

¿Qué naturaleza para la fundamentación de la moral?

María Soledad Paladino

Pontificia Università della Santa Croce
soledad.paladino@gmail.com

DOI: 10.17421/2498-9746-05-16

Resumen

En el contexto de la presencia cada vez más protagónica de las nuevas tecnologías que abren sorprendentes horizontes a las posibilidades de intervención sobre el hombre llamando en causa una seria reflexión ética, la propuesta transhumanista se presenta como un interlocutor de especial relieve.

El objetivo que nos proponemos es evidenciar el concepto de naturaleza humana que subyace al movimiento transhumanista, el cual está íntimamente relacionado con el modelo ético que justifica las diferentes aplicaciones prácticas del mismo. Centramos nuestro análisis en The Transhumanist FAQ y algunos escritos de Nick Bostrom.

Como tentativo de una lectura crítica a dicha posición, presentamos el concepto de naturaleza humana subyacente a la ética de la virtud en la cual convergen armónicamente la corporeidad y la razón en la determinación del bien moral. Contraponer el racionalismo transhumanista a la racionalidad práctica que emerge de una comprensión teleológica de la naturaleza, y que reclama la corporalidad para su rol normativo, arrojará luz para entender cómo es posible fundamentar la moral en la naturaleza humana. Somos del parecer de que el modo de aproximarse a los problemas éticos planteados por el transhumanismo, exige rehabilitar la razón práctica en el marco de la unidad sustancial de la naturaleza humana. Esta perspectiva abre prometedores caminos para la edificación de un verdadero humanismo.

Parole chiave: transhumanismo; utilitarismo; naturaleza humana; ley natural; razón práctica

Abstract

In the context of the crucial presence of new technologies which open horizons on the possibilities of procedures applied to man calling for a serious ethical reflection, the Transhumanist proposal is presented as an interlocutor of special importance.

The objective that we want to propose is to highlight the underlying concept of human nature in the transhumanist movement and which is closely related to the ethical model that justifies the different applications of the said practice. We shall

be focusing our analysis on The Transhumanist FAQ and on some of Nick Bostrom's writings.

As an attempt at a critical reading of the said position, we present the concept of human nature underlain in virtue ethics in which corporeality and reason converge harmoniously in the determination of the moral good. Counterposing Transhumanist rationalism with practical rationality which emerges from a teleological understanding of nature, and which requires corporeality for its normative role, will shed some light on the understanding of how morality can be grounded in human nature. In our view, the way to approach the ethical problems posed by Transhumanism requires the recovery of practical reason in the context of the substantial unity of human nature. This perspective opens up promising paths for the building of a true humanism.

Keywords: *Transhumanism; utilitarianism; human nature; natural law; practical reason*

ÍNDICE GENERAL

1 Aproximación al transhumanismo	252
2 La perspectiva ética transhumanista	253
3 La fundamentación de la moral en la naturaleza: la ley natural	257
4 La aporía de la ética transhumanista	260
Notas	261

1 APROXIMACIÓN AL TRANSHUMANISMO

El escenario actual marcado por la presencia cada vez más protagónica de las nuevas tecnologías emergentes y convergentes que abren horizontes insospechados a las posibilidades de intervención sobre el hombre, llama en causa una seria reflexión ética sobre la utilización de las mismas. En efecto, el cuerpo humano se ha vuelto susceptible de intervenciones tales que pueden modificar no sólo sus funciones y prestaciones sino también sus modos de relación a nivel personal y social, exponiéndose a la lógica del mercado. En este contexto, la propuesta transhumanista refractada en diversas aplicaciones prácticas, se presenta como un obligado interlocutor desde el momento en que tal corriente persigue una *nueva humanidad* por medio de la tecnología.

Abordar al movimiento cultural y filosófico conocido como transhumanismo no resulta sencillo. Actualmente son muchos los protagonistas que comparten los presupuestos esenciales de este movimiento que adquiere una clara consolidación en 1998 con la creación de la *World Transhumanist Association* (WTA) la cual emana la Declaración Transhumanista¹ —ulteriormente revisada en 2002 y 2009—, en la que se reúnen las líneas conceptuales fundamentales del movimiento. Sin embargo, la interdisciplinariedad que caracteriza al transhumanismo así

como la diversidad de orientaciones intelectuales de los principales protagonistas, dan razón de las diferentes perspectivas y acentuaciones que se pueden encontrar en la ingente bibliografía disponible en gran parte en Internet. De aquí nuestra opción por centrarnos en el pensamiento de Nick Bostrom² reconocido como uno de los principales teóricos del transhumanismo, fundador de la WTA, y redactor de *The Transhumanist FAQ*³.

El movimiento transhumanista es un modo de teorizar sobre el futuro del hombre basado en la premisa de que la especie humana en su forma actual no representa el término final de su desarrollo sino una etapa aun precoz. De aquí su afirmación de la posibilidad y conveniencia de *mejorar* la condición humana a través de la razón aplicada, especialmente por medio de la tecnología, con el fin de eliminar el envejecimiento y potenciar considerablemente las capacidades intelectuales, físicas y psicológicas del hombre⁴. Para el transhumanismo, todos los hombres deberían tener la oportunidad de crecer más allá de los límites humanos actuales, puesto que tales límites —envejecimiento, dolor, sufrimiento y muerte⁵—, adquieren el carácter de obstáculos para la consecución de la felicidad. En efecto, la felicidad presentada bajo el ropaje de un modelo de perfección basado en la cualidad de las condiciones psico-físicas y, por tanto, equiparada al bienestar y la calidad de vida, se convierte en el fin a alcanzar⁶.

2 LA PERSPECTIVA ÉTICA TRANSHUMANISTA

En la línea del utilitarismo de J. S. Mill⁷, la propuesta transhumanista adquiere la forma de una ética del *welfare* que no ha elaborado ninguna teoría acerca de en qué consiste la felicidad del hombre⁸. En efecto, aunque desde una concepción empírica-hedonista la felicidad coincida con placer⁹, como bien reconoce J. Murillo, la idea de felicidad de la propuesta transhumanista resulta muy indeterminada, y esta carencia sobre el fin acarrea serias dificultades a la hora de pronunciar un juicio ético¹⁰. Así,

la obsesión por los medios y los obstáculos a la felicidad, oscurece el hecho de que toda concepción sobre tales medios u obstáculos, implica ya un pronunciamiento sobre el fin pero, en esta perspectiva, el fin es propuesto solo indirectamente, de modo que corre el riesgo de ser poco convincente y, en último caso, no crítico¹¹.

La filiación utilitarista se hace evidente si tenemos en cuenta el hecho de que en Mill el término *placer* adquiere un significado más amplio, por lo que sería más preciso hablar de satisfacción de deseos racionales¹². En este contexto, es interesante constatar que el movimiento transhumanista cifra la mejora (*improvement*) de la condición humana en el *cambio* que permite al individuo aumentar las posibilidades de modelarse a sí mismo según sus deseos en orden a conseguir el mayor grado de felicidad posible¹³.

Ahora bien, si de dicha concepción de la felicidad es posible intuir una comprensión físico-empírica del concepto de naturaleza humana, ésta es confirmada por la negación de la especificidad y preeminencia de la especie humana con respecto a otros seres, tal como se deduce del punto 7 de la Declaración Transhumanista¹⁴, y de *Transhumanist FAQ* donde se lee:

Desde la perspectiva transhumanista, los humanos y nuestros artefactos son parte de la biosfera extendida. No existe una dicotomía fundamental entre la humanidad y el resto del mundo. Se podría decir que en la humanidad la naturaleza se ha vuelto consciente y auto-reflexiva¹⁵.

Es precisamente esta no distinción fundamental entre *lo que el hombre es* y *el mundo del hombre*, lo que funciona de premisa conceptual del sistema ético defendido por el transhumanismo, el cual se presenta con la pretensión de contribuir a la construcción de un mundo mejor¹⁶ refractándose en dos campos fundamentales. De una parte, la ampliación del abanico de posibilidades disponibles a la libertad de elección hecho posible por las tecnologías en orden al *enhancement*¹⁷. De aquí la centralidad que adquiere la autonomía individual, deudora de un concepto de libertad sin otro límite que la consecución de la felicidad empírica, y la necesidad de salvaguardar el medio ambiente. En efecto, el otro campo de refracción de la propuesta ética del transhumanismo orientada a la construcción de un mundo mejor, es la consideración de las consecuencias que se derivan del uso y desarrollo de la tecnología. En este sentido, hay que reconocer que la posición de N. Bostrom resulta más equilibrada que la de otros autores, por cuanto reconoce la necesidad de estudiar los problemas éticos asociados a la aplicación de la tecnología¹⁸, los cuales convergen en dos principales: el impacto ambiental y el riesgo existencial¹⁹. Podemos decir, por tanto, que en el escenario de la construcción de un mundo mejor que sustenta el movimiento transhumanista, el criterio de orientación para el uso y aplicación de las tecnologías orientadas al *enhancement* está estrechamente relacionado con la ponderación de las consecuencias que tales aplicaciones podrían tener en el ambiente y en el resto de los seres. De aquí que nos inclinamos a inscribir la propuesta ética del transhumanismo en el marco de la ética consecuencialista.

Si el objetivo de la felicidad exige la remoción de los obstáculos que se oponen a ella, el planteamiento de las aplicaciones prácticas de la propuesta transhumanista resulta coherente con un paradigma ético gobernado por un uso instrumental de la razón. Sin entrar a considerarlas en detalle, tomamos a modo de ejemplo las aplicaciones de la biotecnología recogidas en *The Transhumanist FAQ*, entre las que se mencionan: la terapia génica somática, germinal y en el cigoto; *embryo screening* y selección implantatoria²⁰; la investigación con células estaminales embrionarias; la clonación humana con fines reproductivos y terapéuticos.

La perspectiva que legitima la aplicación y uso de tales biotecnologías se transparenta en la pregunta que introduce el apartado en el cual se tratan: “¿Qué son y para qué son buenas?”²¹ La respuesta cabe deducirla en función del objetivo que se persigue: prolongar la vida saludable, lo cual requiere desarrollar modos para enlentecer el proceso de envejecimiento, y reemplazar células y tejidos senescentes²². Como observamos, la aproximación a estas aplicaciones prácticas es fundamentalmente pragmática pero no moral, por cuanto tales aplicaciones son tratadas como *poiesis (techné)* y no como *praxis*, es decir, como acciones morales. Esta es, precisamente, la perspectiva propia de la ética teleológica —o ética de la tercera persona—, la cual no considera las acciones humanas como bienes prácticos, perdiendo así la perspectiva propia del sujeto que actúa. A modo de ejemplo, veamos cómo se presenta la argumentación ética sobre la clonación humana:

Algunos argumentan que clonar humanos no es innatural porque los clones humanos son esencialmente gemelos idénticos. (...) Pero el punto más fundamental es que no importa si los clones humanos son naturales o no. Cuando se piensa acerca de la posibilidad de permitir la clonación humana, se deben comparar las posibles consecuencias deseadas con las posibles consecuencias no deseadas, para luego tratar de estimar la probabilidad de cada una de ellas. Este tipo de deliberación es mucho más complejo que el simple descartar la clonación como no-natural, pero también es más probable que resulte en buenas decisiones²³.

La pérdida de la perspectiva del sujeto que actúa se acompaña de una teorización del contenido de las acciones morales —el *objeto moral*— en clave física, es decir, como carente de una moralidad intrínseca ya que, precisamente, la moralidad o corrección de la acción adviene con la ponderación de las consecuencias que, en este marco conceptual, resultan antropológicamente indiferenciadas. Como observa M. Rhonheimer, cuando el contenido de la acción es tratado como un bien pre-moral, no es posible reconocer una diferencia cualitativa —una *diferencia moral*— entre las consecuencias constitutivas de la acción en sentido moral (es decir, que son constitutivas de la acción misma), y las consecuencias de tales acciones sólo causales y condicionadas de modo contingente²⁴. Ahora bien, considerar los contenidos de las acciones humanas como un conjunto de bienes pre-morales, esto es, como simples datos naturales o *exterior events* sin sentido humano, plantea la cuestión de cómo adquieren carácter moral bienes como la salud, la reproducción o la vida, es decir, de dónde se deriva la exigencia ética de respetarlos o promoverlos puesto que dicha obligación no se desprende en absoluto de tales bienes. El paradigma de la ética consecuencialista articula la respuesta sobre los cimientos de una falacia naturalista desde el momento que sostiene que de bienes pre-morales es posible deducir bienes morales en base al resultado del cálculo ponderativo: mediante la optimización de bienes pre-morales u optimización negativa de males pre-morales, se realiza un bien moral. Así, sería lícito

violar un bien pre-moral si el balance de los bienes maximizados respecto a los bienes sacrificados resultase positivo. La subyacente falacia naturalista consiste por tanto en afirmar la posibilidad de que bienes pre-morales se vuelvan morales por el hecho de ser maximizados²⁵.

En esta línea se coloca la siguiente afirmación: “*The important thing is not to be human but to be humane*”²⁶. ¿Qué se quiere decir con esto? Para el transhumanismo, el valor de *ser humano* no viene por su ser normal o natural (*to be human*), sino por tener el material bruto para ser humanos (*to be humane*), lo que implica el desarrollo de diversos valores como la compasión, el sentido del humor, la curiosidad, el deseo de ser mejor persona. De aquí que en orden a *to be humane*, sea necesario comenzar por la transformación de la naturaleza humana, es decir, del *to be human*. Si bien esta afirmación podría ser aceptada en un cierto sentido²⁷, no debe llevar a engaños en el marco de la propuesta transhumanista. En efecto, como el mismo Bostrom afirma, la visión transhumanista de la naturaleza humana es un *work-in-progress* que podemos aprender a modelar de diferentes modos²⁸ por medio de las tecnologías convergentes (nano-bio-info-neuro tecnologías)²⁹. Con esto, se nos plantea el interrogante de cómo es posible alcanzar un modo de ser (*to be humane*) sólo por medio de una modificación psico-física según sostiene el planteamiento transhumanista. En otros términos, cómo es posible justificar que la modificación de una capacidad biológica tenga como resultado una modificación en la voluntad porque, en definitiva, el ser *mejor* persona es una cualidad de la voluntad que no está ligada necesariamente a una condición física determinada, sino a la virtud moral como hábito de elegir lo bueno en relación a un fin. Sin embargo, como hemos dicho, la cuestión del fin en la propuesta transhumanista no pasa de ser un modelo de perfección susceptible de múltiples concreciones según la libertad individual, cuya referencia fundamental, son las posibilidades abiertas por la tecnología que, en sí misma, es teleológicamente indeterminada; de aquí que haya lugar para todas las posibles decisiones individuales incluso aquellas que persiguen el post-humano³⁰.

Demos un paso más. La verificación de una concepción empirista —o fisicista— de la naturaleza humana subyacente a la propuesta transhumanista y al sistema ético que propone, se constata en el modo de argumentar sobre la legitimidad de manipular la naturaleza³¹. La respuesta sobre tal licitud es tan claramente positiva como confusa. Por una parte, se afirma que la manipulación de la naturaleza es parte importante de la civilización humana. En este sentido, podemos estar de acuerdo por cuanto el hombre es un ser que modifica la *naturaleza* —entendida como el entorno que le rodea— en orden a satisfacer sus necesidades. Pero, por otra parte, cuando el término *naturaleza* es aplicado en relación al hombre, sigue conservando el mismo sentido de la naturaleza externa en cuanto que no se reconoce —al menos explícitamente— ningún límite intrínseco a su manipulación porque, como decíamos, no hay una diferencia

cualitativa entre lo que el hombre es y el entorno que le rodea³².

Con esto, es interesante observar que la propuesta transhumanista cifra el criterio de licitud de intervención sobre la naturaleza sea del hombre o del mundo que le rodea, sobre la premisa de que “no es posible decidir si algo es bueno o malo simplemente preguntando por si ese algo es natural o no”³³. En otros términos: “El transhumanismo insiste en que si algo es natural o no es irrelevante para definir si es bueno o deseable”³⁴. Es claro, por tanto, que en esta propuesta ética el recurso a la naturaleza es no relevante moralmente precisamente porque opera con un concepto empírico-fáctico de la misma y, unida a la falacia naturalista, resulta imposible deducir el deber del ser³⁵. En efecto, quienes han reaccionado a las diversas aplicaciones prácticas promovidas por este movimiento, han recibido fuertes críticas por parte de sus defensores porque, como éstos últimos sostienen, “es asombroso ver con qué frecuencia los polemistas aún pueden obtener un camino con argumentos que son básicamente maneras de decir: ‘¡Es bueno porque es como siempre ha sido!’, o ‘Es bueno porque así lo hizo la Naturaleza’”³⁶. No sorprende, por tanto, que el grupo de polemistas reciban el calificativo de bioconservadores³⁷.

3 LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL EN LA NATURALEZA: LA LEY NATURAL

Si de una parte podemos estar de acuerdo con la propuesta transhumanista por lo que respecta la imposibilidad de derivar el bien de una naturaleza entendida en clave físico-empírica, de otra, nos preguntamos por la posibilidad de fundamentar la moralidad en la naturaleza humana y los términos de comprensión de esta fundamentación. En efecto, somos del parecer que el recurso a la naturaleza en un contexto argumentativo sobre cuestiones morales corre el riesgo de ser malinterpretado —precisamente por la carga semántica que conlleva el concepto de naturaleza en clara afinidad con la visión transhumanista—, conduciendo así a callejones sin salida en donde se acaba recurriendo acriticamente a la artificialidad como recurso para fundamentar la ilicitud de una acción, o se apela a los procesos naturales como medida de corrección moral sobre el residuo de un modelo argumentativo naturalista. De aquí que una estrategia plausible para afrontar las cuestiones éticas abiertas por el transhumanismo recuperando la naturaleza humana, debe pasar necesariamente por la mediación de la razón práctica: el concepto de ley natural es la clave desde la cual es posible explicar qué significa el recurso a la naturaleza como fundamento de la moralidad desde una perspectiva ética.

Como ha puesto en evidencia M. Rhonheimer, el recurso a la naturaleza humana no puede servir como argumento para fundamentar el *conforme a la natu-*

raleza en el sentido de lo que es bueno para el hombre. El intento de recurrir a la naturaleza humana para mostrar que la acción X es moralmente buena, adquiere el carácter de un círculo vicioso porque, justamente, lo moralmente bueno es lo conforme a la naturaleza y, por lo tanto, tiene necesidad de ser explicado racionalmente. En efecto, si tenemos presente que la naturaleza de un ente se determina según su forma esencial y, que en el caso del hombre se trata de una forma racional³⁸, cabe decir que el bien humano se determina en conformidad con la razón; por tanto, obrar según la naturaleza significa obrar según la razón³⁹. De aquí que si nos situamos en una perspectiva moral, natural se opone a no racional, y lo antinatural es lo no razonable. Esto significa que para saber cuál es el contenido del criterio que permite, por ejemplo, mostrar que la fecundación *in vitro*, la selección embrionaria o la eutanasia son contrarias a la naturaleza, se precisa una hermenéutica de la misma a la luz de las estructuras de la racionalidad⁴⁰.

Ahora bien, con esto podría señalarse que, precisamente, el recurso a la razón es lo que caracteriza la posición ética transhumanista desde el momento en que rechaza la falacia naturalista, y ofrece un método para valorar racionalmente las acciones en base a la ponderación de bienes⁴¹. Pero este concepto de racionalidad homologado a una racionalidad técnica, y asumiendo implícitamente una posición dualista entre la corporeidad y la razón, da como resultado una racionalidad puramente formal que no es capaz de dar razón del bien humano⁴². Por el contrario, desde la perspectiva de Santo Tomás, la razón humana —como razón práctica— exige la corporeidad para desarrollar su fuerza normativa como ley natural, es decir, para ser razón moral⁴³. En efecto, la ley natural es tanto el ejercicio de la razón práctica como el resultado de tal ejercicio, esto es, los primeros y espontáneos juicios universales de la razón referidos al bien a perseguir y al mal a evitar que la razón práctica formula *en y a través* de las inclinaciones naturales. A fin de evitar confusiones, decimos que esta ley —que *formalmente* pertenece a la razón⁴⁴— se llama natural porque la razón que la promulga es propia de la naturaleza humana, la cual es una unidad sustancial de cuerpo y espíritu⁴⁵. En consecuencia, la *sola razón* prescindiendo de las inclinaciones naturales radicadas en la corporalidad no es capaz de formular la ley natural⁴⁶, elemento más básico y fundamental del conocimiento moral en el que de un modo *natural* y *práctico* se conocen los *principios* de la razón práctica, es decir, los criterios de regulación racional de los bienes que no son otra cosa que los fines de las virtudes. Por tanto, hablar de principios de la razón práctica es hablar de la axiología constitutiva de la misma cual fundamento del discernimiento moral orientado al bien humano.

En este contexto, es importante tener presente —lejos de un planteamiento fisicista— que la razón práctica como razón de una persona humana, aprehende de modo inteligible los fines de las inclinaciones como un *bien humano*, es decir, como un *bien* que constituye de modo básico la *identidad* del hombre⁴⁷. Como

explica Rhonheimer, “la corporeidad humana expresa bienes y valores en las llamadas inclinaciones materiales que para la razón son el punto de partida según la naturaleza; no obstante, estas sólo muestran su dimensión moral insertadas en el horizonte de la razón”⁴⁸. En otros términos, sólo en el contexto de su disposición en el orden de la razón, es decir, sólo mediante la ordenación práctico-cognitiva de las inclinaciones que la razón realiza según su axiología constitutiva, se hace manifiesto su verdadero contenido de sentido humano.

Esto demuestra que la *naturaleza humana* va más allá de la mera naturalidad empírica porque incluye la dimensión espiritual y, consiguientemente, su condición racional. En esta línea, compartimos la opinión de A. M. González sobre la necesidad de rehabilitar un concepto teleológico de naturaleza a fin de

reconocer en la naturaleza algo más que un material bruto, susceptible de manipulación sin límites. Significa advertir que la naturaleza no se reduce a las abstracciones de la ciencia; que no agotamos lo que la naturaleza es juntando lo que nos dice la física, la química, la biología y las demás ciencias particulares. Pues todas estas ciencias son empíricas, y en la naturaleza hay algo más que puro dato empírico: hay sentido⁴⁹.

Es a partir de la determinación del carácter teleológico de la naturaleza que ésta se introduce en su aptitud normativa porque, siguiendo a A. M. González, “si la naturaleza es, en algún sentido, normativa, esto se debe a que es depositaria de una racionalidad derivada de un fin. Precisamente por eso, cuando se pierde la idea de finalidad natural, la idea de una normatividad natural comienza a parecer absurda”⁵⁰. El carácter teleológico de la naturaleza permite considerar que lo más natural para una cosa es su fin, siendo éste el que da radicalmente razón de la eficiencia o espontaneidad de la naturaleza. Ahora bien, siendo la *ratio* la que especifica la naturaleza humana dentro del género animal al cual pertenece el hombre⁵¹, resulta que *lo natural simpliciter* es lo que conviene a la *ratio*. Esto explica que junto a los fines de orden biológico, al hombre le corresponden fines propios específicos de su naturaleza que no son más que la regulación racional de su consecución. Por tanto, si se habla de bienes humanos fundamentales —como son la conservación de la vida o la reproducción— cuya captación e interpretación conlleva ya una regulación racional, no cabe una consideración meramente física o pre-moral de los mismos: la perspectiva de la razón capaz de captar un sentido que va más allá de la mera funcionalidad de la tendencia, es siempre la del *genus moris*. De aquí que pueda afirmarse que los principios de la razón práctica —los fines virtuosos— manifiestan las exigencias de la naturaleza humana⁵².

Somos del parecer de que sólo una racionalidad moral entendida como una racionalidad de las virtudes provee las bases para formular un contenido normativo respetuoso de la dignidad de la persona. En efecto, desde esta perspectiva, se comprende cómo el ámbito de los bienes humanos fundamentales está en íntima

relación con determinados condicionamientos naturales de la identidad humana, es decir, con la *naturaleza* que somos, de modo que no son susceptibles de cualquier modo de disposición so pena de atentar contra la misma identidad. Aunque aquí no podamos extendernos en la cuestión, decimos que la doctrina de la ley natural permite mostrar que los principios prácticos no están a disposición de la lógica decisional subjetiva porque, a diferencia de lo que sucede en el utilitarismo, no derivan de tal lógica; antes bien, constituyen el punto de partida del razonamiento moral⁵³. En consecuencia,

los principios son el fundamento último de toda inteligibilidad del bien concreto, pues fundan la inteligibilidad de lo *bueno para el hombre*, que es aquello en referencia a lo cual todo juzgar concreto tiene lugar y a lo que apunta en su estructura cognitiva. Los principios señalan al actuar humano la dirección pero también realizan la tarea de trazar límites inequívocos⁵⁴.

4 LA APORÍA DE LA ÉTICA TRANSHUMANISTA

Ahora bien, desde una comprensión fisicista del objeto moral es imposible reconocer tales límites. El problema de la ética teleológica está, como decíamos, en que su modelo de racionalidad implica una comprensión de las acciones como procesos naturales por cuanto no se les reconoce una moralidad intrínseca con independencia de la ponderación de las consecuencias. En otros términos, no se reconoce a las acciones lo que las define como tales, esto es, la *intencionalidad* cuyo contenido es, precisamente, el objeto moral o fin próximo de la voluntad electiva: *forma a ratione concepta*⁵⁵, que define la especie moral de una acción y corresponde a una virtud moral específica⁵⁶. En consecuencia, la posición ética sostenida por el transhumanismo, no reconoce que el contenido intencional de algunas acciones —fecundación *in vitro*, selección embrionaria, investigación con células embrionarias, clonación—, posee una contrariedad a los fines virtuosos, o bien, a los principios naturales de la recta razón, de modo que su elección es incompatible con una buena voluntad⁵⁷. Esto es precisamente lo que sucede en los actos intrínsecamente malos que, por oponerse a los principios de la recta razón y al bien humano, contradicen la consistencia de los bienes que pertenecen a la identidad humana.

Con esto, cabe preguntarse: ¿por qué en la perspectiva transhumanista aquí presentada la satisfacción técnica de un deseo legítimo —como es el querer superar la enfermedad, el dolor o mejorar las condiciones corporales— no es conforme a la naturaleza en sentido moral? A luz de lo expuesto, decimos que el problema de las aplicaciones prácticas defendidas por este movimiento radica en la *intencionalidad* que las constituye como acciones en intrínseca contradicción con un juicio fundamental emitido naturalmente por la razón práctica acerca de *lo justo*

expresado en la regla de oro: es decir, contradicen intrínsecamente la igualdad como relación fundamental entre los hombres, atentando así contra lo bueno para el hombre. Cuando la satisfacción de un deseo —por legítimo que sea—conduce a la instrumentalización del otro para satisfacerlo, deja de ser razonable, y la voluntad en la que inhiere tal deseo, se pervierte cuando éste se transforma en intención de acción, es decir, cuando se busca un medio (acción) que para hacer realidad ese deseo, vulnera la igualdad fundamental de los hombres⁵⁸.

La argumentación utilitarista no sólo pierde de vista la perspectiva propia de la moral —las elecciones humanas—, sino que adopta un criterio de racionalidad que no encuentra fundamento en la naturaleza humana. En consecuencia, tal racionalidad no pasa de ser una abstracción que termina por legitimar el sacrificio de las personas para los fines de la sociedad, o de unos pocos. Pero desde esta perspectiva, ¿es posible construir a un humanismo fraterno? Somos de la opinión de que un camino prometedor para afrontar las cuestiones éticas abiertas por el transhumanismo, requiere rehabilitar la verdadera naturaleza de la razón que, como afirma A. M. González,

no se reduce a su uso técnico-instrumental, ya que incluso el uso técnico y discursivo de la razón presupone la existencia de unos principios, tanto en el plano especulativo como en el práctico que, por revelar el alcance naturalmente metafísico y ético de la razón humana, permiten sostener que el hombre es algo más que un animal singularmente complejo⁵⁹.

NOTAS

1. La Declaración Transhumanista fue redactada por un grupo internacional de autores entre los que se cuentan: Nick Bostrom, Doug Baily, Anders Sandberg, Gustavo Alves, Max More, Holger Wagner, Natasha Vita-More, Eugene Leitl, Bernie Staring, David Pearce, Bill Fantegrossi, Den Otter, Ralf Fletcher, Kathryn Aegis, Tom Morrow, Alexander Chislenko, Lee Daniel Crocker, Darren Reynolds, Keith Elis, Thom Quinn, Mikhail Sverdlov, Arjen Kamphuis, Shane Spaulding. Puede consultarse en el sitio oficial *Humanity +* en <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>
2. Nick Bostrom es un filósofo sueco experto en inteligencia artificial que trabaja en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Oxford. Dirigió el *Future of Humanity Institute* de esa Universidad. Seguimos en esta sede: N. Bostrom, *Transhumanist Values*, consultado en <http://www.nickbostrom.com>; N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, «Journal of Evolution and Technology», 14 (2005), pp. 1-25, consultado en <http://www.nickbostrom.com>; *The Transhumanist FAQ. A General Introduction, Version 2.1 (2003)*, consultado en <http://www.nickbostrom.com>
3. *The Transhumanist FAQ* y *The Transhumanist Declaration* son considerados los docu-

- mentos fundacionales del movimiento transhumanista. Mientras que la Declaración es una concisa enumeración consensuada sobre los principios básicos del transhumanismo, *The Transhumanist FAQ*, siendo un documento también consensuado, es más ambicioso en su alcance filosófico puesto que desarrolla una serie de temáticas que hasta el momento de su redacción habían estado implícitas en el movimiento. La primera versión (*Version 1.0*) es de 2002. Aquí seguimos la *Version 2.1* del año 2003.
4. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, p. 4. Definiendo el movimiento transhumanista, Nick Bostrom subraya no sólo la conveniencia de mejorar las capacidades de la especie humana sino, más aún, el «deber» de hacerlo. “Suppose we can improve the human condition through the use of biotechnology, but that this may require changing the condition of being human. *Should we?* Transhumanism says yes. Transhumanism is the bold view that humans *should* exploit technological inventions that improve, and yes, possibly change the lives of human kind. Transhumanist maintain that *we should strive to overcome human limitations and weaknesses*”. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, cit., p. 3.
 5. Cfr. *Human limitations* en N. Bostrom, *Transhumanist Values*, cit., p. 4-7.
 6. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, p. 52-53. Para este tema véase: G. Samek Lodovici, *Transumanesimo, immortalità, felicità*, «Ethica & Politica», 20 (2018), pp. 517-538.
 7. Como explícitamente se reconoce en N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, cit., p. 4-5.
 8. Como observa M. Rhonheimer, “lo que para Aristóteles sólo fue el punto de partida en la búsqueda de la medida moral —el hecho de que todos tienden a la felicidad— se convierte en Mill en *medida*. Esta tendencia a la felicidad se muestra empíricamente como tendencia al placer. (...) Lo que, muy en particular, no llegó a conseguir Mill es diferenciar el concepto de *bien* que se encuentra en lo que produce placer del que se encuentra en todo lo que es apetecido. El *bien*, en cuanto objeto formal (fin) de toda tendencia, queda identificado —muy en la tradición del hedonismo— con *lo que produce placer*”. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 344-345. Lo que queda fuera de la consideración del utilitarismo es la rectitud de la sensación de placer y, sobre todo, la respuesta a por qué *ser feliz* es un deber ético considerando que el deseo de felicidad está presente en todos los hombres.
 9. Uno de los autores que ha colaborado en la redacción de *The Transhumanist FAQ* es el pensador británico de orientación utilitarista David Pearce. “David Pearce has also developed his own distinctive flavour of transhumanism based on an ethic of hedonistic utilitarianism. Pearce argues, in *The Hedonistic Imperative*, for an ambitious program to eliminate suffering in both human and non-human animals by means of advanced neuro-technology (in the short term pharmaceuticals, in the longer term perhaps genetic engineering). In parallel with this negative effort to abolish suffering, he proposes a positive program of paradise engineering in which sentient beings would be redesigned to enable everybody to experience of unprecedented levels of well-being”. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, cit., p. 16.
 10. Cfr. J.I. Murillo, *Does Post-Humanism Still Need Ethics? The Normativity of an Open Nature*, «Cuadernos de Bioética», 25/3 (2014), pp. 469-479.
 11. “In fact, the obsession with the means and obstacles to happiness obscures the fact that any conception about what such means or obstacles are already implies a pro-

- nouncement about the end, but, as in this case, the end is only indirectly proposed, it runs the risk of being unconvincing or, at the very least, uncritical”. J.I. Murillo, *Does Post-Humanism Still Need Ethics?*, cit., p. 474.
12. Cfr. A. Rodríguez Luño, *Sulla recezione del modello filosofico utilitaristico da parte di alcuni teologi moralisti*, «Anthropos», 2 (1985), pp. 203-213.
 13. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, pp. 31, 52-53. Es importante mencionar que N. Bostrom adopta una posición moderada porque afirma la necesidad de permanecer en el marco del humano aunque con una naturaleza mejorada. En este contexto, siguiendo a F. Ferrando, es posible distinguir el transhumanismo del posthumanismo. Aunque algunos de los exponentes del primero afirman querer deshacer la naturaleza humana, en realidad, el transhumanismo implica la voluntad de potenciarla a través de la tecnología pero sin modificar la comprensión filosófica del ser humano. El posthumanismo, en cambio, persigue una nueva definición del hombre. Cfr. F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relation*, «Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts», 8 (2013), pp. 26-32.
 14. “We advocate the well-being of all sentience, including humans, non-human animals, and any future artificial intellects, modified life forms, or other intelligences to which technological and scientific advance may give rise”. En <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>
 15. “From a transhumanist point of view, humans and our artifacts and enterprises are part of the extended biosphere. There is no fundamental dichotomy between humanity and the rest of the world. One could say that nature has, in humanity, become conscious and self-reflective”. *The Transhumanist FAQ*, p. 38. Y también: “Transhumanists reject speciesism, the (human racist) view that moral status is strongly tied to membership in a particular biological species, in our case *homo sapiens*. What exactly does determine moral status is a matter of debate. (...) Transhumanists insist that all beings that can experience pain have some moral status”. *The Transhumanist FAQ*, p. 31.
 16. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, pp. 28-29.
 17. Una interesante lectura crítica sobre la temática del *enhancement* puede encontrarse en: L. Palazzani, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, Giappichelli, Torino 2015.
 18. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, p. 4.
 19. Cfr. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, cit., p. 10. Bostrom considera que el crecimiento incontrolado de la inteligencia artificial puede poner en serio peligro la raza humana, por lo que defiende una necesaria ética del *human enhancement*.
 20. Comentando la publicación N. Bostrom, A. Sandberg, *The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement*, en J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 375-416, observa Murillo: “Not only should assisted reproduction techniques and genetic manipulation of our descendants be permitted, but we should use these techniques to direct the course of evolution intelligently”. J.I. Murillo, *Does Post-Humanism Still Need Ethics?*, cit., p. 472.
 21. “Biotechnology, genetic engineering, stem cells, and cloning: what are they and what are they good for?” *The Transhumanist FAQ*, pp. 7-9.
 22. “Gene therapy, stem cell research, therapeutic cloning, and other areas of medicine

- that have the potential to deliver this benefits deserve a high priority in the allocation of research monies”. *The Transhumanist FAQ*, p. 9. No obstante, el transhumanismo reconoce que la decisión sobre cuándo morir la debe tomar cada persona: “If some people would still choose death, that’s a choice that is of course to be regretted, but nevertheless this choice must be respected. The transhumanist position on the ethics of death is cristal clear: death should be voluntary. This means that everybody should be free to extend their lives and to arrange for cryonic suspension of their deanimated bodies. It also means that voluntary euthanasia, under conditions of informed consent, is a basic human right”. *The Transhumanist FAQ*, p. 37.
23. “Some argue that cloning humans is not unnatural because human clones are essentially just identical twins. (...) But the more fundamental point is that it doesn’t matter whether human clones are natural or not. When thinking about whether to permit human reproductive cloning, we have to compare the various possible desirable consequences with the various possible undesirable consequences. We then have to try to estimate the likelihood of each of these consequences. This kind of deliberation is much harder than simply dismissing cloning as unnatural, but it is also more likely to result in good decisions”. *The Transhumanist FAQ*, p. 35. En la misma línea se coloca el siguiente razonamiento: “When discussing the morality of genetic enhancements, it is useful to be aware of the distinction between enhancements that are intrinsically beneficial to the child or society on the one hand, and, on the other, enhancements that provide a merely positional advantage to the child. (...) Enhancements that have only positional advantages ought to be de-emphasized, while enhancements that create net benefits ought to be encouraged”. *The Transhumanist FAQ*, p. 22.
 24. Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, cit., p. 351.
 25. Como observa M. Rhonheimer, el único modo en que este planteamiento ético tiene posibilidad de escapar del callejón sin salida en el que incurre —puesto que no se explica cómo de la ponderación de bienes pre-morales pueda obtenerse un valor moral—, es estableciendo criterios de valor moral como principios éticos —justicia, equidad, etc.— para dicha ponderación. Ahora bien, puesto que tales principios éticos son el resultado de la misma ponderación de bienes pre-morales, se sigue que no son más que denominaciones o fórmulas vacías que tienen la función de dar un predicado moral a un cálculo de bienes pre-morales. Cfr. M. Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica*, cit., p. 368.
 26. *The Transhumanist FAQ*, p. 36.
 27. Desde la consideración de la naturaleza humana como una naturaleza racional orientada al bien que el hombre alcanza por medio de sus acciones libres.
 28. Cfr. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, cit., p. 4.
 29. Cfr. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, cit., p. 16.
 30. Ni los mismos defensores de este nuevo paradigma conocen la meta a la que debe llegar la humanidad. Cfr. N. Bostrom, *Transhumanist Values*, cit., p. 5. Como todo el *perfeccionamiento* es visto desde un punto de vista exclusivamente cuantitativo, el *límite* de hoy es susceptible de ser superado continuamente. En este contexto, nos llama la atención que el transhumanismo no es capaz de justificar —porque tampoco se lo plantea— de dónde obtiene el hombre el *deber* de perfeccionarse, es decir, por qué es un deber para el hombre superar los condicionamientos asociados a su condición

corpórea. En efecto, la pregunta por el deber supone la pregunta por el bien que está íntimamente relacionada con la cuestión del fin. A nuestro modo de ver, lo que no se tiene en cuenta es que la finalidad de la tecnología no deriva de su mismo objeto sino que *su aplicación se determina a un fin en base a la intencionalidad del sujeto*. Y es precisamente el *fin* que se persigue con tal aplicación, el que determina su bondad o malicia. Pero desde el momento en que se desplaza la centralidad del fin por finalidades técnicas, resulta imposible valorar éticamente una aplicación tecnológica. De aquí la necesidad de recurrir a un criterio como, en este caso, la ponderación de las consecuencias. Pero el problema ético aún no está resuelto.

31. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, pp. 35-36 donde se pregunta: “Isn’t this tampering with nature?”
32. “There is no moral reason why we shouldn’t intervene in nature and improve it if we can, whether by eradicating diseases, improving agricultural yields to feed a growing world population, putting communication satellites into orbit to provide homes with news and entertainment, or inserting contact lenses in our eyes so we can see better. Changing nature for the better is a noble and glorious thing for humans to do”. *The Transhumanist FAQ*, p. 35. Aquí cabría considerar con detalle las aplicaciones prácticas de la nanotecnología o el *mind uploading* que prevé la transferencia del intelecto desde un cerebro biológico a un PC, de modo que es posible prescindir del cuerpo. Cfr. *The Transhumanist FAQ*, pp. 9-20.
33. “The point is that we cannot decide whether something is good or bad simply by asking whether it is natural or not. Some natural things are bad, such as starvation, polio, and being eaten alive by intestinal parasites. Some artificial things are bad, such as DDT-poisoning, car accidents, and nuclear war”. *The Transhumanist FAQ*, p. 35. Nótese que en esta argumentación hay una importante confusión: el término *mal* se aplica tanto a *eventos naturales* (hambre, enfermedad) como a *acciones humanas* (envenenamiento, guerra). El problema está en que las acciones humanas son consideradas como eventos artificiales que dan como resultado un mal estado del mundo. Esto significa —y es lo propio de la ética teleológica— que no hay una diferencia esencial entre, por ejemplo, la enfermedad —que no depende de la voluntad humana, y en este sentido es un evento no-moral—, y la guerra o el envenenamiento, que sí depende de ella por cuanto son acciones morales.
34. “Transhumanists insist that whether something is natural or not is irrelevant to whether it is good or desirable”. *The Transhumanist FAQ*, p. 36.
35. Hay quienes no dudan en afirmar que la posición transhumanista ha asumido el concepto de naturaleza humana de la filosofía moderna inspirada en D. Hume. En consecuencia, la reducción biologista de la misma unida a la falacia naturalista, hace imposible afirmar la posibilidad de una ética que surja de la naturaleza humana. Cfr. D. Moltisanti, E. Postigo Solana, *Transumanesimo: un’analisi antropologica ed etica*, en S. Kampowski, D. Moltisanti, *Migliorare l’uomo? La sfida etica dell’enhancement*, Cantagalli, Siena 2010, pp. 201-225. Téngase presente lo que decíamos anteriormente: aunque se rechace la falacia naturalista, no se logra escapar de ella por cuanto es la premisa conceptual subyacente a la perspectiva ética consecuencialista propia del transhumanismo.
36. “It is astonishing how often polemicists can still get a way with arguments that are basically (thinly disguised) ways of saying, ‘It is good because it’s the way it has al-

- ways been!' or 'It is good because that's the way Nature made it'". *The Transhumanist FAQ*, pp. 35-36.
37. Cfr. N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought*, cit., pp. 22-25.
 38. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 5.
 39. Siguiendo la posición de Rhonheimer, es fundamental distinguir entre el fundamento (ontológico) del orden moral que es la *naturaleza* tomada en sentido metafísico, y el modo en que esta fundamentación se hace prácticamente efectiva y reguladora, esto es, mediante la función práctica del intelecto que pertenece a dicha naturaleza. En otros términos, la naturaleza humana no es la *norma* de moralidad, sino el principio ontológico intrínseco que determina que esta norma es la razón.
 40. Cfr. M. Rhonheimer, *Sulla fondazione di norme morali a partire dalla natura*, «Rivista di filosofia Neo-Scolastica», 89 (1997), pp. 524-525.
 41. Paradójicamente, como decíamos, dicho modo racional de valorar las acciones supone la falacia naturalista.
 42. Según la lectura que hemos hecho, podemos afirmar que la posición transhumanista parte de la premisa de que la *naturaleza* es una instancia física de la que no cabe extraer ninguna orientación para la acción porque los principios de la acción son la razón y la libertad. Una constatación de nuestra lectura la encontramos en la siguiente afirmación de Murillo: "Transhumanism holds that reality is only reached through the methods of empirical science, so it accepts the strict human division between facts and values". J.I. Murillo, *Does Post-Humanism Still Need Ethics?*, cit., p. 473. Téngase presente lo que decíamos en la nota 25. Antes bien, la ética de la primera persona, considera los valores morales como una propiedad de las acciones humanas: por ejemplo, la *justicia* es una propiedad de una acción humana y no un *valor* que existe con independencia de la acción.
 43. En esta sede seguimos: M. Rhonheimer, *Natural Law and Moral Reasoning. At the Roots of Aquinas's Moral Epistemology*, «Josephinum Journal of Theology», 17 (2010), pp. 341-381; M. Rhonheimer, *Natural Law as a «Work of Reason»: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy*, en W.C. Mattison iii, J. Berkman (eds.), *Searching for a Universal Ethic: Multidisciplinary, Ecumenical, and Interfaith Responses to the Catholic Natural Law Tradition*, Grand Rapids, Michigan 2014, pp. 272-281.
 44. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.
 45. Como explica Ralph McInerny "the sense that *natural* has in *natural law* always includes reason. The inclinations St. Thomas lists in *Iallae*.94.2 are only the basis of precepts of natural law and not in themselves precepts". R. McInerny, *On Knowing Natural Law*, en L. Elders, H. Hedwig, (eds.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1984, pp. 133-160, p. 140, citado en M. Rhonheimer, *Natural Law as a «Work of Reason»*, cit. p. 279. En consecuencia, la *sola razón* prescindiendo de las inclinaciones naturales radicadas en la corporalidad no es capaz de formular la ley natural
 46. Cfr. San Juan Pablo II, *Carta encíclica Veritatis splendor sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, 6-VIII-1993, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1993, nn. 48-50 en donde se explica qué lugar tiene el cuerpo en las cuestiones de la ley natural.
 47. Cfr. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética filosófica*, Rialp, Madrid 2000, p. 286.

48. “La corporeità humana esprime beni e valori, che per la ragione —nelle cosiddette inclinazioni materiali— diventano il punto di partenza secondo natura, anche se queste a loro volta mostrano la loro vera dimensione morale solo una volta inserite nell’orizzonte della ragione”. M. Rhonheimer, *La Creazione e la legge naturale a fondamento della morale della vita in Giovanni Paolo II*, «Medicina e Morale». 56/5 (2007), p. 912. Así, por ejemplo: “L’istinto sessuale, la forza d’attrazione tra i due sessi, che serve alla riproduzione ed al mantenimento della specie, è dato dalla natura alla corporeità umana, e pertanto viene recepito dalla ragione in modo naturale —quindi spontaneamente e necessariamente— quale bene umano. Tuttavia questo bene rivela soltanto nell’orizzonte intellettuale della ragione il suo vero carattere umano —personale—, in quanto amore e comunione tra due persone, le quali nel reciproco donarsi assolvono il compito della trasmissione della vita”. M. Rhonheimer, *La Creazione e la legge naturale a fondamento della morale della vita in Giovanni Paolo II*, cit., pp. 912-913.
49. A.M. González, *Claves éticas para la bioética*, «Cuadernos de Bioética», 3 (2001), p. 309.
50. A.M. González, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006², p. 77.
51. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 7.
52. Con esto podemos decir que no conocemos la ley natural por medio de la naturaleza humana sino que, por el contrario, conocemos la naturaleza humana a través de la ley natural.
53. Desde esta perspectiva se ilumina parte importante del significado de la naturaleza como criterio de moralidad. Como explica A. M. González, “el recurso filosófico a la naturaleza no puede tener más sentido que el poner de manifiesto los principios de todo razonamiento, los principios de todo lo que llamamos bueno”. A.M. González, *Moral, razón y naturaleza*, cit., p. 22.
54. M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, cit., p. 371. “Se così non fosse, la ragione pratica sarebbe teleologicamente priva di orientamento e diverrebbe schiava di norme esterne puramente sociali che standardizzano, controllano e manipolano il comportamento”. M. Rhonheimer, *Sulla fondazione di norme morali a partire dalla natura*, cit., p. 530. Es preciso aclarar que una teoría de la razón práctica no se agota en la doctrina de la ley natural ya que la razón práctica está orientada a la acción particular y contingente. Siendo los principios el punto de partida, para guiar la acción la razón práctica necesita de la prudencia. La capacidad de discernir el bien del mal no se reduce, por tanto, al ámbito de la aprehensión de los principios prácticos, sino que culmina en la verdad práctica.
55. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a. 10.
56. En efecto, es la misma razón la que constituye la ley natural y el objeto moral de las acciones.
57. Para este tema véase: San Juan Pablo II, *Carta encíclica Veritatis splendor*, nn. 71-83.
58. Para una profundización en la temática recomendamos: M. Rhonheimer, *La instrumentalización de la vida humana*, en M. Rhonheimer, *Ética de la procreación*, Rialp, Madrid 2004, pp. 149-173. Desde esta perspectiva, y en el marco de un razonable deseo de tener salud o mejorar las condiciones físicas, se ilumina la diferencia fundamental que existe entre, por ejemplo, la cirugía para corregir un defecto en la vista, de un

procedimiento que busca reemplazar tejidos senescentes a costa de una injusticia para con muchas vidas humanas como sucede en la fecundación *in vitro*, la clonación y en el manejo de células embrionarias. Además, y desde una perspectiva cristiana, el cuidado del cuerpo se hace irracional cuando se hace de él un fin. Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1997, n. 2289.

59. A.M. González, *Claves éticas para la bioética*, cit., p. 309.

© 2019 María Soledad Paladino & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)