

Hacia una valoración metafísica del transhumanismo desde la perspectiva de santo Tomás de Aquino

Manuel Ocampo Ponce*

Resumen

Las transformaciones que el hombre ha hecho de la naturaleza para superar su precariedad y construir un mundo mejor han sido cada vez más grandes al punto de que, hace tres décadas, empecé un movimiento filosófico, científico y cultural conocido como transhumanismo, que sostiene que el hombre, mediante la tecnología, podrá mejorar y superar los límites que le impone su naturaleza. Sin embargo, no todos coinciden en que aquello que el transhumanismo propone como «mejoras» lo sean en realidad, ni hay consenso en que el hombre pueda llegar más allá de los límites de su naturaleza. Tampoco hay consenso sobre lo que es la naturaleza y hasta dónde es posible y bueno o malo transformarla. Por eso pensamos que la filosofía clásica y perenne tiene algo que aportar. Este breve trabajo está orientado a recuperar algunos fundamentos metafísicos de la filosofía clásica y perenne que sintetiza y desarrolla santo Tomás de Aquino y que pueden orientar una valoración metafísica del transhumanismo.

Palabras clave

Transhumanismo, extropianismo, posthumanismo, naturaleza, perfeccionamiento

Recepción original: 5 de septiembre de 2023

Aceptación: 24 de octubre de 2023

Publicación: 29 de diciembre de 2023

Generalidades

Aunque Aristóteles definió al hombre como *homo faber* (Metafísica I y Física II), actualmente los efectos que se siguen del uso de los avances tecnológicos representan grandes retos. Dichos avances, han provocado que hace unos treinta años se iniciara el movimiento transhumanista que propone que, mediante la tecnología, el hombre puede alcanzar mejoras que sobrepasen los límites de la naturaleza. Los transhumanistas han llegado al extremo de proponer un extropianismo o posthumanismo, que permita al hombre evolucionar hacia una especie superior al *homo sapiens*, es decir, hacia una especie utópicamente post-humana (Diéguez, 2017, p. 20). «Los extropianos buscamos la mejora continua en nosotros mismos, nuestras culturas y nuestros entornos. (...) Vemos a los seres humanos como una etapa de transición entre nuestra herencia animal y nuestro futuro posthumano» (More, 1998). Bostrom pretende que aceptemos la post-humanidad como un resultado o fin deseado por el cual debemos esforzarnos (Bostrom, 2005). Según él, el valor máximo es el bienestar de la humanidad y las capacidades post-humanas valen en la medida en que posibilitan una existencia de mayor valor.

Sin embargo, eso nos lleva a la necesidad de profundizar en el tema, pues los mismos transhumanistas y sus críticos bioconservadores (Ocampo, 2020, p. 7 y 8), reconocen que

(*) Manuel Ocampo Ponce es profesor investigador en la Universidad Panamericana, Guadalajara, México. Cirujano Dentista. Licenciado en Filosofía, maestro en Humanidades Doctor en Filosofía en colaboración científica con la Fondation de Recherches et d'Éditions de Philosophie Néohellénique de Atenas, maestro en Bioética por el CEIB; es también Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad Anáhuac del Sur. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores. Autor de siete libros y alrededor de cuarenta artículos científicos. ORCID 0000-0003-2895-3340. Dirección electrónica: maocampo@up.edu.mx

no todo lo que se promueve como «mejoras» a lo humano, puede ser considerado ontológicamente y moralmente como tal.

Entre los problemas que advierten los transhumanistas y bioconservadores están las consecuencias de la utilización de la tecnología tanto en los individuos, en la sociedad y en el medio ambiente como las desigualdades sociales en las que no todos pueden tener acceso a los avances tecnológicos que prometen mejoras espectaculares para aquellos que cuentan con recursos, pero que dejan en desventaja a los que no poseen recursos, que son la mayor parte de la humanidad. Por eso es necesario indagar los límites de la propia naturaleza en general y de la naturaleza humana para ver si es posible llegar al extremo de alcanzar una especie post-humana. Pensamos que la propuesta filosófica de santo Tomás de Aquino, que recoge el pensamiento clásico y medieval, puede ofrecer elementos que contribuyan a una valoración metafísica, moral e incluso técnica del transhumanismo. Porque santo Tomás de Aquino no sólo sintetiza, sino que desarrolla el pensamiento clásico y medieval que constituye un intento por comprender la realidad, lo cual coincide con las disciplinas más actuales como la bioingeniería genómica, que pretende comprender lo humano en su interioridad más íntima y constitutiva desde el fundamento más esencial de su naturaleza.

De hecho, dentro de las tecnologías de mejoramiento, la ingeniería genética es la que promete cambios más radicales y que apuntan a la manipulación de individuos atomizados como causas primeras en el desarrollo del ser humano considerado holísticamente (Vaccari, 2012, pp. 138-186). Algunos transhumanistas argumentan que ciertas condiciones «normales» del organismo humano, tales como el proceso de envejecimiento y el consiguiente debilitamiento, deben ser consideradas como enfermedades y, por lo tanto, el proyecto de reingeniería de la humanidad ha de considerarse como una extensión de la misión de la medicina (De Grey, 2007). En este contexto, es de especial relevancia la Declaración de la Organización Internacional Transhumanista de marzo de 2009 que manifiesta una inminente realidad: hace tiempo que el hombre ha estado traspasando muchos de los límites que su precariedad le había impuesto. Sin embargo, la misma Organización Internacional, señala la necesidad de una ética y un uso de la tecnología responsable (Humanity+ 2018). Lo que sucede es que no ha sido fácil desarrollar una ética basada en derechos humanos si no hay consenso sobre lo que es la naturaleza humana, lo cual exige un análisis metafísico.

La experiencia nos ha mostrado que no todos los avances tecnológicos pueden valorarse como buenos en todos los sentidos, incluido su uso. Además, es evidente que tanto entre los transhumanistas como entre los bioconservadores, existen muchas ambigüedades. El debate entre transhumanistas y bioconservadores ha colocado en el centro el problema de la naturaleza humana como uno de los fundamentos argumentativos de lo que se considera mejorar. Son los bioconservadores quienes proponen una visión de lo humano centrada en ciertos valores esenciales que definen a la humanidad como tal. Francis Fukuyama, quien fue miembro del *President's Council on Bioethics* (2001-2009), cuyo libro titulado *El fin del hombre: consecuencias de la Revolución Biotecnológica* (2002), abrió el debate. El comité produjo una fuerte oposición conservadora a las propuestas del transhumanismo y de los científicos liberales, particularmente en lo que respecta a la clonación humana y la investigación con células madre (Ocampo, 2020, p. 9). Eso pone de manifiesto que el problema no se puede reducir a los aspectos tecnológicos o científicos experimentales, sino que es necesario intentar un grado mayor de profundidad.

Salta la necesidad de una reflexión metafísica sobre las implicaciones que esos procedimientos puedan producir en las personas y su impacto en la sociedad. El problema radica en que las distintas interpretaciones que el concepto de naturaleza ha tenido desde el siglo XIV d.C. hasta nuestros días, han provocado que no haya consenso sobre lo que es la naturaleza en general, ni sobre lo que es la naturaleza humana.

En los siglos XX y XXI, los transhumanistas han estado imponiendo una antropología filosófica que consiste en un mínimo de supuestos sobre los que ellos dicen que hay un amplio consenso, pero que no define con claridad lo que es el hombre. Consideran que los seres humanos son primariamente entes racionales, con capacidad de libre elección y de libertad de autodeterminación, ya que la racionalidad confiere al humano el poder de abstracción de sus propias condiciones biológicas y culturales. El problema es que no definen ni hay consenso en lo que entienden por racionalidad, libertad, autodeterminación, etc. Además, concluyen que la racionalidad faculta la trascendencia de lo determinado por y en la naturaleza sin considerar otro límite más allá de lo que la ciencia experimental y la tecnología pueda modificar. Pero falta un concepto preciso de lo que es la inteligencia. Además de que si la racionalidad es lo que define al hombre ¿qué tan humanos son los que no razonan como cigotos, embriones, fetos, o personas que tienen algún impedimento que no les permite razonar o ser autónomos? Se ve que para ellos la naturaleza humana se define por un poder autoformativo (More, 1998), lo cual produce múltiples interrogantes.

Tampoco se ve claro lo que ellos llaman «bienestar» y su relación con una vida humanamente plena, ni se ve la relación entre la naturaleza humana y ese «bienestar». La noción de bien común como verdadero bien de todos y cada uno de los miembros de la sociedad se encuentra ausente. No se ve que lo que proponen como naturaleza pueda ser guía de transformación ni los límites que impone a dicha transformación. Bostrom establece una relación automática y de condición suficiente entre la capacidad y su resultado en términos de bienestar o virtud. Pero no considera la metodología, ni la guía, ni el límite de esa capacidad y de ese modo no es posible fundamentar la visión de la post-humanidad como un bien común (Vaccari, 2013, p. 57). Sobre todo, si no se parte de un concepto muy preciso de naturaleza, de hombre, de bien/mal, etc. Desde la ambigüedad de lo que se entiende por naturaleza y de sus alcances y sus límites, resulta imposible una valoración del transhumanismo que no termine siendo una utopía que dañe más al hombre, a la sociedad e incluso al medio ambiente. Falta profundizar en el concepto metafísico de naturaleza, para saber si una ejecución conduce al bien o no en lo personal, en lo social o intersubjetivo y en el ecosistema. Los transhumanistas han visto que la naturaleza es importante para determinar lo que es bueno o malo, es decir, de lo que favorece a esa naturaleza y de lo que la destruye, sin embargo, faltan elementos para una respuesta clara.

El concepto de naturaleza como clave para una valoración del transhumanismo

En este punto reflexionaremos sobre el concepto polisémico de naturaleza para ver qué elementos fundamentales nos puede aportar para una valoración metafísica del transhumanismo. Para lograrlo hay que destacar que santo Tomás trascendió el plano físico experimental y físico filosófico alcanzando el plano metafísico al considerar a Dios como causa última de la operatividad, demostrando en qué sentido la naturaleza puede ser

considerada como principio de movimiento. De hecho, en la tradición filosófica clásica y medieval occidental perenne, la naturaleza es un principio «*Nomen naturae importat habitudinem principii*» (S. Tomás de Aquino, *In II Phys.*, l. n.5.), es decir, aquello de lo que algo procede de cualquier modo. Pero de los principios, únicamente los que son capaces de producir real y efectivamente el ser del efecto, son causas. En el siglo IV a.C., Aristóteles ya enseñaba que la naturaleza al igual que la causa y la sustancia son principios (*Metafísica*, V, 1, 1013^a 21). Sin embargo, santo Tomás nos hace una precisión que radica en que la definición de naturaleza como primer principio intrínseco de operaciones se confunde, de algún modo, con la esencia de los entes «*Nomen autem naturae hoc modo sumptae videtur significare essentiam rei secundum quid habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destinatur operatione*» (*El ente y la esencia*, c.1). En efecto, lo que la tradición clásica y medieval enseñaba, es que la naturaleza es principio, porque es prioritaria en el sentido de origen en el orden del ser y del conocimiento. Además, la naturaleza es principio intrínseco, porque es causa intrínseca de la actividad de las cosas independientemente de que, en santo Tomás, Dios como causa eficiente y final, y alcanzable con las solas fuerzas de la razón, interviene en todo acto (*In II Phys.*, I, 1, n.5.).

Santo Tomás procede a determinar si la naturaleza es sujeto pasivo de movimiento, una sustancia universal, o su principio activo esencial. Y resuelve que el sentido más profundo de naturaleza, no se refiere a la esencia como potencia, ni a la sustancia segunda o universal, sino más bien a la esencia de una sustancia primera, es decir, a un individuo singular concreto cuya esencia está compuesta de materia (potencia) y forma (acto) que, además, en el hombre se trata de una forma espiritual por estar dotada de intelecto y voluntad. Como para mover hay que ser, sólo la sustancia primera que posee acto de ser, puede ser principio de actividad y su actividad depende de la proporción entre el acto de ser, que es la forma substancial y que junto con la materia constituyen la esencia o naturaleza. Es así que toda sustancia es naturaleza «*Et sic etiam Philosophus dicit [...] quod omnis substantia est natura*» (*El ente y la esencia*, c.1.). Porque los accidentes son por y para la sustancia de manera que, en sentido estricto, son naturaleza sólo en función de la sustancia.

De tal modo que santo Tomás, define la naturaleza humana como sustancia primera en cuanto principio de sus propias operaciones o movimientos, se trata de una sustancia compuesta por dos co-principios co-relativos que son la materia y la forma espiritual que le permiten alcanzar el estatuto de persona. De hecho, santo Tomás retoma la definición de persona que Severino Boecio presenta en el *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*: «sustancia individual de naturaleza racional». Pero en esa definición también aclara que por persona hay que entender una sustancia primera, debido a que se añade la palabra individual (*S.Th.*, I, q.29, a.7 ad.2.). En el caso del hombre, la sustancia primera es un individuo de naturaleza racional que lo determina a ser persona. La persona creada, como cualquier ente, es un compuesto de esencia (potencia) y el *esse* (acto de ser), cuyo constitutivo formal es el *esse* o acto de ser propio, aunque participado que es su causa, y el constitutivo material es la esencia substancial individual, tanto en el plano entitativo o del ser, como en el plano esencial o del pensar. (*Q.D. de Potentia*, q.9, a.3.), tal y como ha sido expuesto (Forment, 2001, p. 82).

Partiendo de eso hay que precisar que la racionalidad, la voluntad libre y todas las demás facultades, se encuentran en el plano accidental, de modo que dependen de los

constitutivos material y formal de la persona que constituyen su esencia o naturaleza racional o, más precisamente, espiritual compuesta de materia y forma. Lo que hace ser persona al hombre no es la inteligencia ni la voluntad sino la naturaleza racional que depende de que es una substancia primera, y es de la sustancia primera de donde depende la racionalidad, la voluntad y todas las demás facultades y accidentes que inhiere en la substancia. Este primer punto nos aproxima a la conclusión de que, en la misma esencia o naturaleza humana, considerada como principio de movimiento, radica el hecho de que el hombre, en cuanto substancia primera (persona) compuesta de materia y forma espiritual o racional, es capaz de transformarse y de transformar su entorno, pero de una manera limitada y ordenada ya que no se trata de una esencia o naturaleza infinita sino contingente y participada cuyo límite y orden está impuesto por su misma naturaleza.

Inteligibilidad de la naturaleza

Ya vemos que la naturaleza considerada como un compuesto de esencia y acto de ser, posibilita las transformaciones, en cuanto principio de movimiento, pero también les marca un orden y los limita. Ahora hay que puntualizar que es posible para el hombre conocer la naturaleza de ese modo. Porque si la naturaleza es real y objetiva, se relaciona con el entendimiento que produce un concepto o fruto mental a partir de la realidad. Santo Tomás define la persona humana por su substancialidad racional destacando la primacía del ser sobre el pensar. Nos enseña que la naturaleza es portadora de la inteligibilidad de un ente y, por lo mismo, constituye la estructura racional de la realidad; aquello por lo que la realidad puede ser conocida. Considera que la naturaleza como producto de la creación o de la participación del ser, es absolutamente inteligible para Dios, aunque no lo sea para nosotros (*S.Th.*, I, q.27, a.1, ad. 2) puesto que tenemos un intelecto limitado. Por eso una cosa es la intelección que Dios tiene de las cosas y otra, la inteligibilidad de las mismas (*II Sent.*, d.37, q.1, a.1, sol). Sin embargo, la naturaleza es principio de inteligibilidad de las cosas, es lo que cada ente tiene de inteligible. Por esa razón también identifica la naturaleza de las cosas con la esencia universal, es decir, con el universal que es mencionado por la enunciación objetiva y que es la esencia de un ser, separada de las notas individuales de los entes (*S.Th.*, I, q. 85, a.3, ad.1; I-II, q. 29, a.6).

Ese universal es la naturaleza de modo que las cosas también pueden ser conocidas por el intelecto humano, aunque sea un intelecto limitado, porque tienen una naturaleza inteligible que puede ser conocida adecuándose al intelecto (*El ente y la esencia*, c.I). En ese sentido la naturaleza es la esencia universal que el intelecto humano abstrae de la cosa (*Idem*. Proemio). Pero, además de que la esencia o naturaleza puede ser conocida, es lo que permanece, lo que es inmutable de modo que la naturaleza no puede confundirse con todo aquello que varía dentro de la individualidad de los entes, porque eso no es inteligible para el intelecto humano cuyo objeto propio son las esencias abstraídas o separadas de las cosas sensibles. Y aquí hay que ser muy precisos, porque eso no quiere decir que lo inmaterial se reduzca a lo universal, ni que la individualidad no sea inteligible (*S.Th.*, I, q.86, a.1, ad.3). Lo que sucede es que el intelecto humano conoce las formas o esencias que abstrae de las cosas sensibles, pero esa capacidad o esas facultades dependen de su esencia o naturaleza. Es de ese modo que la naturaleza puede ser entendida como la esencia o sustancia segunda compuesta de materia y forma, que es universal en cuanto principio de movimiento, y que el intelecto separa de la cosa concreta e individual que conoce

Triplex est alicuius naturae consideratio. Una prout consideratur secundum esse quod habet singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura. Lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae apsoluta prout abstrahit ab utroque esse; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae. (*Quodlibetales* VIII, a.1)

El transhumanismo ha de considerar, que la esencia o naturaleza humana universal es principio de movimiento o de cambio, pero únicamente de cambios que están determinados por esa esencia o naturaleza. Nada puede ir más allá de sus límites que constituyen la dimensión estática de la persona humana y de cada cosa que existe en el universo. De este análisis se concluye que los avances tecnológicos e incluso la libertad humana, no pueden traspasar los límites de la naturaleza ni alterar su orden sin peligro de destruirse o frustrarse. Por esa razón, el uso de tecnología implica grandes desafíos que es preciso valorar.

La naturaleza como sustancia segunda y el movimiento

Hemos visto que la naturaleza es lo común o universal y que es principio de inteligibilidad. El problema radica en que la sustancia primera que es la cosa singular concreta no puede ser principio de inteligibilidad para el hombre, porque es individual y estática y el objeto del intelecto es lo universal. Por eso es preciso demostrar que la sustancia segunda o esencia universal cumple con lo que se requiere para ser naturaleza. Para santo Tomás, la sustancia segunda es el universal inteligible que se encuentra en las sustancias primeras y que contiene todo lo que determina el modo de ser de un ente, sus posibilidades de cambio y el límite de sus cambios o transformaciones. Es decir, lo que determina su modo de ser: su esencia o naturaleza. Esto es muy importante, porque la esencia es el límite específico de todo cambio del ente. En cuanto a la sustancia primera, ésta es inteligible para el hombre en su sustancia segunda universal en el intelecto, o también en la cosa singular (*S.Th.*, I. q.56, a.3. resp.). Pero cuando la sustancia segunda, que es universal, es inteligible en la cosa singular, significa la esencia absoluta del género (*De pot.*, IX, 2 ad.6). Esto sucede, porque tanto los géneros como las especies están contenidos en la sustancia segunda que los limita y los determina a ser de un modo específico. Todos los cambios que el hombre pueda realizar, por la tecnología, quedan dentro de los límites específicos de su esencia o naturaleza que contiene sus características universales, pero también de los límites individuales su materia prima que es el sujeto último de todo cambio. Porque los géneros y las especies son los que definen la naturaleza o esencia del ente, aunque en sentido estricto la especie define más la naturaleza, porque es más sustancia que el género en cuanto contiene el género y la diferencia específica (Aristóteles, *Cat.*, V 2, b,7).

De modo que todo lo que se encuentra en la sustancia segunda, está contenido en la sustancia primera que es la cosa concreta singular, cuya materia también la limita en cuanto la sustancia está compuesta de materia (potencia) y forma (acto). De hecho, para santo Tomás, sustancia primera y sustancia segunda son lo mismo, porque su distinción sólo es una distinción de razón con fundamento en la realidad ya que es en la mente en donde se encuentra depurada de la materialidad (*De Pot.*, IV. 2, ad. 6). Pero lo que realmente tiene movimiento o actividad es la sustancia primera, aunque ese movimiento sea inteligible para nosotros considerado en su sustancia segunda. La naturaleza es principio real de operaciones *quod* en cuanto es sustancia primera compuesta de materia y forma,

y principio inteligible de operación *quo* en cuanto sustancia segunda. Es el punto en el que se integra la realidad con los conceptos que produce nuestro intelecto sobre la realidad misma. De modo que, la sustancia segunda o universal no es activa, porque es potencia que limita o especifica y, de ese modo, la naturaleza radica en la sustancia primera como principio de actividad de cada ser, y esa sustancia, en el caso del hombre, es hipótesis o persona. La sustancia primera es lo inmutable que produce la mutación.

Pero como se trata de principio de movimiento, para entender la naturaleza es necesario resaltar un elemento clásico más, que es el ser en potencia. El ser en potencia es un intermediario entre el ser y el no ser con el que Aristóteles resolvió la antinomia de Parménides. En efecto, el ser en potencia es actualizado, de donde nuevamente se sigue que el acto tiene prioridad (Aristóteles, *Met.* IX, 3, 1047a 18). De hecho, para santo Tomás, la potencia sólo puede ser definida por el acto, aunque el acto no puede definirse por su simplicidad (*In IX Met.*, n. 1846; *Lect.* 5, n.1826). El movimiento ocurre entre dos momentos que es el del momento inmediatamente anterior al movimiento y el término del movimiento. Y la potencia puede entenderse en dos sentidos, el de potencia activa que es capacidad de mover a otro y el de potencia pasiva que es capacidad de ser movido por otro. En el primer caso es capacidad de actuar y en el segundo capacidad de ser actuado (Aristóteles, *Met.*, IX, 1 1045b 35 ss.), pero siempre dentro de los límites de la esencia y de la materia. En cuanto al acto, este puede ser actividad o actualización, o bien acto operativo que es lo que le permite al hombre transformar y transformarse. El acto es lo que tiene en sí su fin o lo que tiene perfección, pero hay que volver a insistir, que ese acto que es la forma substancial o accidental, en los entes finitos es limitado por su esencia y, en última instancia, por su materia prima y *signata quantitate*. De modo que, avanzando un poco más, no puede haber potencia pasiva si no hay potencia activa, pero ningún acto, ni ningún movimiento puede ir más allá del límite de la potencia, es decir, de la capacidad real de mover o ser movido.

Como lo habíamos visto antes, esto vuelve a aclarar los límites de las intervenciones tecnológicas en la esencia o naturaleza en cuanto, en la visión tomista, tienen un límite más allá del cual no se puede pasar, pero, además, ese movimiento que consiste en el paso del acto a la potencia implica un orden o ley establecido en la naturaleza que veremos más adelante y que debe respetar. Eso es importante porque una esencia o especie no puede sobrepasar los límites y normas que le impone su naturaleza que la delimita como potencia so pena de destruirse. Habrá que ir definiendo los límites que la tecnología podrá ir aportando a las capacidades de las personas y a la actualización de todo lo que está en potencia. Sin embargo, el reto impuesto por el desarrollo tecnológico es enorme, en cuanto el hombre puede alcanzar capacidades que, aunque están dentro de los límites de su naturaleza, jamás había pensado actualizar. Además, hay que añadir que la potencia depende del acto por lo que, si se suprime el acto, se suprime la potencia, pero si se suprime la potencia, el acto puede seguir en virtud de que el acto es lo acabado, lo perfecto, lo que es. La potencia pasiva es el ser en acto, pero al que le falta una determinación en algún sentido. El ser creado o participado, es un ser lleno de potencialidad, porque el ser creado es un ser potencial, por eso podemos realizar tantas modificaciones a los entes y aun al hombre mismo, pero siempre dentro de los límites de su esencia o naturaleza y de las limitaciones de la materia *signata quantitate* o materia extensa y de la materia prima como límite de todo lo actualizable.

Santo Tomás nos hace ver que, si no se entiende el movimiento como tránsito de la potencia al acto, no se puede entender lo que es la naturaleza (*In. III Phys.*, 1). La combinación dinámica del acto y la potencia es el movimiento, es decir, el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia (Aristóteles, *Física*, III, 1 201a 10.). Una vez obtenida esta definición podemos proceder a la división afirmando que hay tantas clases de movimiento como especies de entes (*Idem.* 1. 208a 12). Por eso el movimiento se define por co-principios co-relativos como el acto y la potencia que son constitutivos fundamentales de todos los entes móviles y que hacen posible el cambio accidental y el cambio substancial. El movimiento no se encuentra ni en los entes en potencia ni en los entes en acto ni en la privación. El movimiento es un cierto acto, aunque incompleto, porque el ente está en potencia de aquello de lo cual ese acto es incompleto, pero, en el orden accidental no puede ir más allá de aquello que su naturaleza o esencia le permite completarse en distintos ámbitos, incluyendo aquellos que utilicen la tecnología.

Precisiones de la naturaleza como principio de movimiento y de orden

Hemos visto que santo Tomás integra la tradición filosófica clásica y medieval concretando que el acto y la potencia son dos principios ontológicos de todo ser finito (*S.Th.*, I, q.77, a.1). Además, nos enseña que en el ente material, la materia y la forma se comportan como potencia y acto, porque la materia es forma en potencia y la forma es materia en acto. En este sentido la forma que es acto, es la que mueve, porque Aristóteles ya había dicho que la materia es potencia de la forma y la forma es acto de la materia (*Metafísica*, VII 1037 b8 y 1041 b6). Es la forma la que informa los cambios y da unidad y orden a la materia. Como hemos visto antes, es capacidad y límite. Pero santo Tomás añade que la esencia y el ser (*esse*) también son potencia y acto (*C.G.*, I, 22), capacidad y límite. Por eso, la composición de potencia y acto son indispensables para que haya movimiento o cambio. Esa es la razón por la que todos los entes que se mueven son mutables y tienen límites, mientras que sólo Dios como Acto Puro es inmutable e infinito. De modo que, mientras más motor sea un ente, requiere más acto y es menos móvil. Porque el ente es más mutable mientras tiene más potencia y es más limitado: Pero cuando tiene más acto, es más motor o mueve más, aunque fuera de Dios, no se trata de un acto ilimitado o infinito.

Ahora bien, la naturaleza es principio de movimiento, porque es causa de la mutabilidad de las cosas móviles, es decir, de las cosas que están compuestas de acto y potencia. La naturaleza en cuanto compuesta de materia y forma, es causa que actualiza al ser en potencia y, en ese sentido, es el acto de todas las cosas móviles, es decir, de cada cosa contingente o creada. Pero hay que insistir en que esa causa que actualiza, no puede ir más allá de los límites de la potencia, es decir, de la capacidad real de ser actualizado. La naturaleza es el ser de las cosas que nos permite deducir las notas fundamentales de todo ser creado, más allá de las cuales no puede mutar o su mutación implica la disolución del compuesto hilemórfico. Con esto volvemos a confirmar que, en la visión de santo Tomás, el transhumanismo puede modificar la naturaleza humana que es en sí misma modificable en cuanto es capacidad de modificar, pero sólo dentro de los límites y el orden que le impone la naturaleza misma en cuanto potencia o capacidad de modificación que es limitada. La persona humana está hecha para acrecentarse mediante su racionalidad; para ensanchar su ser mediante la virtud que incluye la ciencia y la técnica, pero no de manera

infinita sino únicamente dentro de los límites y según el orden establecido en su naturaleza. El movimiento y el reposo se dan en los seres que no son el Acto Puro. El ser creado es actividad recibida de Dios, pero que se realiza en la naturaleza y bajo los límites de esa naturaleza o esencia. Santo Tomás nos enseña que la naturaleza es el término de la acción de Dios, pero no es pura receptividad, sino también es acto por participar del ser de Dios (*S.Th.*, I, q.66, a.1).

El ser es acto en su doble función de actualidad y de actividad que se realiza a través de un acto segundo que es la potencia activa del ser de los entes y que es realmente distinta del acto. Esa distinción en los entes creados se debe a que sólo Dios es el Acto Puro en el que ser y operar se identifican (*C.G.*, II, 9). Por eso, para santo Tomás, toda otra actualidad creada y por lo tanto mutable, lo es en cuanto es actualización de una potencia que es capacidad real de acto, pero limitada en cuanto participa, en alguna medida del Ser de Dios «...primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum, virtualiter, in se omnia prae habens, ut dicit Dionysius» (*S.Th.*, I, q.75, a.5, ad.1). La actividad de los entes creados proviene de su acto de ser, pero ese acto sólo es activo a partir de una potencia real activa (*S.Th.*, I, q. 77, a.1, ad.3). Por eso toda actividad del ser creado es imperfecta pero perfeccionadora por estar mezclada de potencialidad (*S.Th.*, I, q. 44, a.4). El acto primero del hombre que es su forma sustancial se perfecciona actuando, es decir, a través del acto segundo que son sus operaciones. Cada ente tiene su propia perfección que es su propio ser, y tiene otra perfección que es el fin de su operación (*S.Th.*, I, q.73, a.1). De modo que la operación es la expansión del orden establecido e interior del ser. Pero, además, el hombre es capaz de perfeccionarse y alcanzar a Dios por medio de sus operaciones (*S.Th.*, I-II, q.3, a.2). Aunque debe quedar claro que esto no significa que se transforme en Dios, ni puede ir más allá de los límites, ni trasgredir el orden cósmico y moral que le impone su naturaleza.

Por eso, bajo la perspectiva de santo Tomás, no cabe hablar de un extropianismo que aspira a un hombre inmortal, o de un posthumanismo que aspira a un cambio de especie, porque ningún cambio por sofisticado que sea, puede traspasar los límites metafísicos de la naturaleza sin peligro de frustrarse o de destruirlo todo. La operación sigue al ser y el modo de operación sigue al modo de ser «...et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti.» (*S.Th.*, I, q.77, a.3); toda actividad deviene del ser, pero en los entes finitos o participados la actividad tiene un orden y unos límites. Todo ser tiende hacia su bien que es su propia perfección y con esta a la plenitud (*S.Th.*, I, q.6, a.1), pero no puede ir más allá de ella. Cada cosa tiende a su fin con un apetito natural por eso el bien es la adaptación entre el apetito y el fin, y la naturaleza es el apetito que cada cosa tiene de lo bueno, de su fin, de su perfección. La actividad del ente creado es perfeccionamiento, actualización, pero sólo de lo que está en potencia. Y aunque en el ejercicio de la libertad el orden técnico y moral es más complejo, porque cabe la posibilidad de que el hombre elija mal, esa elección le aleja, en último término, de su fin que es su realización plena.

Además de lo anterior, santo Tomás considera que la corrupción es un paso del ser al no ser algo y la generación es paso del no ser al ser participado. Sin embargo, Dios que es Acto puro, es pura actividad, pero sin movimiento porque es inmutable (*C.G.*, II, 7-10). Su actividad es su mismo acto porque Él es sujeto de su acto (*S.Th.*, I, q.54, a.1) que atrae todo hacia sí en un orden que, desde lo inerte, se extiende a la creatura libre en el ejercicio

de su libertad. Ese orden no es otra cosa que la ley natural de la que deviene el derecho natural y que constituye la norma objetiva que nos permite determinar si un acto humano es objetivamente bueno o malo. Lo que sucede es que la actividad del ente también es fundamento de la norma cósmica y moral que lo guía hacia su realización y que también lo determina en algún sentido. Por eso es importante el tema de la ley o el orden natural que parte del concepto de naturaleza y que el hombre debe respetar pues constituye el verdadero fundamento del deber. La ley natural constituye una guía que nos indica los cambios que son benéficos o perjudiciales al orden establecido en la naturaleza mediante el hacer técnico, y también constituyen la guía del obrar moral. Esa misma ley nos permite ver que no toda transformación humana es buena y eficaz, porque hay transformaciones que, por ser ineficaces, vacían de ser el mundo (García Alonso, 1992, p. 48). También nos permite ver que, aunque el acto humano sea ontológicamente bueno por lo que tiene de acto, no toda obra es moralmente buena, ni siquiera técnicamente buena, porque hay acciones que desvían al hombre de los fines establecidos en la naturaleza y de su último fin. También nos deja ver que no todo lo técnicamente eficiente, es eficaz si le falta plenitud de ser, ni moralmente bueno. El hombre puede perfeccionarse, pero también degradarse, aun cuando la perfección y la degradación siempre estarán limitadas por su esencia o naturaleza.

Dimensión metafísica de la naturaleza como clave para una valoración del transhumanismo

Una vez hecha la profundización en el aspecto físico del movimiento y de la naturaleza desde sus presupuestos metafísicos, es posible intentar lograr el nivel metafísico pleno. Aristóteles nos enseña que todas las cosas tienden a un fin que es su propio bien y que constituye su perfección (*Política*, I, 1). Esa perfección es el punto de llegada del dinamismo que realiza la naturaleza de cada ente logrando su plenitud conforme a los límites de su esencia o naturaleza y constituye la meta de toda transformación física y espiritual del hombre. Eso lo sabemos gracias al gran descubrimiento aristotélico del acto y la potencia, sin el cual resulta imposible explicar la naturaleza y descubrir sus límites. Pero no es hasta el cristianismo, con el concepto de creación y el de Dios como Ser infinito que se supera la visión meramente cosmológica del movimiento y de la naturaleza y se alcanza el nivel metafísico pleno. Sólo en este nivel metafísico se ve que todo lo que se mueve se diferencia de Dios y tiene un límite y un orden que le impone su naturaleza. De esto también se sigue que las visiones neopaganas que prescinden de los avances que la Filosofía alcanzó gracias a la reflexión cristiana, resultan ambiguas. O piensan que pueden transformar ilimitadamente al hombre o no son capaces de observar el orden que constituye la guía metafísica de toda transformación.

Santo Tomás alcanza la dimensión metafísica plena, cuando concluye que cada potencia se ordena al acto y de ese modo todo ente creado se ordena, en última instancia, al Acto Puro que es Dios. La naturaleza como esencia o como sustancia es la misma realidad, es decir, el ser en sí o aquello por lo que el ser actúa. El acto de ser y la esencia se integran en la naturaleza (*S.Th.*, III, q.45, a.1). Y es que a la naturaleza le viene el orden de Dios, porque tiene como origen el mismo Dios del que procede. El orden que es una relación *secundum originem*, es el orden en la multiplicidad de movimientos y actividades que provienen de la relación de la creación con Dios (*S.Th.*, I, q.47, a.3). Cada cosa particular tiene una ordenación a su fin según su naturaleza, pero santo Tomás deja claro que

Dios es el origen y fundamento del orden de todas las naturalezas, es decir, principio causal último de movimiento «Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est». (*S.Th.*, I, q.47, a.3). Ese orden intrínseco de la naturaleza es la ley natural que como ley divina expresa su dependencia de Dios y que constituye la guía y el límite de lo que el hombre puede hacer u obrar sin destruirse o frustrarse. Porque ese orden manifiesta que las naturalezas de los entes son los medios por los que Dios hace que las cosas se dirijan hacia su propio fin (*S.Th.*, II-II, q.154, a.12, ad.1).

Y aquí hay que recalcar dos aspectos de la naturaleza: el orden como principio pasivo que recibe la acción de Dios y como principio activo o causal que mueve al ente para que alcance su fin que, en última instancia, es Dios (*S.Th.*, I, q.21, a.1, ad.3). Ambos aspectos manifiestan la dependencia de Dios, incluso en el caso de la libertad humana que es capaz de obrar de modo contrario al orden establecido en la naturaleza. Dios hace salir a los entes de Él sin intermediario alguno, pero la atracción que ejerce sobre todos los entes creados la realiza por medio del orden jerárquico de la naturaleza que el hombre puede descubrir y ha de respetar en el ejercicio de su libertad (*C.G.*, III, 83). Los entes creados son causas segundas que por lo mismo son, en alguna medida, imagen de Dios en cuanto se ordenan al grado jerárquico de las cosas, aunque en el hombre eso se realice de una manera necesaria y también libre. Los seres inertes se ordenan a los vivientes vegetales, los vegetales a los animales irracionales y estos al hombre (*C.G.*, III, 16 al 25). Todo el universo sale de Dios, y todo el universo regresa a Él en una jerarquía perfectamente ordenada. El orden es lo que da unidad al universo, de modo que el orden cósmico no es otra cosa que la naturaleza considerada en su conjunto (*S.Th.*, I, q.47, a.3).

Santo Tomás ve claro que las naturalezas o esencias son el receptáculo del ser participado por Dios en distintos grados y de distintos modos. (*S.Th.*, I, q.75, a.5, ad.1). La naturaleza recibe el ser de Dios y con este ser, recibe el orden, la belleza y la armonía en un dinamismo que conduce a cada cosa a su fin que constituye su bien y, por tanto, su perfección. Cada cosa apetece su propio bien o perfección, pero se trata de una perfección *secundum quid*, en la que, si seguimos la escala de perfecciones jerárquicas, desembocamos en la perfección *simpliciter*, es decir, en Dios (*S.Th.*, II-II, q.161, a.1, ad.4). Con esto cobra importancia el sentido de la naturaleza como tendencia a la plenitud, es decir, como apetito y como fin «...de ratione boni est ipsa plenitudo essendi» (*S.Th.*, I-II, q.18, a.1; q.8, a.1). El hacer técnico y el obrar moral están hechos para alcanzar esa plenitud, pero siempre y cuando respete el orden establecido en la naturaleza. La causa final es el último principio del cual depende cualquier movimiento o cambio, porque todo ente obra por un fin que es la causa final. Lo que produce la causa final en las cosas es el apetito natural o amor que es el bien de cada ser y que es una participación del Bien absoluto como fin último de todas las cosas que son.

Cuius ratio est quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente, nihil enim reducitur se de potentia in actum. Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. (*S.Th.*, I-II, q.1, a.2)

El orden o ley, no es sino la consecuencia del reino de la finalidad que consiste en que todas las cosas aspiran a su propio fin. Ya se ve que, si no se alcanza el nivel metafísico de la naturaleza, no se puede lograr una valoración profunda del transhumanismo. La tec-

nología puede ser un buen recurso para ayudar al hombre a alcanzar su plenitud y a contribuir a la plenitud del mundo, pero únicamente si respeta el orden y los límites impuestos por la naturaleza.

Conclusión

Después de haber alcanzado el nivel metafísico pleno propuesto por santo Tomás, podemos concluir que dentro de la naturaleza humana está la posibilidad de transformar su entorno, de transformarse y perfeccionarse superando muchos aspectos de su precariedad mediante la actividad técnica. Sin embargo, santo Tomás nos ofrece una concepción del mundo que nos permite valorar metafísicamente los alcances y límites del uso de la tecnología en su aspecto técnico y moral. Porque del concepto metafísico de naturaleza se deduce que no todo lo técnicamente posible, es bueno desde el punto de vista técnico y moral. El hombre no puede transformar omnímodamente en cuanto el fin del artefacto es doble: aquel que le viene señalado por su esencia o naturaleza, y aquél que le señala el hombre dentro de los límites de esa misma naturaleza. Para que esa transformación sea buena, debe tener plenitud ontológica, es decir, lo que se produce debe ser bueno en sí mismo y bueno en relación a todo lo demás incluido el hombre mismo. Eso se logra gracias al orden de la finalidad que exige que toda acción técnica del hombre esté encaminada a perfeccionar la naturaleza confiando formas superiores que proceden del ser del hombre o que es capaz de actualizar y de comunicar mediante las virtudes intelectuales y morales.

Dicho de otro modo, el dominio del hombre mismo y de la naturaleza debe moderarse en función de la dignidad del hombre, respetando los límites y el orden establecido en la naturaleza que es la ley natural cósmica y moral. Cada ente, incluido el hombre, posee en sí mismo un límite de transformabilidad determinado por su propia esencia o naturaleza cuya ley u orden es una participación del Intelecto Infinito y que obliga en función de la eficacia y del bien común. El transhumanismo acierta en el hecho de que el hombre es capaz de modificar y de modificarse para mejorar o empeorar su situación. Pero, bajo la perspectiva tomista, se superan las ambigüedades y se señalan los límites de la naturaleza humana descartando toda posibilidad de que el hombre pueda lograr un cambio de especie desde la tecnología y de que todo lo que el hombre pueda transformar sea bueno y conveniente. Lo anterior debido a que un cambio benéfico por encima de la naturaleza sólo puede ser causado por un Ser que esté por encima de la naturaleza, es decir, cuyo acto de ser sea capaz de causar dichos cambios de un orden superior al natural.

Bajo la perspectiva tomista, toda actualidad creada y, por lo tanto, mutable en cuanto es actualización de una potencia que es capacidad real de acto, es limitada en cuanto participa en alguna medida del Ser de Dios. Cada ente tiene su propia perfección que es su propio ser, y tiene otra perfección que es el fin de su operación que es la expansión del orden establecido e interior de su ser que ha de ser orientada hacia su propio perfeccionamiento. Sin embargo, hay que tener claro que el hombre alcanza a Dios por medio de la operación, pero no se transforma en Dios, ni puede ir más allá de los límites que le impone su naturaleza. La actividad del ente creado es perfeccionamiento, actualización, pero sólo de lo que está en potencia. Sólo los seres libres tienen dominio, pero el hombre no tiene dominio absoluto. Únicamente Dios que es Acto puro, es pura actividad sin movimiento, porque es inmutable y tiene dominio absoluto en cuanto su actividad es su

mismo acto, porque Él es sujeto de su acto. Acto que atrae todo hacia Sí en un orden que, desde lo inerte, se extiende a la creatura libre. La actividad del ente es fundamento de la norma cósmica y moral que lo guía hacia su realización y que también lo determina en algún sentido. La ley o el orden natural que parte del concepto metafísico de naturaleza, constituye una guía que nos indica los cambios que son benéficos o perjudiciales a ese orden o ley establecido en la naturaleza, es decir, conforme a los fines impuestos por ella. Por eso vemos que, bajo la perspectiva tomista, sólo reconociendo a Dios como origen creador y ordenador de todo el universo, es posible una transformación que conduzca a la plenitud de todo aquello que no ha alcanzado su fin incluido el hombre en su dimensión individual y social.

Referencias

- Annas, G. J. (2017) «Health and Human Rights: Of Bridges and Matrixes». *American Journal of Bioethics*, núm. 17 (9), pp. 13-15.
- Aristóteles (1980) *Physics* (I-II). Trad. P.H. Wicksteed y F. M. Cornford. Harvard-Heinemann, Cambridge-London, Loeb Classical Library.
- Aristóteles (1982) *Metafísica*. Segunda edición trilingüe. Madrid, Gredos.
- Aristóteles (1989) *Posterior Analytics, Topica*. Cambridge-London. Trad. H. Tedennick y E.S. Forster. Harvard-Heinemann, Loeb Classical Library.
- Aristóteles. (2011) *Obras completas*. Trad. Carlos Megino Rodríguez, Tomás Calvo y Miguel Candel SanMartín. Madrid, Gredos.
- Boecio (1847) *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, en J. Migne, Patrologiae. Cursus completus, Paris Vrayet de Surcy, 1847, PL 64, 1343.
- Bostrom, Nick (2008) «Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up». En Gordijn B. y Chadwick, R. (Eds.), *Medicine Enhancement and Posthumanity*. Dordrecht, Springer, pp. 107-137. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-4020-8852-0_8
- Bostrom, Nick. (2003) *The Transhumanist Frequently asked questions: A General Introduction*. World Transhumanist Association, Versión 2.1 (2003). <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, Nick. (2005) *Transhumanist values*. Philosophy Documentation Center. <https://nickbostrom.com/ethics/values.html> [Consulta 2 de noviembre de 2023]
- Buchanan, Al., Brock, Dan W., Daniels, N. y Wikler, D. (2000) *From chance to choice: Genetics and justice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Busa. R. (1980) *Opera Omnia, ut sunt in indice thomistico additis 61 scriptis ex aliis Medii Aevi auctoribus*. Edición de Roberto Busa, S.J. Stuttgart-Bad Cannstatt. Frommann-Holzboog.
- Cordeiro, J. L. y Wood, D. (2018) *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. Barcelona, Ediciones Deusto.
- De Grey, A. (2007) «Life Span Extension Research and Public Debate: Societal Considerations». *Studies in Ethics, Law, and Technology*, núm. 1(1), pp. 1-10. DOI:10.2202/1941-6008.1011
- Diéguez, A. (2017) *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona, Herder.

- Forment, E. (1982) *Ser y Persona*. Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Forment, E. (2001) «Autoconciencia y ser en Santo Tomás». *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, pp. 11-30.
- Fukuyama, F. (2002) *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, Ediciones B.
- Fukuyama, F. (2003) *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York, Picador; Reprint ed.
- García Alonso, L. (1992) *Filosofía de la eficacia*. México, UCIME.
- Habermas, J. (2009) *The future of human nature*. Cambridge, Polity Press.
- Harris, J. (2007) *Enhancing evolution: the ethical case for making better people*. Princeton, Princeton University Press.
- Humanity+ 2018* (También Humanity Plus, antes World Transhumanist Association).
- Ida, Ryuichi. (2017) «¿Deberíamos mejorar la naturaleza humana? Un interrogante planteado desde una perspectiva asiática». En N. Bostrom y J. Savulescu (Eds.), *Mejoramiento humano*. Zaragoza, Teell Editorial, pp. 63-74.
- Jensen, S. J. y Widow, J. L. (2018) «Unnatural Enhancements». *Irish Theological Quarterly*, vol. 83, 4. <https://doi.org/10.1177/0021140018795751>
- Kurzweil, R. (2009) *Transcendent man*. <https://www.imdb.com/title/tt117394/> [Consulta 2 de noviembre de 2023]
- López Casillas, F. (2015) «CRISPR, el sueño divino hecho realidad». *Revista de la Facultad de Medicina*, vol. 58, núm. 4, Ciudad de México, julio/agosto, pp. 55-60.
- More, Max (1998) «The extropian principles, Version 3.0: A transhumanist declaration». <http://www.maxmore.com/extprn3.htm> [Consulta: 2 de noviembre de 2023]
- Ocampo Ponce, M. (2004) *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino*. Valencia, Edicep.
- Ocampo Ponce, M. (2020) «Importancia del concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino, ante los retos que plantea el tranhumanismo a la educación actual». *Revista Akadèmia* Vol. 19, núm. 1, Santiago de Chile, pp. 1-35.
- Sandel, M. J., (2007) «The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering». Cambridge, Harvard University Press. <https://scholar.harvard.edu/sandel/publications/case-against-perfection-ethics-age-genetic-engineering> [Consulta: 2 de noviembre de 2023]
- Santaló, J. (2019) «La mejora de la genética humana en los tiempos del CRISPR/Cas9». *Revista Bioética y Derecho*, núm. 47 Barcelona Dic 2019 [Consulta: 2 de noviembre de 2023].
- Schouls, Peter. A. (2000) *Descartes and the possibility of science*. Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Sloterdijk, P. (2001) *Normas para el Parque Humano*. Madrid, Siruela.
- Tomás de Aquino (S.) (1905) *Summa Contra Gentiles*. Turín-Roma, ed. Marietti, 11ª reimpresión.
- Tomás de Aquino (S) (1956) *Quaestiones Quodlibetales*, 9ª edición a cargo de R. Spiazzi. Turín-Roma, ed. Marietti.

- Tomás de Aquino (S) (1961) *Summa Theologiae*. Prima Pars, vol. I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (S). (1962) *Summa Theologiae*. Prima Secundae, vol. II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (S). (1963) *Summa Theologiae*, Secunda Secundae, vol. III. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino (S). (1964) *Summa Theologiae*. Tertia Pars, vol. IV. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vaccari, A. (2012) «Dissolving nature: how Descartes made us posthuman». *Techné: Research in Philosophy and Technology*, vol. 16, núm. 2, pp. 138-186. DOI: 10.5840/techne201216213
- Vaccari, A. (2013) «La idea más peligrosa del mundo: hacia una crítica de la antropología transhumanista». *Tecnología & Sociedad*, vol. 1, núm. 2, pp. 38-59 Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/idea-peligrosa-mundo-critica.pdf> [Consulta: 2 de noviembre de 2023].

Cap a una valoració metafísica del transhumanisme des de la perspectiva de sant Tomàs d'Aquino

Resum: Les transformacions que hom ha fet de la natura per superar la seva precarietat i construir un món millor han estat cada cop més grans fins al punt que, fa tres dècades, va començar un moviment filosòfic, científic i cultural conegut com a transhumanisme, que va sostenir que l'ésser humà, mitjançant la tecnologia, podrà millorar i superar els límits que li imposa la naturalesa. Tot i això, no tots coincideixen que allò que el transhumanisme proposa com a «millores» ho siguin en realitat, ni hi ha consens en què l'home pugui arribar més enllà dels límits de la seva naturalesa. Tampoc no hi ha consens sobre què és la naturalesa i fins on és possible transformar-la de manera positiva o negativa. Per això pensem que la filosofia clàssica i perenne té alguna cosa per aportar. Aquest treball breu està orientat a recuperar alguns fonaments metafísics de la filosofia clàssica i perenne que sintetitza i desenvolupa sant Tomàs d'Aquino i que poden orientar una valoració metafísica del transhumanisme.

Paraules clau: Transhumanisme, extropianisme, posthumanisme, naturalesa, perfeccionament

Vers une évaluation métaphysique du transhumanisme du point de vue de saint Thomas d'Aquin

Résumé: Les transformations que l'homme a opérées sur la nature pour surmonter sa précarité et construire un monde meilleur sont de plus en plus vastes. Il y a trois décennies, naissait un mouvement philosophique, scientifique et culturel connu sous le nom de transhumanisme, qui soutient que l'humanité, grâce à la technologie, sera capable de s'améliorer et de surmonter les limites imposées par sa nature. Cependant, tout le monde n'est pas d'accord sur le fait que ce que le transhumanisme propose comme « améliorations » le sont réellement, et il n'existe pas non plus de consensus sur le fait que l'humanité peut aller au-delà des limites de sa nature. Il n'existe pas non plus de consensus sur ce qu'est la nature et dans quelle mesure il est possible de la transformer, ni si cela est bien ou mal. Nous pensons donc que la philosophie classique et pérenne a quelque chose à apporter. Ce bref ouvrage vise à récupérer certains des fondements de la philosophie classique et pérenne que saint Thomas d'Aquin synthétise et développe, et qui peut guider une évaluation métaphysique du transhumanisme.

Mots clés: Transhumanisme, extropianisme, posthumanisme, nature, perfection

Towards a metaphysical assessment of transhumanism from the perspective of Saint Thomas Aquinas

Abstract: The transformations that humankind has made of nature to overcome its precariousness and build a better world have been increasingly larger. Three decades ago began a philosophical, scientific, and cultural movement known as transhumanism, which maintains that humankind, through technology, will be able to improve and overcome the limits imposed by his nature. However, not everyone agrees that what transhumanism proposes as «improvements» actually are, nor is there a consensus that humankind can reach beyond the limits of his nature. There is also no consensus on what nature is and to what extent it is possible to transform it, or if this is right or wrong. Thus, we believe that classical and perennial philosophy has something to contribute. This brief work is aimed at recovering some of the foundations of the classical and perennial philosophy that Saint Thomas Aquinas synthesizes and develops and that can guide a metaphysical assessment of transhumanism.

Keywords: Transhumanism, extropianism, posthumanism, nature, perfection