

Acerca de los límites, imperfecciones y males de la condición humana: El biomejoramiento desde una perspectiva tomista*

(On the limits, imperfections
and evils of the human condition.
Biological improvement
from a thomistic perspective)

MARIANO ASLA

Facultad de Ciencias Biomédicas-Instituto de Filosofía,
Universidad Austral, Buenos Aires, Argentina
masla@austral.edu.ar
ORCID: 0000-0001-5598-157X

Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto
vuestro Padre celestial. (Mt 5,48).

Resumen. El transhumanismo es un movimiento científico y filosófico que propone superar, a través de las nuevas tecnologías, las restricciones que la condición biológica nos impone. Algunos transhumanistas postulan que la lucha contra los límites naturales podría derivar en la modificación radical de nuestro cuerpo o incluso en su prescindencia (Kurzweil 2000; 2006; Kurzweil & Grossman 2005). Otros autores, como Nicholas Agar, proponen una biomodificación moderada que no exceda el marco de lo que entendemos como humano (Agar 2010; 2014).

En este artículo ofreceré una lectura posible del proyecto de biomejoramiento humano, a la luz de la antropología tomista. Para llevar a cabo mi análisis, me concentraré en tres preguntas fundamentales de orden metafísico y antropológico: (i) ¿Cómo se entiende la relación entre límites, imperfecciones y males entre los defensores del biomejoramiento radical? (ii) ¿Cómo se entiende dicha relación desde las posiciones moderadas? Y (iii) ¿Es alguna de estas propuestas de mejoramiento compatible con la antropología tomista? Concluiré finalmente que la asimilación de los límites con imperfecciones y males, propia de las posiciones radicales, es incompatible con la visión del Aquinate, pero que esto no implica necesariamente considerar que cualquier biomodificación es de suyo inaceptable. La peculiar metafísica del Aquinate, junto con su antropología en la que lo natural, lo sobrenatural y lo preternatural se entrelazan, puede ofrecer así un interesante marco para ponderar el biomejoramiento.

Palabras clave: biomejoramiento; transhumanismo; límites; males; Tomás de Aquino.

Abstract. Transhumanism is a scientific and philosophical movement that proposes to overcome, through new technologies, the restrictions imposed on us by our biological condition. Some transhumanists assume that the struggle against natural limits could lead to a radical change in our body or even to its replacement (Kurzweil 2000; 2006; Kurzweil & Grossman 2005). Other authors, such as Nicholas Agar, propose a moderate enhancement that does not exceed the framework of what we understand to be human (Agar 2010; 2014).

In this article, I will offer a plausible interpretation of the project of human enhancement from a Thomistic perspective. To carry out my analysis, I will focus on three fundamental metaphysical and anthropological questions: (i) How do advocates of radical enhancement understand the relationship between limits, imperfections and evils in human nature? (ii) How is this relationship understood from moderate positions? And (iii) Is any of these proposals compatible with Aquinas' anthropology? I will conclude that the identification of limits with imperfections and evils assumed by radical positions is incompatible with Aquinas' anthropology. Nevertheless, this does not entail that any bio-modification is unacceptable. Aquinas' peculiar metaphysics, together with its anthropology in which the natural, the supernatural and the preternatural realms intertwine, can offer an interesting framework to assess the human enhancement project.

Keywords: bio-enhancement; transhumanism; limits; evils; Aquinas.

Introducción

El transhumanismo es un programa de acción tendiente a superar, a través del concurso de las nuevas tecnologías, las restricciones que la condición biológica impone a la naturaleza humana. De esta forma, los límites aparecen como características no deseadas que determinan, por ejemplo, nuestra expectativa de vida, el grado de desarrollo y confiabilidad de nuestras ca-

pacidades cognitivas o el dominio que ejercemos sobre nuestras emociones. Muchos transhumanistas sostienen que el progreso humano exige hoy declarar una guerra contra esos límites naturales, aunque el precio que haya que pagar por la victoria definitiva sea la modificación radical de nuestra corporeidad o incluso su prescindencia (Kurzweil 2000; 2006; Kurzweil & Grossman 2005). Sin embargo, no todos los que promueven el biomejoramiento (*bio-enhancement*) humano adhieren al movimiento transhumanista ni están dispuestos a llevar tan lejos sus aspiraciones. Algunos autores, como Nicholas Agar, proponen una biomodificación moderada que no exceda el marco de lo que intuitivamente entendemos como humano (Agar 2010; 2014).

Mi propósito en este artículo es ofrecer una lectura posible del proyecto de biomejoramiento humano, tanto en sus versiones radicales como moderadas, a la luz de la filosofía cristiana. El marco que utilizaré deriva esencialmente de la antropología tomista, pero debido a la naturaleza orgánica del pensamiento del Aquinate, no puede no incluir también una mínima referencia a tesis teológicas, vinculadas a la caída original, a la redención y a la escatología.

Reconozco, finalmente, que supone cierto riesgo relacionar una propuesta contemporánea, profundamente vinculada a la tecnología y al *ethos* posmoderno, con una cosmovisión medieval, que se apoya en supuestos y sostiene aspiraciones profundamente diversos. A fin de minimizar esta dificultad y encontrar un punto de contacto para la comparación, me concentraré en tres preguntas fundamentales de orden metafísico y antropológico: (i) ¿Cómo se entiende la relación entre límites, imperfecciones y males entre los defensores del biomejoramiento radical? (ii) ¿Cómo se entiende dicha relación desde las posiciones moderadas? Y (iii) ¿Es alguna de estas propuestas de mejoramiento compatible con la antropología tomista?

1. Biomejoramiento moderado versus biomejoramiento radical

El afán por progresar es connatural a nuestra especie, y se ha manifestado a lo largo de la historia en diversas formas de las que la tecnología nunca ha estado del todo ausente. Somos seres naturalmente culturales y sin el

auxilio de la tecnología nuestra capacidad adaptativa es casi nula. No somos menos *homo faber* que *homo sapiens*. Sin embargo, con el bio-mejoramiento la idea de progreso adquiere un foco nuevo. La esperanza no está, como otrora, depositada en la acción política, ni en la revolución armada o en la economía. No es tampoco el cultivo de los hábitos individuales ni la evolución de la cultura la que va a conseguirnos una vida personal y comunitaria más plena y satisfactoria. La meta (y el medio para alcanzarla) consiste en la reingeniería de nuestro propio cuerpo.

Esta tesis de biomejoramiento constituye el núcleo del movimiento transhumanista. Sin embargo, no todo el que aboga por el biomejoramiento se reconoce como transhumanista, y, aun dentro del transhumanismo, la idea de progreso adquiere matices, a veces, importantes. Existen, por ello, distintos tipos de TH como el libertario, el secular, el democrático, el extropiano, el mormón, el cristiano, etc. (Ferry 2017), cada uno de los cuales tiene una concepción propia de lo que es el biomejoramiento. Como resulta imposible, en este contexto, tratar con justicia esas particularidades, me concentraré en la mencionada distinción fundamental entre las formas radicales y las moderadas.

A mi juicio, el biomejoramiento puede devenir radical en dos sentidos distintos. En primer lugar, la radicalidad puede consistir en una actitud general hacia el biomejoramiento, o bien porque se lo considera casi inevitable en la actual fase de nuestro proceso evolutivo (Ćirković 2017, 466) o porque se lo postula como un imperativo moral. En palabras de John Harris: “si las ganancias son suficientemente importantes (suficientemente beneficiosas) y el riesgo es aceptable deberíamos querer hacer las alteraciones relevantes y estar justificados al hacerlo, en realidad, deberíamos tener la obligación de realizar esos cambios” (Harris 2009, 135; también Harris 2007). Curiosamente, a pesar de la profesión de entusiasmo, este autor manifiesta especial preocupación por el denominado mejoramiento moral, al que considera difícilmente compatible con el libre albedrío pues podría menoscabar nuestra posibilidad real de obrar el mal (Harris 2011, 105). En las antípodas de esta posición, Julian Savulescu e Ingmar Persson alertan sobre los potenciales riesgos concomitantes al mejoramiento cognitivo (y

a la evolución tecnológica en general) y cargan las tintas sobre la necesidad del mejoramiento moral como la única forma de contrarrestar sus peligros y amenazas sin precedentes (Savulescu & Persson 2012; 2013). Sea como fuere, y ya sea que se privilegie un tipo u otro de mejoramiento, la radicalidad de esta posición deriva de asumir que este tiene un matiz obligatorio.

Por otro lado, el segundo tipo de radicalidad que postulo para el bio-mejoramiento es más bien objetivo, y se relaciona con la medida y la forma en que nuestra naturaleza se ve afectada en el proceso. Así, una serie de criterios bioéticos sirve habitualmente para la consideración de distintos tipos de mejoramientos, con implicancias diversas. A saber: (1) si se trata de una modificación reversible o irreversible, (2) si se compromete solo al individuo o se afecta, por vía germinal, también a sus descendientes, (3) si se circunscribe a las funciones orgánicas básicas o se irrumpe en el ámbito de la vida consciente, (4) si se restablece o perfecciona una función en la línea de lo esperable para la especie o se introducen modificaciones cuantitativa o cualitativamente inéditas, (5) si se asiste a una función vital o si se la reemplaza por otra artificial. Evidentemente, en todos estos casos, las segundas opciones implican una modificación más relevante y, por lo tanto, se acercan más a un mejoramiento radical.

Siguiendo esta línea, el punto de quiebre estaría dado, de acuerdo con la propuesta de Benedikt Göcke, cuando se produce un cambio de especie. De donde, mientras que un mejoramiento moderado introduciría cambios cuantitativos en los que se mantiene la identidad humana (Göcke 2017, 6; Göcke 2018, 33), lo propio del mejoramiento radical (y por lo tanto del TH radical) consiste en la aparición de un nuevo tipo de entidad, post-orgánica o biológica pero reproductivamente aislada respecto del *homo sapiens*.

Esta división entre biomejoramiento moderado y radical se solapa con la que se hace usualmente entre TH y post-humanismo (Ranisch & Sorgner 2015), y hay que reconocerle el mérito, no menor, de la claridad. Sin embargo, es necesario observar que presenta algunas dificultades que, aunque a mi juicio no son invalidantes, no pueden ser pasadas por alto. En primer lugar, habría que considerar las dificultades que se siguen de la aplicación, particularmente compleja, de la metafísica de la identidad personal en el horizonte

transhumanista (Brey 2009; Hughes 2013). En segundo término, el mismo concepto de naturaleza humana, que resulta clave en este debate, resulta contencioso, y está abierto a interpretaciones filosóficas robustas y débiles (Diéguez 2017 b), cuando no, a negaciones flagrantes. Por último, la noción de especie no corre mejor suerte en el ámbito de la filosofía de la biología (Dumsday 2017). Su estatuto epistemológico se discute, y las posiciones realistas, pragmatistas y nominalistas continúan intercambiando argumentos. En palabras de Richards: “Actualmente hay múltiples conceptos de especie con muy poco consenso sobre cuál es el mejor, o incluso si algún concepto particular será alguna vez adecuado” (Richards 2008, 161). En definitiva, es claro que una modificación deviene radical cuando se produce un cambio de especie, lo que no parece tan nítido es el punto exacto en el que esto acontece.

Dejando de lado, por el momento, estos reparos ontológicos y biológicos, considero interesante introducir el “abordaje evaluativo” que propone Nicholas Agar. Para el filósofo neozelandés, un cambio dejaría de ser perfecto y devendría transformativo si se alteraran los “marcos evaluativos” que dan sentido a lo que reconocemos como una vida humana. Estos marcos articulan nuestra relación con el espacio y el tiempo, y están signados por la finitud, las necesidades, la precariedad, la condición sexuada y la dependencia social que nos impone nuestra peculiar condición biológica. Se definen así los ejes en los que se delimitan y adquieren sentido las experiencias, valores, creencias y aspiraciones que nos caracterizan como hombres (Agar 2010, 18–76). Estos serían los límites de un mejoramiento moderado o “auténticamente humano” (Agar 2014).

Cualquier modificación sustantiva de estos marcos de referencia daría como resultado una forma de existencia que, buena o mala, nos resultaría sobre todo muy difícil de evaluar, muy alejada de lo que somos (Vaccari 2015, 23; Aydin 2017, 2). Esto implica obviamente a los cambios cualitativos, como sugiere Göcke. Piénsese, por ejemplo, en las insospechadas consecuencias que a nivel psicológico o incluso social podrían traer aparejadas prácticas como la ectogénesis o la quimerización, sin mencionar las perplejidades de todo tipo a las que nos enfrenta el escenario de la transferencia mental (Asla, 2017; 2018). Ésta última, ni siquiera podría, en rigor, considerarse

un biomejoramiento, sino una lisa y llana supresión de lo biológico. Pero incluso cambios de alguna manera cuantitativos, como el aumento explosivo del cociente intelectual o la extensión radical de la expectativa de vida, nos introducen, a poco que meditemos en ellos, en el terreno de lo incierto (Glannon 2002; Sanguineti 2018).

En resumen, las diferencias fundamentales entre las posiciones radicales y moderadas, se apoyan, a mi juicio, en dos puntos. En primer lugar, en la evaluación moral del biomejoramiento, ya sea que se lo considere obligatorio/necesario o facultativo. En segundo término, en la aceptación o el rechazo a la posibilidad de propiciar un cambio de identidad (real o autopercebida) de la especie humana.

2. El límite como imperfección, y la imperfección como mal: versiones radicales del biomejoramiento

No sería justo decir que los transhumanistas, aun los más radicales, son inconscientes respecto de lo que su proyecto pone en juego. Curiosamente, la propia definición de TH, tal como aparece en su página *web* oficial, tiene dos formulaciones: una en la que enuncia sus propósitos y aspiraciones, y otra en la que establece la necesidad de aplicarse al estudio de las posibles consecuencias negativas, costos concomitantes y riesgos, que tamaña modificación de la condición humana podría aparejar (Bostrom 2017). Mi punto es que lo propio del TH, en contra de las posiciones denominadas bioconservadoras, es mantener, a pesar de todo, una visión optimista respecto de la factibilidad y la deseabilidad de los cambios.

En términos generales, el optimismo frente a un escenario de cambios puede manifestarse de modos diversos y tener raíces distintas. Se puede ser optimista con una actitud forzada por las circunstancias, así, si un cambio se impone con necesidad absoluta es lógico involucrar todas las energías intelectuales y afectivas para salir del trance del modo más airoso que sea posible. Es la clave de la resiliencia, entendida como una adaptación optimista. Pero hay otro tipo de optimismo, quizás más genuino, que nace de que a la confianza en las propias capacidades y en el futuro se suma a un

cierto descontento con la situación actual. A mayor descontento y mayor confianza, mayor optimismo, y, por lo tanto, mayor energía para vencer la tentación natural de la inercia y el encanto del *statu quo*.

Esto supone para el caso del biomejoramiento radical un descontento que hunde sus raíces en una concepción devaluada de la naturaleza humana (Hopkins 2005). Esta concepción, que acentúa su carácter dinámico y contingente, entiende que la forma presente de nuestra fisiología y psicología no es el fruto de un designio teleológico y providente, ni abriga tampoco la sabiduría acrisolada a lo largo de millones de años de historia de la vida sobre la tierra. Esto que somos resultaría, más bien, de un cúmulo de ajustes casuales pero exitosos entre los organismos que nos precedieron y su medio.

A esta visión historicista de nuestra naturaleza se suma el cambio sin precedentes de estilo de vida que hemos experimentado en los últimos cien años: aumento del tamaño de las sociedades, mayor expectativa de vida, multiplicación y complicación de las relaciones interpersonales, sobrecarga de información de nuestras capacidades cognitivas, interacción permanente con las máquinas, creación de entornos virtuales, etc. Esta combinación de elementos, junto con el surgimiento de técnicas que parecen prometer la viabilidad de las biomodificaciones, ha gestado un *pathos* de inadecuación entre nuestro cuerpo y su entorno (Stelarc 1991), pero sobre todo entre nuestro cuerpo y nuestros deseos. Así, toda carencia, límite o determinación puede ser interpretada como el remanente evolutivo (*evolutionary hangovers*) de un contexto vital que ya no nos corresponde o que, sencillamente, ya no nos obliga (Powell & Buchanan 2011, 54–55).

En esta línea, el transhumanista Max More explicita aún más el núcleo filosófico de esta posición en un argumento que tiene tres pasos: “El TH mira a la naturaleza humana no como un fin en sí misma, no como perfecta, y [por lo tanto] no pudiendo exigir nuestra lealtad”. Y luego insiste: “Por el contrario, es solo un punto en el camino evolutivo y podemos aprender a reformar nuestra propia naturaleza en las formas que estimemos deseables y valiosas (More 2013, 15).

Comenzaré por los postulados del argumento. No resulta difícil, aunque el significado del término “perfecto” dista mucho de ser unívoco y transpa-

rente para la filosofía, adherir a la segunda premisa: “la naturaleza humana no es perfecta”. Esto es bastante evidente, y si acaso no bastara con apelar a la experiencia de la propia humanidad, hay que decir que en la literatura sobre biomejoramiento, ya sea a favor o en contra, no es sencillo encontrar una voz relevante que sostenga lo contrario. Respecto de que la naturaleza humana no es un fin en sí misma, esto admite por lo menos dos lecturas. En el plano metafísico, implica que no existe por ni para sí misma, sino que se ordena a otra instancia superior. Dentro del TH esto divide las aguas entre las posiciones ateas, que poco sorprendentemente son la mayoría (Hughes 2008, 4), y los TH que intentan una conciliación con lo religioso, ya sea desde el cristianismo (Cole-Turner 2017) o desde la religión mormona (Cannon 2015). Una segunda lectura de este postulado, que es la que aquí más interesa, atiende a la cuestión biológica de si la condición humana es o no el término *ad quem* del proceso evolutivo. En este caso, tampoco parece muy disputado que la posibilidad de que nuestra especie pudiera ceder su espacio o coexistir con otra de mayor capacidad adaptativa no es nula.

La clave de la argumentación está, pues, en el *sequitur* de la afirmación de More. Aun concediendo que la naturaleza humana no es perfecta, que los límites de su identidad específica no son siempre absolutamente nítidos y que podría ser modificada, ¿se sigue de ello que un horizonte de transformación radical sea deseable o lícito? ¿No puede, acaso, algo imperfecto ser digno de que se lo conserve tal cual es? O, más profundamente, ¿Amamos a las realidades por lo que son o en tanto que portadoras de valores que podrían ser incrementados? (Cohen 2012, 143–174). La respuesta a estas preguntas dependerá del modo en que se resuelva la tensión inevitable entre los múltiples deseos y aspiraciones humanos, y las limitaciones que nos impone nuestra condición biológica.

El TH radical encarna en esta dialéctica entre el deseo y el límite una suerte de espíritu “anti estoico”: no es el sujeto el que debe adaptarse a la realidad, sino la realidad la que debe amoldarse a la voluntad de los hombres que cuenta, para imponerse, con el auxilio de la tecnología. El deseo gira así en el vacío, y sin el marco de referencia que podría brindarle una concepción fuerte de naturaleza humana, se establece como patrón exclusivo de lo que es

o no es suficientemente bueno como para ser conservado. Esta hipertrofia del deseo deriva en que la naturaleza, entendida como el conjunto de los límites que nos constriñen, pase a ser considerada no sólo como materia prima sino como un obstáculo que debe ser superado (Hauskeller 2016). Se rechaza de este modo cualquier tipo de aceptación, y se impone el deber de la lucha decidida.

Esta actitud de rebeldía contra los límites preestablecidos encuentra su clímax en la oposición a la muerte, a la que la costumbre ha ocultado, según el juicio de Bostrom, su carácter dramático: “las historias e ideologías *mortalistas* que aconsejan una aceptación pasiva no son ya fuentes inocuas de consuelo. Son barreras desconsideradas y peligrosas frente a una acción urgentemente necesaria” (Bostrom 2005, 276). Esa acción dirigida a enfrentar el más radical y universal de los límites que amenaza a la vida humana, no puede sino ser la que tenga aparejada un mayor costo. Darle batalla a la muerte no es posible sino al precio de una transformación radical de nuestra biología o, peor aún, de su reemplazo. Así, en las especulaciones transhumanistas más fantasiosas el ser humano devendría un cíborg o accedería a la juventud eterna clonando su mente y subiéndola a un soporte digital no orgánico.

Dejando de lado las colosales dificultades ontológicas y fácticas que estos escenarios suponen, el biomejoramiento radical asume al deseo como el criterio último de acción. A causa de ello, todos los límites con los que éste se topa, aparecen, frente a las futuras posibilidades que la tecnología nos ofrece, como imperfecciones cada vez menos tolerables. El límite ya sea de orden físico o psicológico es una imperfección que deberá entonces ser corregida, el límite es un mal.

3. Límites, imperfecciones y males: una aproximación tomista a la cuestión del biomejoramiento

Cualquier presentación medianamente ajustada del pensamiento del Aquinate en el contexto de la presente discusión debe evitar algunos malentendidos. Aunque comprensibles, esos errores, derivan, a mi juicio, en una visión supersimplificada que opone, como en un juicio sumario, cualquier

proyecto de biomejoramiento al pensamiento religioso. En su formulación habitual, esto implica que no es lícito jugar a ser Dios (*playing God objection*) y que por eso no debemos atribuirnos la facultad de alterar nuestra propia naturaleza. Dios es artífice y fin de la naturaleza humana, razón por la que el denominado bioconservadurismo se muestra como la opción obligada.

Detrás de esta interpretación se esconde, a juicio de Dupuy, una asimilación apresurada de la tradición Judeocristiana con la “concepción de lo sagrado de la antigua Grecia —los dioses, celosos de los hombres que han cometido el pecado de orgullo, *hybris*, envían sobre ellos la diosa de la venganza, Némesis— y se olvida que la Biblia considera al hombre como cocreador del mundo junto con Dios” (Dupuy 2009, 61). La clave está en que, si bien el pensamiento griego y la tradición Judeocristiana resultan convergentes en muchos e interesantes aspectos, no son idénticos. Luego, en un análisis que no puede sino ser prudencial, habrá que precisar mejor cómo es lícito entender la cocreación a la que está llamado el hombre, tanto en el contexto específico del biomejoramiento como del escenario ciborg, por ejemplo (Kull 2016).

Es cierto que en las interpretaciones cristianas del acto divino de la Creación, Dios es la fuente última de la verdad, bondad y belleza presentes en el mundo y en nosotros mismos. Sin embargo, este optimismo de reconocerle un orden objetivo y un valor intrínseco a nuestra naturaleza no significa postular que ésta tenga que ser perfecta. En este punto, Tomás de Aquino coincidiría con Max More: nuestra naturaleza no es perfecta, ni es tampoco el producto de un diseño inmejorable (Tkacz 2011), simplemente tiene la disposición adecuada a sus fines y operaciones. No somos perfectos, no sólo porque no somos Dios y porque ontológicamente somos inferiores a los ángeles, sino porque incluso nuestro cuerpo se muestra bastante débil en comparación con el de los animales (*ST I*, q. 91, 3, co.). Sin embargo, el Aquinate no estaría de acuerdo en que, a causa de su imperfección, nuestra naturaleza carece en absoluto de valor, o que no tiene ninguna prerrogativa para ser respetada. Su posición, según la lograda expresión de Miguel Romero es, más bien, la de un defensor de la bondad y belleza de nuestra frágil carne (Romero 2017).

En virtud de su carácter creado, la naturaleza humana es valiosa. Es buena (*bonum*) pero no es perfecta, y es inteligible y verdadera (*verum*), pero no es fija o inmutable en el sentido que habitualmente se confiere a las esencias platónicas desprovistas de materia, sino que está teleológicamente inclinada a una serie de cambios (Boyer & Meadows 2015, 181).

Por otro lado, atendiendo al aspecto biológico, si bien sería anacrónico y falaz atribuir al Aquinate la tesis de un proceso evolutivo regido por el azar, como el que asumen la mayor parte de los transhumanistas, su posición fijista puede y debe ser matizada. En primer lugar, el teólogo conocía y concedía cierto margen de posibilidad a la doctrina agustiniana de las razones seminales que, en la opinión de McMullin, bien puede interpretarse como “un paso en la dirección” del evolucionismo teísta (McMullin 2004, 2). De igual modo, el fondo metafísico de su doctrina creacionista, que reconoce el protagonismo y la defectibilidad de las causas segundas, junto con su peculiar interpretación del hilemorfismo aristotélico, constituyen un marco en el que la evolución de las especies no resulta inconcebible. En esta línea argumental, Mariusz Tabaczek presenta una interesante tesis que supone ir más allá de la mera compatibilidad. A su juicio, el Aquinate, en consonancia con Aristóteles, a partir de “una cuidadosa observación de los cambios y procesos en la naturaleza, desarrolla una metafísica que sirve de fundamento filosófico al evolucionismo y a la regla de la selección natural” (Tabaczek 2015, 13).

La discusión está abierta pero, sea como fuere, lo que me interesa resaltar aquí es otro punto. Con frecuencia se pasa por alto que el carácter histórico y, en cierto modo, contingente que afecta a la naturaleza humana es para el tomismo algo todavía más radical que la posibilidad de su origen evolutivo. Por un lado, nuestra naturaleza no ha permanecido invariable y, por el otro, nunca se ha presentado desnuda, nunca fue sólo naturaleza. En realidad, si se atiende al relato de las Sagradas Escrituras, nuestra naturaleza es el resultado de una historia profunda en la que, desde el comienzo, lo natural, lo preternatural, lo antinatural (el mal) y lo sobrenatural se unen conformando un entramado indisoluble y misterioso. Esto que somos, cuerpo y alma, es el resultado de la historia de la libre Creación divina y de la caída culpable

por parte del hombre, de los dones perdidos y las heridas arrastradas, y de la Redención. En esta historia, la libertad de Dios omnipotente se entrelaza con la de los hombres y la de los ángeles, y se resuelve en la escatología.

El tomismo, que en esto sigue la tradición agustiniana, es claramente una visión optimista que asume la radical bondad de lo creado, y la particular dignidad y jerarquía del hombre como ser corpóreo-espiritual, como microcosmos (ST I–II, q. 2, a. 8, arg. 2) Pero es un optimismo realista que, si bien no niega los límites, las imperfecciones y los males, tiene respecto de ellos una apreciación ambivalente, ya que les reconoce tanto aspectos negativos como positivos. En primer lugar, los límites son el precio de la existencia, y el factor de las identidades particulares, en un universo cuyo esplendor descansa en estar compuesto por seres desiguales. De hecho, el Aquinate llega preguntarse si en el estado de inocencia los hombres serían o no iguales (ST I, q. 96, a. 3) y concluye que nada impide pensar que fueran diferentes. Postula así, desde el inicio, las diferencias sexuales, sin las que no habría reproducción, las de edad y las derivadas de las decisiones personales. Incluso concede, que “unos serían más fuertes, más altos, más guapos o de mejor complexión que otros, debido a las influencias del clima o de los astros”. Pero luego se apresura a aclarar, que estas diferencias no implican males: “Sin embargo, en los que eran superados por otros, no había ningún defecto ni pecado en el alma ni en el cuerpo” (ST I, q. 96, a. 3 co.).

A pesar de su carácter constitutivo, los límites que determinan a un ente pueden, en algún otro sentido, representar un defecto. El Aquinate se vale en este contexto de la analogía de la sierra que, para poder cumplir su función, es construida de hierro aunque este material la exponga a los efectos de la oxidación corrosiva. Una sierra de cristal no sufriría esta peculiar degradabilidad y sería además hermosa, pero no podría cumplir su fin propio (ST I, q. 93, a. 3. co; véase también ST I, q. 76, a. 5, ad 1). La consideración de la causalidad final le permite observar el bien del ente desde una perspectiva global, en la que los defectos muestran su ambivalencia. Como bien señala Miguel Romero, los defectos del hierro y su debilidad constitutiva siguen siendo defectos y no son queridos por sí mismos. Sin embargo, el Aquinate parece inclinado a pensar que no podrían ser eliminados sin “eliminar al

mismo tiempo el elemento más importante para la realización del propósito último de una sierra de hierro: la contingencia material, la maleabilidad y la receptibilidad de la forma que pretende el artesano” (Romero 2017, 236).

Aplicado al hombre, esto significa que la vulnerabilidad derivada de su carácter corpóreo, aun siendo un defecto, resulta constitutiva y es, en cierto sentido, natural. Sin embargo, no absolutamente natural, porque el hombre no es sólo cuerpo. En sus palabras:

Es natural lo que está causado por los principios de la naturaleza. Y los principios naturales esenciales son la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, la cual es esencialmente inmortal. Por tanto, la muerte no es natural al hombre por razón de su forma. En cuanto a la materia del hombre, es su cuerpo, que está compuesto de elementos contrarios entre sí, de lo cual se sigue el que sea naturalmente corruptible. Bajo este aspecto, la muerte es natural al hombre. (ST II II, q. 164, a. 1 ad 1.).

Se observa así la ambivalencia ontológica de la muerte humana, que es natural y no natural al mismo tiempo. Pero la complejidad no se agota allí, y a esa ambivalencia se añade otra, que hunde sus raíces en la historia de la Creación y el pecado original:

La causa de la muerte y de los demás defectos de la naturaleza humana es doble: una, remota, cimentada en los principios materiales del cuerpo humano, por estar éste compuesto de elementos contrarios. Pero esta causa estaba impedida por la justicia original. Y, por eso, la causa próxima de la muerte y de los otros defectos es el pecado, que motivó la privación de la justicia original. Y como Cristo estuvo exento de pecado, de ahí que digamos que no contrajo los defectos aludidos, sino que los asumió voluntariamente (ST III, q. 14, a. 3 ad 2.).

Así, aunque naturalmente vulnerable, el ser humano fue creado en un estado de gracia, por el que su perfecta sujeción a Dios, le aseguraba una serie de dones preternaturales como la impassibilidad, el sometimiento de las pasiones a la razón y la incorruptibilidad del cuerpo (ST II–II, qq. 163–165).

De esta suerte, la lucha contra imperfecciones como la falta de control sobre nuestras emociones, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la

muerte, puede interpretarse, a mi juicio, dentro de un marco de genuino mejoramiento, y no supondría, *per se*, una violación al valor de nuestra naturaleza. En este punto, el pensamiento del Aquinate permitiría una lectura no prometeica de algunos tipos particulares de biomejoramiento.

Luego, por supuesto, se requiere un análisis prudencial y caso por caso que involucre todos los elementos de cualquier análisis bioético razonable: los beneficios esperados, los costos concomitantes y riesgos de las intervenciones, los medios empleados en la investigación y la justicia para con los sujetos involucrados en ella, las posibilidades de un reparto equitativo de los resultados, etc. Sin mencionar el profundo debate acerca de la adjudicación de recursos al mejoramiento, en el contexto de un mundo en el que todavía hay demasiado sufrimiento evitable. Evidentemente, podría suceder que el biomejoramiento resultara inmoral, porque involucra prácticas contrarias a la dignidad humana, o porque implica riesgos, como parece ser el caso de la modificación de las líneas germinales, sencillamente incalculables. Pero todo esto no es equivalente a una objeción cabal y basada en principios.

Llegados a este punto, es tentador concluir que la filosofía del Aquinate resulta compatible con un biomejoramiento moderado, pero no con otro radical, y, en cierta forma, esto es cierto. Si en su búsqueda de avanzar contra la vulnerabilidad y las limitaciones, el costo del mejoramiento es la anulación de la corporeidad, el ente resultante, ya no sería, en definitiva, humano. No habría habido un mejoramiento, sino una transformación por la que una realidad cede su lugar otra, vulnerando la particular dignidad del ser corpóreo-espiritual que es el hombre. Sin embargo, asimilar la posición del Aquinate a lo que Benedikt Göcke llama transhumanismo moderado, que es el que se da dentro de los límites biológicos de nuestra especie, no resulta tampoco tan sencilla.

La clave de esta dificultad radica, como señalan John Boyer y Geoffrey Meadows, en que para la antropología tomista la esencia humana se determina por la intersección de dos ejes, que son la animalidad y la racionalidad. Por lo tanto, cualquier modificación que no los anule no provocaría, en principio, un cambio sustancial. Como es sabido, en este contexto, el único cambio sustancial que puede enfrentar un viviente es la muerte, y, por otro lado, la

distinción entre la racionalidad y la irracionalidad es una disyunción exclusiva (Boyer & Meadows 2015). De este modo, no importa cuánto pudieran aumentarse nuestras capacidades o nuestra expectativa de vida —quizás, como sugiere Agar, hasta límites que no podemos siquiera imaginar—, si el resultado es un animal racional, no hemos trascendido las fronteras de la esencia humana. No habría, pues, un verdadero transhumanismo porque, como llega a afirmar Tomás de Aquino: “si a la definición de buey se le añade la racionalidad, ya no sería más un buey, sino otra especie, es decir, un hombre” (SS I, 44, a. 1 ad 1).

De este modo, el Aquinate nos ofrece un amplio margen en el que luego es necesario discernir cuáles de los aspectos que nos constituyen merecen ser conservados. Frente a la dinámica deseo que puede extralimitarse y al entusiasmo exagerado de la ciencia, debemos encontrar el camino para seguir siendo lo que somos: seres finitos, corpóreos y sexuados que caminan, llenos de Esperanza, a un fin que los trasciende.

Conclusión

Aunque el movimiento transhumanista muchas veces encarna un espíritu prometeico, sugiriéndole al hombre la tentación de ser creador y fin de sí mismo (Asla 2018b), ello no implica que cualquier forma de biomejoramiento sea, de suyo, incompatible con una cosmovisión cristiana. La lucha contra imperfecciones y defectos como la falta de control sobre nuestra vida afectiva, la enfermedad, el envejecimiento e incluso la muerte, si bien puede llevar a un proceso autodestructivo en manos de la técnica, también puede interpretarse, como un proyecto de mejoramiento genuino, y conforme al carácter cocreador al que Dios nos ha invitado.

La antropología de Tomás de Aquino puede ofrecernos, en tal sentido, un marco en el que el valor intrínseco de la naturaleza humana no excluye su carácter contingente, y posibilita así una ponderación razonable y equilibrada de los límites, las imperfecciones y los males que nos afectan.

Bibliografía

- Agar, Nicholas. 2010. *Humanity's End: Why We should reject Radical Enhancement*, Cambridge-MA: MIT Press.
- Agar, Nicholas. 2014. *Truly Human Enhancement: a Philosophical Defense of Limits*, Cambridge-MA: MIT Press.
- Asla, Mariano. 2017. "Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal." *Forum*, 3: 147–161.
- Asla, Mariano. 2018. "Yo, mi cerebro y mi otro yo (digital): muerte e inmortalidad humanas en el horizonte de la transferencia mental." *Investigación y Ciencia: Edición Española de Scientific American. Número monográfico, Humanos: por qué somos una especie tan singular*. 506: 90–91.
- Asla, Mariano. 2018. "El transhumanismo como ideología: ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso." *Scio: Revista de Filosofía*, 15: 63–96.
- Aydin, Ciano. 2017. "The Posthuman as Hollow Idol: A Nietzschean Critique of Human Enhancement." *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 42 (3) 1: 304–327.
- Bostrom, Nick. 2005. "The fable of the dragon tyrant." *Journal of Medical Ethics*, 31, 5: 273–277.
- Bostrom, Nicklas et al. 2017. "Transhumanist FAQ: v 3.0.", consultado el 4 de febrero de 2018 en <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>.
- Boyer, John & Meadows, Jeffrey. 2015. "Thomas Aquinas: Teacher of Transhumanity?" En *Proceedings of the 1st Conference of the Pontifical Academy of Saint Thomas Aquinas*, editado por John Hittinger y Daniel Wagner, 186–197, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Brey, Philip. 2009. "Human enhancement and personal identity". En *New waves in philosophy of technology*, editado por E. Selinger y S. Riis, 169–185. Londres: Palgrave Macmillan.
- Cannon, Lincoln. 2015. "What is Mormon Transhumanism?" *Theology and Science*, 13, 2: 202–218.
- Ćirković, Milan. 2017. "Enhancing a Person, Enhancing a Civilization: A Research Program at the Intersection of Bioethics, Future Studies, and Astrobiology", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 26, 3: 459–468.
- Cohen, Gerald. 2012. "Rescuing Conservatism: A Defense of Existing Value". En: *Finding Oneself in the Other*, 143–174. New York: Princeton University Press.
- Cole-Turner, Ron. 2017. "Christian Transhumanism". En *Religion and Human Enhancement*, editado por Tracy Trothen y Calvin Mercer, 35–47. New York: Palgrave Macmillan.

- Diéguez, Antonio. 2017, *Transhumanismo. La Búsqueda Tecnológica del Mejoramiento Humano*, Barcelona: Herder.
- Diéguez, Antonio. 2017. b. "Concepto fuerte de naturaleza humana y biomejoramiento humano" en *Técnica y Ser Humano*, editado por José Sanmartín Esplugues y Raúl Gutiérrez Lombardo, 81–99. México DF: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Dumsday, Travis. 2017. "Transhumanism, theological anthropology, and modern biological taxonomy." *Zygon*, 52, 3: 604–607.
- Dupuy, Jean. P. 2009. "Cybernetics is an Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion against the Human Condition." *Antimatters* 3, 2: 47–64.
- Ferry, Luc. 2017. *La Révolution Transhumaniste: Comment la Technomédecine et l'Uberisation du Monde vont bouleverser nos vies*, Paris: Plon.
- Glannon, Walter. 2002. "Identity, prudential concern, and extended lives." *Bioethics*, 16, 3: 266–283.
- Göcke, Benedikt. 2017. "Christian Cyborgs: A Plea for a Moderate Transhumanism." *Faith and Philosophy*, 34, 3: 347–364.
- Göcke, Benedikt. 2018. "Moderate Transhumanism and Compassion". *Journal of Posthuman Studies*, 2, 1: 28–44.
- Harris, John. 2007. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton-NJ: Princeton University Press.
- Harris, John. 2009. "Enhancements are a Moral Obligation", en *Human Enhancement*, editado por Julian Savulescu y Nick Bostrom. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, John. 2011. "Moral enhancement and freedom." *Bioethics*, 25, 2: 102–111.
- Hauskeller, M. 2016. *Mythologies of Transhumanism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Hopkins, Patrick. 2005. "Transcending the animal: How transhumanism and religion are and are not alike." *Journal of Evolution and Technology*, 14, 2: 13–28.
- Hughes, James. 2008. "Report on the 2007 Interests and Beliefs Survey of the Members of the World Transhumanist Association." CT: Willington.
- Hughes, James. 2013. "Transhumanism and personal identity". En: *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays On the Science, Technology, And Philosophy of The Human Future*, John Wiley and Sons: New York, 227–233.
- Kull, Anne. 2016. "Cyborg and Religious? Technonature and Technoculture." *Scientia et Fides*, 4, 1: 295–311.
- Kurzweil, Ray. 2000. *The age of spiritual machines: When computers exceed human intelligence*. New York: Penguin.
- Kurzweil, Ray & Terry Grossman. 2005. *Fantastic voyage: live long enough to live forever*. New York: Rodale.
- Kurzweil, Ray. 2006. *The singularity is near: when Humans transcend Biology*. New York: Viking.

- McMullin, Ernan. 2004. "Evolution as a Christian Theme", *Reynolds Lecture*, Baylor University, marzo 2004. Consultado el 21 de mayo de 2019 en: <https://www.baylor.edu/content/services/document.php/36443.pdf>.
- More, Max. 2010. "True Transhumanism: a Reply to Ihde", en *Transhumanism and its Critics*, editado por Gregory Hansell y William Grassie. Philadelphia: Metanexus.
- More, Max. 2013. "Hyperagency as a Core Attraction and Repellant for Trans-humanism". *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, 8, 2: 14–18.
- Persson Ingmar y Savulescu Julian. 2012. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar, & Savulescu, Julian. 2013. "Getting moral enhancement right: the desirability of moral bioenhancement". *Bioethics*, 27, 3: 124–131.
- Powell, Russell, & Buchanan, Allen. 2011. "Breaking evolution's chains: the prospect of deliberate genetic modification in humans". *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 36, 1: 6–27.
- Ranisch, Robert & Sorgner, Stefan (Eds.). 2015. *Post-and transhumanism: An introduction*. Francfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Richards, Richard. 2008. "Species and taxonomy". En *The Oxford handbook of philosophy of biology*, editado por Michael Ruse. Oxford–New York: OUP.
- Romero, Miguel. 2017. "The Goodness and Beauty of Our Fragile Flesh: Moral Theologians and our Engagement with Disability", *Journal of Moral Theology*, 6, 2: 206–253.
- Sanctus Thomae de Aquino. 1856. *Summa Theologiae*, Bussa Roberto Ed, Consultado el 20 de septiembre de 2018 en <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- Sanctus Thomae de Aquino. 1856. *Scriptum Super Sententiis*, editado por Roberto Bussa. Consultado el 20 de septiembre de 2018 en <http://www.corpusthomicum.org/snp1042.html>
- Sanguineti, Juan José. 2018. "¿Es posible y deseable la inmortalidad biológica?", en *Quienes Somos*, editado por Miguel Pérez de Laborda, Gil Juan José y Claudia Vanney Pamplona: Eunsa.
- Stelarc. 1991. "Prosthetics, Robotics and Remote Existence: Post evolutionary Strategies." *Leonardo*, 591–595.
- Tabaczek, Marius. 2015. "Thomistic Response to the Theory of Evolution: Aquinas on Natural Selection and the Perfection of the Universe". *Theology and Science*, 13, 3: 325–344.
- Tkacz, Michael. 2008. "Aquinas vs. Intelligent Design", en *Catholic Answers Magazine*, 19(9). Disponible en <https://www.catholic.com/magazine/print-edition/aquinas-vs-intelligent-design> (consultado el 27 de marzo de 2019).
- Vaccari, Andrés. 2015. "Transhumanism and human enhancement: A post-mortem", *Bioethical Forum, Swiss Journal of Biomedical Ethics*, 8, 1: 23–24.