla coercitivamente siempre que la restricción de la libertad y del bienestar fuera lo suficientemente pequeña, y los beneficios fueran lo suficientemente grandes y seguros.

Una de las tesis que usted defiende que más revuelo ha causado ha sido la de que el dopaje debería estar permitido en el deporte. ¿No teme que eso desvirtúe la verdadera naturaleza del deporte y lo convierta en un espectáculo circense en el que además se vería perjudicada la salud de los deportistas?

El dopaje no es una cuestión de todo o nada, de completa libertad para todos o completa prohibición. He defendido el dopaje fisiológico: el dopaje que no perturba la fisiología de rango normal. Esto es efectivamente lo que tenemos ahora. No está perjudicando a la salud ni al espectáculo. Lo único que pasa es que los deportistas honestos quedan en desventaja. Del mismo modo que la cafeína fue permitida después de que estuviera prohibida, podríamos permitir el uso de sustancias naturales, como la propia sangre, dentro de límites fisiológicos seguros. Si vamos, por ejemplo, a la medición de una concentración en la sangre que sea segura, podríamos imponer fácilmente este límite, mientras que es imposible detectar en la sangre pequeñas cantidades de dopaje. Aunque confieren una ventaja.

Sobre la cuestión de convertir el deporte en un espectáculo circense, esto ya ha sucedido. Permitir que Oscar Pistorius compitiera en los Juegos Olímpicos con miembros artificiales fue un error en mi opinión, porque abrió las puertas a cambios radicales en la carrera. Debería haber competiciones separadas. He argumentado que cuando una intervención cambia la naturaleza de una actividad o reduce sustancialmente la contribución humana, entonces debería prohibirse. Los analgésicos, los anestésicos y los medicamentos antiinflamatorios durante la competición reducen el dolor (que es parte de la competición), pero son peligrosos para la salud. Actualmente son mejoradores permitidos del rendimiento que, en efecto, mejoran sustancialmente dicho rendimiento, pero eliminan un elemento integral del deporte. Deberían ser prohibidos.

Su defensa del biomejoramiento humano, especialmente el biomejoramiento moral ha sido ligado frecuentemente a las ideas defendidas por el movimiento transhumanista, ¿se siente usted cómodo bajo esa etiqueta? ¿Qué opinión tiene de las ideas transhumanistas, especialmente las más radicales, las que promueven la creación de una especie posthumana, o el volcado de la mente en un ordenador como medio para conseguir la inmortalidad? ¿No teme que, por su propia lógica, el biomejoramiento humano conduzca a la desaparición de nuestra especie?

No hay duda de que nuestra especie desaparecerá en algún momento. Nada dura eternamente. No creo que merezca la pena proteger una clasificación biológica. Lo que importa son nuestros valores y es su pervivencia lo que debe preocuparnos, no el hecho de que tengamos 46 cromosomas. Las especies carecen de relevancia moral.

Mis puntos de vista coinciden en gran medida con los de los transhumanistas, lo que resulta sumamente interesante e importante, puesto que yo no soy un transhumanista. El hecho de que de forma independiente lleguemos a muchas conclusiones comunes otorga un gran peso a la racionalidad y posible corrección de estas conclusiones.

Yo creo que hay ideas sobre la inmortalidad y el volcado de la mente en un ordenador que merece la pena considerar. Puede que estas opciones lleguen a ser reales y necesitamos considerar si debemos seguirlos y de qué modo. No veo ninguna razón para descartar dichas posibilidades. Los desafíos transhumanistas no tienen mucho peso en mi vida, pero en algún momento pueden llegar a ser una posibilidad real.

No obstante, sería irracional no dar ninguna credibilidad a la singularidad y a las predicciones transhumanistas. Yo las considero, pero no empleo demasiado tiempo en estos asuntos. Las considero posibles, pero improbables a corto y medio plazo.

Los críticos del biomejoramiento humano, tanto desde el lado conservador (Fukuyama) como desde la izquierda política (Habermas), suelen apelar a la existencia de una naturaleza humana que se considera la base de la dignidad de todo ser humano, o, como en el caso de Habermas, la condición fundamental para la autocomprensión ética de nuestra especie, y que, dada su importancia moral, no debe ser modificada. ¿Qué piensa al respecto? ¿Cree que existe algo así como una «naturaleza humana» y que hay límites morales que impiden su modificación?

Los límites morales deben establecerse desde los valores que suscribimos de forma racional. Ellos tienen unos valores y otros tienen valores diferentes.

Yo pienso que el animal humano tiene una enorme capacidad tanto para el bien como para el mal. Tiene numerosas limitaciones, cognitivas, emocionales, físicas y morales. Y en la medida en que los frutos de la ciencia hagan posible mejorar lo que la naturaleza ha creado, debemos utilizarlos si queremos alcanzar algo bueno. El envejecimiento es el ejemplo menos controvertido. Es natural, es el resultado de la evolución. Pero no es algo bueno.

La «autocomprensión ética» no es una cuestión de todo o nada. Se presenta en grados. Algunas personas tienen más y otras menos. ¿Por qué no deben tener más las que tienen menos? Si hubiera alguna intervención ambiental que pudiera incrementarla, esos autores estarían a favor. Pero cuando se trata de intervenciones biológicas directas se oponen, con independencia del contexto (si es segura, consentida, parte de la educación etc.). Son biófobos o genófobos.

La evolución ha equipado al animal humano con el poder de decidir su propio destino. Deberíamos usar ese poder. Esto incluye mejorar nuestras capacidades y reducir nuestras limitaciones. Gran parte de la filosofía ha girado en torno a la virtud y el vicio humano. Ahora la ciencia nos da la posibilidad de influir sobre algunas de las causas de virtudes y vicios.

Estamos viendo en la actualidad cómo los programas de humanidades y de filosofía pierden el apoyo de las autoridades políticas y académicas y cómo la orientación de la Universidad hacia el mercado laboral va en detrimento de los estudios de filosofía. El premio Nobel de física Steven Weinberg llegó a hablar de la «irrazonable ineffectividad» de la filosofía. ¿Cree que la filosofía tiene ante sí un panorama oscuro o piensa, por el contrario, que es necesaria y que volverá a despertar el interés de un público amplio?

Bueno, creo que los filósofos no han contribuido a su propia causa. En muchos casos, las mejores mentes del mundo, que cuentan con el mejor entrenamiento analítico, han dedicado sus vidas a recontar y discutir cuántos ángeles caben en la cabeza de un alfiler. Cuando los buenos filósofos se comprometen con las políticas públicas, hacen progresos. Por ejemplo, el informe sobre pornografía de Bernard Williams se adelantó a su tiempo.

Al final, las cuestiones filosóficas más importantes están relacionadas con la ética. La ciencia puede decirnos cómo hacer algo, pero no puede decirnos si debemos hacerlo. Las cuestiones normativas (los valores) son completamente diferentes de las no normativas (fácticas).

No sé si la filosofía volverá a despertar interés. Tengo una visión muy pesimista sobre las personas, que sin duda está sesgada. Pero según dicen, en el salvaje oeste en que se ha convertido internet, la anarquía y la mentalidad de multitud linchadora no resultan prometedoras.

Algunas escuelas posmodernas que niegan los valores de la racionalidad y se basan en el relativismo y el subjetivismo suponen una amenaza desde el interior de la filosofía. Yo combato en el frente de la ética práctica desde la filosofía analítica, pero sospecho que soy un dinosaurio. Aunque la filosofía podría ayudarnos, me temo que las cosas continuarán empeorando.

Usted tiene formación como médico y conoce bien diversas disciplinas científicas. ¿Acepta la posición naturalista según la cual hay una continuidad y no una brecha entre ciencia y filosofía?

Los métodos son los mismos: la razón y la lógica. En un sentido, la filosofía es como las matemáticas. La ética es mucho más cercana a la ciencia (que se basa en las hipótesis independientes y originales, la observación, la experimentación y la razón) que a la religión (que se basa en la fe y el adoctrinamiento). Al menos la ética socrática, en contraposición a la ética misionera, se parece más a la ciencia.

Pero no creo que la ética pueda reducirse a la ciencia. No creo que los valores puedan reducirse a hechos naturales. En último término, tenemos que decidir qué debemos hacer. No podemos simplemente descubrir qué hacer. Los hechos son importantes y necesarios para la ética práctica, pero por sí solos son insuficientes.

.....
ANTONIO DIÉGUEZ es catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Málaga. Ha sido *visiting scholar* en las universidades de Helsinki, Harvard y Oxford. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (Barcelona: Biblioteca Buridán, 2012) y *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (Barcelona: Herder, 2017).

BLANCA RODRÍGUEZ LÓPEZ es profesora titular de la Universidad Complutense de Madrid, donde imparte clases en la Facultad de Filosofía. Su línea de investigación fundamental ha sido la Teoría de la Racionalidad Práctica y la Ética consecuencialista, aunque también se ha ocupado de distintos temas de Filosofía Política y Ética. En los últimos años ha centrado su investigación en la bioética y la ética experimental.