

CAPÍTULO 5

Transhumanismo, tecnociencia y sociedad: ¿un nuevo humanismo? Implicaciones éticas¹

¹ Este capítulo recoge de manera sintetizada los aportes de Méndez Reyes (2024) en su obra *Tecnociencia y transhumanismo en un mundo globalizado: ¿Hacia la mejora o la superación de la humanidad? Una reflexión ética*. En este trabajo se presenta un análisis profundo y actualizado de diversas perspectivas que buscan configurar una sociedad orientada a trascender los fundamentos del humanismo cristiano.

Reflexiones breves sobre la racionalidad moderna y el proyecto transhumanista

En un mundo globalizado y dominado por el libre mercado, la humanidad se ve fuertemente influenciada por una visión moderna que prioriza la eficiencia y el progreso científico como medios para alcanzar el máximo potencial humano. Se cree que la ciencia, a través de la observación objetiva de la naturaleza, proporcionará el conocimiento necesario para controlar nuestro entorno, mientras que la tecnología se considera el motor del cambio social y cultural, esencial para nuestra evolución y bienestar (Méndez Reyes, 2024).

Sin embargo, esta perspectiva no está exenta de críticas. La racionalidad moderna, con su énfasis en el individualismo y el consumismo, ha generado nuevas formas de dependencia y desigualdad, donde la tecnociencia se vuelve indispensable. En respuesta, el transhumanismo propone superar las limitaciones humanas mediante la evolución artificial, buscando la inmortalidad, la perfección y la inteligencia artificial como reemplazo de la memoria humana (Méndez Reyes, 2024).

Este panorama plantea un debate crucial sobre el futuro de la humanidad y las implicaciones éticas de la tecnociencia en un mundo globalizado. El proyecto transhumanista promete satisfacer nuestros deseos más profundos de autonomía, inmortalidad y perfección, buscando crear una nueva sociedad basada en la tecnología y la lógica digital. Se sostiene que la ciencia y la tecnología podrían liberarnos de las leyes naturales, permitiéndonos controlar nuestro destino, el de otros seres vivos, e incluso crear y modificar la vida (Méndez Reyes, 2024).

No obstante, estas promesas, difundidas en el contexto de la globalización, fomentan el individualismo y el consumismo, y establecen nuevas formas de control político y científico. Este trabajo analiza la tecnociencia y el transhumanismo desde una perspectiva ética, explorando si estas corrientes realmente contribuirán a mejorar la condición humana o, por el contrario, a destruir su esencia. A través de un enfoque hermenéutico, se busca interpretar y comprender estos temas complejos, abordando la globalización, el neocolonialismo, el individualismo, el transhumanismo y los desafíos éticos que estos fenómenos plantean en el mundo actual (Méndez Reyes, 2024).

La tecnología frente al mundo globalizado: desafíos de la sociedad contemporánea

La globalización se entiende como un fenómeno complejo que implica una profunda interconexión mundial en diversas áreas, tales como la economía, la cultura, la política y la tecnología. Este concepto, derivado del inglés *globalization* (mundialización), se fundamenta en el adjetivo *global*, que hace referencia a lo que afecta a todo el mundo. La globalización ha acelerado su expansión en las últimas décadas gracias a los avances en las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Este proceso ha tenido un impacto significativo a nivel global, generando tanto efectos positivos como negativos, impulsados por una matriz ideológica arraigada en los grandes centros de poder y conocimiento hegemónico (Márquez-Fernández, 2006).

Vivir en un mundo globalizado ha propiciado un crecimiento económico exacerbado en países y sociedades consideradas centros capitalistas y comerciales. Sin embargo, este crecimiento también ha generado consecuencias negativas, como el aumento de la desigualdad, la pérdida de identidad cultural y la degradación del medioambiente. Por ello, la globalización se percibe como un fenómeno ambivalente que conlleva implicaciones profundas para el futuro de la humanidad. La interconexión e interdependencia entre naciones, junto con el intento de eliminar barreras geográficas y acelerar el flujo de bienes, servicios, tecnología, información y personas, han planteado una serie de desafíos urgentes que deben ser afrontados (Márquez-Fernández, 2006).

Aunque la globalización ha promovido una mayor difusión tecnológica y una interconexión global, la ideología que la sustenta refleja los intereses del mercado, favoreciendo a las grandes corporaciones transnacionales. Este fenómeno ha contribuido al desempleo local, a la homogeneización cultural, al agotamiento de los recursos naturales, a las disparidades económicas y a la creación de una cultura híbrida, lo que ha representado un desafío para las identidades culturales autóctonas (Márquez-Fernández, 2006).

Uno de los efectos más significativos de la globalización ha sido la expansión del modelo económico conocido como *capitalismo neoliberal*. Este modelo ha tenido un impacto considerable en el mundo y se considera una forma de colonialismo cultural, ya que impone los valores y la ideología de los centros de poder hegemónicos, expandiéndolos a todas las

sociedades. Este fenómeno marcó un nuevo período en la historia, asociado con el desarrollo de una economía lineal basada en el libre mercado, que ha favorecido la interconexión global de culturas, políticas y sociedades. Sin embargo, la globalización no ha resuelto los problemas sociales, económicos y políticos que afectan a la humanidad; por el contrario, en muchos casos los ha agravado, debido a la expansión de políticas económicas neoliberales que no ofrecen respuestas adecuadas a los desafíos contemporáneos (Márquez-Fernández, 2006).

A su vez, ha debilitado la soberanía de los Estados-nación, ya que las empresas y las instituciones supranacionales han adquirido un poder cada vez mayor, limitando la capacidad de los Estados para regular la economía y la sociedad. La globalización responde a una concepción del mundo basada en la racionalidad occidental, la cual busca instaurar un orden global de legalidades y legitimidades que orienten el comportamiento ciudadano frente a los desafíos y conflictos propios del desarrollo y del progreso social. Por ello, se requiere una reflexión filosófica intercultural que permita el diálogo entre distintas culturas y perspectivas, ya que los fines y medios de la globalización no pueden ser los mismos para todas las culturas (Márquez-Fernández, 2006).

La globalización ha generado un mercado global unificado, en el que las redes telemáticas de información y comunicación desempeñan un papel crucial. Este mercado está orientado hacia el consumo y la reproducción del capital, y ha influido significativamente en la cultura, la política y la sociedad. En este contexto, se ha promovido más la homogeneización cultural que el reconocimiento intercultural, ya que las multinacionales han difundido sus productos y valores a nivel mundial, lo que ha provocado la pérdida de diversidad cultural y la imposición de un modelo de vida uniforme (Márquez-Fernández, 2006).

Aunque la globalización neoliberal aparenta promover una unificación, en realidad no incluye a todos. Aquellos que viven en condiciones precarias quedan excluidos de los beneficios del sistema, privados incluso del derecho a la vida, al no ser considerados sujetos con derechos económicos dentro del modelo de producción. El trabajador, ausente de las ganancias del capital, se limita a negociar reivindicaciones para sobrevivir, quedando fuera de los beneficios estructurales del sistema. Según Márquez-Fernández (2006), esta uniformización promovida por

el neoliberalismo incide en las conductas, deseos, valores y creencias de los individuos y las sociedades, inducida por sistemas de intercambio y consumo que operan bajo la lógica de la competencia y la supervivencia del capitalismo postindustrial (Méndez Reyes, 2024).

Asimismo, la globalización ha favorecido la creación de una sociedad virtual conectada a través de códigos, reduciendo las interacciones humanas reales y comprometidas. Las redes sociales representan una nueva forma de conexión a escala global, pero este nuevo *telepolis* se fundamenta en un contrato social mediado por dispositivos audiovisuales, desplazando el diálogo crítico y reflexivo. La estética sensorial reemplaza la argumentación racional, promoviendo una adaptación sin resistencia y ocultando una realidad humana reprimida (Colangelo Kraan, 2023).

En este sentido, la globalización neoliberal, a través de la lógica del mercado, rige las economías globales. La eficacia técnica se ha consolidado con el auge de las Tecnologías de la Información, la Comunicación y el Entretenimiento (TICyE), las cuales permiten a los individuos potenciar su capacidad de comunicación interpersonal y social. La modernidad ha impulsado este cambio hacia herramientas comunicativas más efectivas, generando un flujo de información publicitaria y comercial que aliena las conciencias de manera acelerada y fortalece una sociedad de consumo exacerbado (Colangelo Kraan, 2023).

En esta era global y moderna, las formas de comunicación han cambiado debido a la implementación de dispositivos tecnológicos que responden a la inmediatez de la información. Esta se difunde principalmente a través de redes sociales, muchas veces sin criterios objetivos ni éticos, donde predominan la opinión popular, las noticias falsas y los eventos sacados de contexto. Las campañas y la publicidad bombardean al individuo conectado a estas redes, pero este sujeto no siempre cuenta con un criterio crítico claro para discernir la veracidad de la información que recibe. Según Colangelo Kraan (2023), esta modernidad comunicacional ha dado lugar a un sujeto y una sociedad marcados por la inmediatez, sustentados en la ilusión de co-presencia con los fenómenos, mediada por la tecnología (Méndez Reyes, 2024).

La globalización, entendida desde una perspectiva moderna que abarca lo económico, lo social, lo cultural y lo comunicacional, representa una etapa avanzada del monoculturalismo, que excluye a cualquier cultura distinta. Su enfoque no se orienta al diálogo con las intersubjetividades de

los otros, sino a la expansión de los intereses de una sociedad hegemónica que busca trascenderse a sí misma en el tiempo y el espacio, emulando una empresa postcolonial. Sin embargo, los indicios de una globalización orientada hacia una sociedad planetaria e intercultural, con el Estado y la democracia ciudadana como espacios reales de participación, aún son escasos o imperceptibles. La crítica central a este fenómeno radica en que no permite el desarrollo de auténticos procesos de interculturalidad ni promueve la inclusión del otro (Márquez-Fernández, 2006).

Hasta el momento, la globalización no ha conducido a una mayor democracia social y política, lo cual sigue siendo una utopía. Las relaciones de interdependencia que ha generado deberían fortalecer los principios democráticos y los derechos humanos. No obstante, las políticas neoliberales priorizan la productividad, las ganancias inmediatas y la acumulación de riqueza, mientras los roles sociales se configuran a través de imágenes mediáticas que promueven una cultura superficial, sin un verdadero proyecto histórico. Lo que más se resiente es el diálogo intercultural como medio de interrelación, la pluralidad democrática consensuada mediante el discernimiento de los conflictos e intereses, y una opinión pública cuyo objetivo esencial sea la búsqueda de la verdad política (Márquez-Fernández, 2006).

Por último, la globalización, impulsada por la rápida expansión de tecnologías como Internet, las redes sociales y la inteligencia artificial, ha exacerbado la brecha digital entre países desarrollados y en desarrollo. Este fenómeno ha concentrado el poder en manos de algunas empresas tecnológicas, dando lugar a una forma de colonialismo tecnológico que se apropia de los conocimientos y recursos de las culturas colonizadas en beneficio del desarrollo de la tecnología occidental. Este proceso ha marginado los saberes no occidentales y ha utilizado la tecnología como herramienta de dominación, perpetuando relaciones de dependencia económica y tecnológica (Colangelo Kraan, 2023).

Esta nueva forma de colonialismo tecnológico expropia recursos de las culturas colonizadas y margina sus conocimientos ancestrales, agravando las desigualdades entre países ricos y pobres y contribuyendo a la pérdida de identidad cultural en las comunidades afectadas. Para hacer frente a este problema, es fundamental promover la transferencia de tecnología de manera justa y equitativa, fortalecer la capacidad de los

países en desarrollo para innovar tecnológicamente, reconocer y valorar los saberes no occidentales, y superar la colonialidad del poder y del saber mediante un enfoque crítico y decolonial (Márquez-Fernández, 2006).

Colonialidad y neocolonialismo: su impacto en la globalización y las estructuras de poder

El neocolonialismo se refiere al control indirecto que las potencias mundiales ejercen sobre territorios que se liberaron del colonialismo entre los siglos XVI y XIX. Este fenómeno se caracteriza por una dominación económica y cultural, basada en la explotación de recursos naturales y en la imposición de valores occidentales. Aunque el neocolonialismo surge en el siglo XIX, cuando las potencias europeas colonizan África y Asia El neocolonialismo se para obtener materias primas y mano de obra barata, estas continúan influyendo en dichos territorios incluso después de sus independencias, mediante mecanismos económicos y culturales (Rodríguez Bribiesca, 2021).

Sin embargo, otros teóricos como Dussel (1992), Quijano (2010), Mignolo (2010), Wallerstein (2007), Méndez (2021) y Walsh (2014) argumentan que no es adecuado hablar de neocolonialismo, ya que sostienen que el colonialismo nunca ha sido superado del todo. Estos autores afirman que la dominación económica y la explotación del Norte global sobre el Sur se remonta al colonialismo del siglo XVI. Aunque los procesos independentistas del siglo XIX permitieron la formal independencia de muchos territorios, los países del Sur siguen sometidos a una estructura de dominación sustentada en la explotación de recursos y de trabajo barato (Méndez, 2017).

Por esta razón, proponen utilizar el término *colonialidad* en lugar de *neocolonialismo*. Quijano (2010) define la colonialidad como la imposición de una estructura de poder racializada que sitúa a los europeos y a los países del Norte en una posición de superioridad sobre los pueblos no europeos. Esta estructura se ha mantenido a través de mecanismos diversos, como el colonialismo, el neocolonialismo y el imperialismo, y continúa contribuyendo a la desigualdad económica y social entre el Norte y el Sur (Oviedo, s. f.).

Según Quijano (2010), la *colonialidad del poder* es un componente fundamental de la modernidad. Sostiene que la modernidad y el capitalismo surgieron con la invasión europea en 1492, y que la colonialidad del poder —surgida de ese proceso— constituye un fenómeno estructural que ha determinado el patrón global de dominación desde entonces. Este patrón

se basa en la racialización, la explotación económica y la imposición cultural, configurando así gran parte del orden mundial contemporáneo (Méndez Reyes, 2024).

Dussel (1992) afirma que la modernidad-colonialidad está estrechamente vinculada al comercio atlántico y a la expansión del capitalismo, y que tanto la ciencia como la filosofía modernas fueron cómplices del genocidio colonial. Denuncia, además, la imposición de un modelo epistémico eurocéntrico que pretende universalizar la historia europea como paradigma de progreso, ignorando y subalternizando las cosmovisiones y saberes de otros pueblos. Este modelo fue consolidado entre 1492 y 1700, promoviendo una visión racionalista de la naturaleza y del ser humano que aún hoy domina nuestras sociedades (Méndez Reyes, 2024).

Por su parte, Mignolo (2010) entiende la colonialidad como un producto intrínseco de la modernidad. Aunque reconoce que el colonialismo formal en las Américas concluyó en el siglo XIX, sostiene que la colonialidad persiste como parte estructural de la modernidad. De hecho, señala que la colonialidad actual puede considerarse el lado oculto de la posmodernidad, ya que esta sigue reproduciendo sus lógicas de dominación (Méndez Reyes, 2024).

Finalmente, Quijano (2010) advierte que la *colonialidad del saber* sigue vigente en disciplinas como la filosofía, donde aún se privilegia la producción de conocimiento originada en Europa como la única fuente legítima. Esta visión impone una epistemología excluyente que margina otras formas de conocimiento y perpetúa la opresión de las culturas no occidentales. En respuesta, la decolonialidad propone una ruptura con esa estructura epistémica, promoviendo un conocimiento que no dependa del orden colonial, sino que valore las diversidades culturales y los saberes de los pueblos históricamente subalternizados (Méndez Reyes, 2024).

Tecnociencia, individualismo y consumismo

En tiempos recientes, el auge del individualismo y del consumismo ha transformado profundamente las dinámicas sociales, generando múltiples efectos. Si bien la primacía del individuo sobre el bien común puede interpretarse como una conquista de la libertad personal, también se ha convertido en una fuente de fragmentación social, debilitando la cohesión comunitaria. Esta concepción del ser humano como un ente

autosuficiente, en el que los demás se convierten en meros medios para alcanzar fines personales, fomenta una sociedad competitiva y excluyente, donde la vulnerabilidad es marginada (Méndez Reyes, 2024).

Desde esta lógica, el individualismo erosiona los lazos comunitarios y transforma la sociedad en un conjunto de sujetos desconectados de un propósito común. La preeminencia de la autonomía individual ha derivado en una visión fragmentada del mundo, en la que la libertad se desliga de valores esenciales como la fraternidad, la solidaridad y la compasión, tal como lo ha expresado el papa Francisco (2020).

A medida que el individualismo se afianza, la noción de libertad se desvirtúa, reduciéndose a una búsqueda solitaria de autosuficiencia y pertenencia. Esta concepción, que prioriza la posesión y el disfrute sobre el compromiso con los demás, desfigura la verdadera esencia de la libertad, que debería orientarse hacia el amor y la responsabilidad compartida (Francisco, 2020).

Lejos de generar sociedades más justas e igualitarias, el individualismo radical impide la construcción de un mundo más humano. La simple agregación de intereses particulares no basta para abordar los desafíos globales. Sin embargo, este modelo se sostiene bajo la falsa premisa de que la realización personal y la acumulación de logros individuales conducen al bienestar colectivo. En realidad, este enfoque ignora la necesidad de la solidaridad y de la cooperación como pilares fundamentales para una sociedad más equitativa y unida (Francisco, 2020).

Paralelamente, el consumismo se ha consolidado como una forma de alienación cultural, impulsada por la adopción acrítica de modelos de consumo extranjeros. La dependencia de estructuras económicas globales impone valores que, lejos de fortalecer la identidad cultural, la debilitan, contribuyendo además a la crisis ambiental y a la degradación del entorno (Méndez Reyes, 2024).

Los efectos de esta cultura consumista se evidencian en la contaminación, el cambio climático y la sobreexplotación de los recursos naturales. Además, la imposición de patrones de consumo ajenos amenaza con borrar tradiciones y valores autóctonos, generando sociedades cada vez más homogeneizadas y desvinculadas de su historia y sus raíces (Méndez Reyes, 2024).

El impacto ambiental del consumismo exige una revisión profunda de los hábitos de consumo. La necesidad de adoptar una ética basada en la

sostenibilidad se vuelve urgente, no solo para mitigar los daños ecológicos, sino también para preservar la diversidad cultural frente a los efectos de la globalización (Cortina, 2002).

En este sentido, Cortina (2002) plantea una reflexión sobre la evolución de las sociedades de consumo y se pregunta si el *homo consumens* ha desplazado a los modelos tradicionales del *homo faber*, *homo sapiens* y *homo ludens*. Su análisis destaca cómo el consumo se ha convertido en la esencia del ser humano en el imaginario colectivo de las sociedades industrializadas, relegando otras formas de realización personal (Méndez Reyes, 2024).

Desde esta perspectiva, la autora propone un modelo de consumo responsable como alternativa al materialismo extremo que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Su planteamiento busca desentrañar los mecanismos de control que perpetúan la necesidad de consumir, promoviendo en su lugar una ética basada en la equidad, la solidaridad y el bienestar integral (Méndez Reyes, 2024).

Para fundamentar su propuesta, Cortina (2002) adapta los imperativos kantianos al ámbito del consumo, estableciendo principios éticos que podrían orientar un pacto global en esta materia:

- Consumir de manera que la norma pueda ser universalizable sin comprometer la sostenibilidad del planeta, lo que implica una ética ecológica responsable.
- Respetar y promover la libertad de todos los seres humanos en las decisiones de consumo, priorizando un modelo de equidad frente a la acumulación elitista de riqueza.
- Fomentar estilos de vida que permitan la búsqueda de la felicidad sin poner en riesgo la dignidad humana ni la sostenibilidad del entorno.
- Participar activamente en la esfera pública para generar conciencia y demandar regulaciones que promuevan un consumo justo y responsable (Méndez Reyes, 2024).

Aunque esta propuesta pueda parecer utópica para quienes consideran la globalización y el libre mercado como el único camino hacia el progreso, es innegable que muchas de las problemáticas contemporáneas — como la pobreza, la desigualdad y la crisis ecológica — están profundamente

vinculadas al individualismo y al consumismo promovidos por las dinámicas del capitalismo globalizado (Méndez Reyes, 2024).

Desde otra óptica, el papa Francisco (2020) advierte sobre las consecuencias del individualismo consumista, subrayando cómo este modelo conduce al menosprecio de los demás y al deterioro de las relaciones interpersonales. En tiempos de crisis, estas actitudes se acentúan, reforzando el egoísmo y la indiferencia. No obstante, el Papa propone una respuesta alternativa basada en la amabilidad y la responsabilidad social como formas de resistencia ante esta tendencia (Méndez Reyes, 2024).

Frente a la globalización, la neocolonización y la cultura consumista, la búsqueda de justicia social exige un compromiso activo con la solidaridad y el bien común. En contraposición a la lógica individualista, quienes optan por cultivar la empatía y el respeto hacia los demás, desafían la indiferencia imperante y contribuyen a la construcción de sociedades más humanas y equitativas (Francisco, 2020).

Combatir estos fenómenos requiere una transformación tanto individual como colectiva. La promoción de una ética del consumo sostenible, el fortalecimiento del sentido comunitario y la elección de valores centrados en la solidaridad se presentan como caminos indispensables para la edificación de un futuro más justo y armónico (Méndez Reyes, 2024).

Por otro lado, Vaccari (2016) vincula el individualismo con el transhumanismo, argumentando que este último representa una ruptura con las visiones utópicas clásicas. A través de la “privatización de la utopía”, el transhumanismo convierte la imaginación colectiva en un recurso mercantilizado, donde el progreso se concibe como una promesa de bienestar individual garantizada por el consumo de tecnología.

En este esquema, la tecnociencia se erige en el instrumento clave para alcanzar las aspiraciones personales, consolidando así un modelo de utopía individualista. La creencia de que la tecnología es la solución última a los problemas humanos refuerza una visión mercantilizada del progreso, en la que la mejora del individuo prima sobre la transformación social (Vaccari, 2016).

Transhumanismo y tecnociencia, ¿un nuevo humanismo?

El transhumanismo y la tecnociencia se apoyan en la convicción de que la humanidad posee la capacidad de forjar una identidad renovada, redefinir su lugar en el universo y transformar su concepción de la

trascendencia. Bajo esta premisa, se sostiene que los seres humanos pueden moldear su destino y construir nuevas creencias y narrativas que redefinen su existencia (Méndez Reyes y Padrón Medina, 2024).

Desde sus orígenes, la humanidad ha demostrado una inclinación natural hacia la modificación de su entorno para adaptarlo a sus necesidades. Esta tendencia ha encontrado en la ciencia y la tecnología un espacio fértil donde se conjugan intereses individuales con valores y creencias compartidas. El desarrollo del pensamiento racional durante la modernidad consolidó un paradigma centrado en la búsqueda de la verdad a través del conocimiento científico, relegando otras formas de comprensión humana (Méndez Reyes, 2024).

A pesar de los avances alcanzados, la aplicación de la ciencia y la tecnología ha generado tanto beneficios como riesgos, despertando preocupaciones sobre sus impactos negativos. En algunos casos, ciertos desarrollos tecnocientíficos han sido percibidos no como soluciones, sino como factores que comprometen la calidad de vida y la dignidad humana. Frente a esta situación, ha surgido una postura crítica que cuestiona el sentido y la dirección del progreso (Bolaño, 2023).

La reflexión sobre el desarrollo tecnocientífico no puede limitarse al método científico como única fuente válida de conocimiento. Existen diversas formas de racionalidad y expresión epistémica que han sido fundamentales en la evolución de distintas sociedades. Esta diversidad de enfoques cobra especial relevancia en un mundo donde la tecnociencia no solo transforma la vida cotidiana, sino que también influye en dinámicas geopolíticas y económicas (Méndez Reyes, 2024).

En el ámbito global, el control sobre la tecnociencia se inserta en disputas por la hegemonía y la supremacía económica. La globalización, con su matriz neocolonialista, ha reforzado estructuras de poder que condicionan la producción y distribución del conocimiento. Al mismo tiempo, el avance tecnológico sin regulaciones adecuadas ha propiciado el desarrollo de armas biológicas, la manipulación genética y el uso indiscriminado de sustancias que afectan tanto a los ecosistemas como a la vida humana (Méndez Reyes, 2024).

Si el progreso científico y tecnológico continúa sin restricciones éticas ni racionales, los riesgos podrían convertirse en amenazas irreversibles para la biodiversidad y para la propia existencia de la humanidad. Esta

preocupación ha llevado a algunos pensadores a analizar las narrativas del progreso tecnocientífico y su impacto en la sociedad (Vaccari, 2016).

Las visiones del futuro han sido moldeadas por la idea de que el avance científico es inevitable y siempre positivo. Desde esta perspectiva, la ciencia se considera un instrumento objetivo para comprender la naturaleza y desarrollar tecnologías que permitan manipularla. Sin embargo, dicha visión tiende a ignorar las implicaciones sociales y éticas del desarrollo tecnocientífico, así como la responsabilidad humana en su aplicación (Méndez Reyes, 2024).

A lo largo de la historia, la tecnología ha sido concebida no solo como una herramienta, sino también como un elemento constitutivo de la humanidad. Desde los mitos antiguos hasta los planteamientos contemporáneos, la posibilidad de mejorar la especie mediante el uso de la tecnología ha sido una idea recurrente. En este marco, el transhumanismo emerge como una corriente que promueve la evolución dirigida, argumentando que la tecnología puede conducir a la creación de seres posthumanos con capacidades superiores (Bostrom, 2005).

A diferencia de la evolución natural, la evolución dirigida supone una intervención racional y planificada sobre la biología humana. El término *transhumano* hace referencia a una etapa de transición entre lo humano y lo *poshumano*, en la cual la tecnología desempeña un papel central en la transformación del individuo (FM-2030, 1989). Autores como Kurzweil (2005) han propuesto escenarios en los que la fusión entre inteligencia artificial y biotecnología permitirá trascender las limitaciones biológicas (Méndez Reyes, 2024).

El transhumanismo, como movimiento, se nutre de la tradición humanista, pero también introduce una reinterpretación de sus fundamentos. Si bien mantiene ciertos principios del humanismo renacentista y del racionalismo ilustrado, incorpora una visión centrada en la autodeterminación tecnológica del individuo. En este sentido, autores como Descartes, Kant y Mill han influido en su marco ético y ontológico, al destacar la capacidad del ser humano para superar sus condicionamientos naturales mediante la razón y la técnica (Vaccari, 2016).

El ideal transhumanista plantea un “humanismo heroico” basado en la autotransformación y en la trascendencia de las limitaciones biológicas mediante la tecnología. No obstante, esta propuesta presenta una paradoja: al definirse a través de la tecnología, el ser humano se enfrenta a la

incertidumbre sobre su propia esencia. A pesar de estas contradicciones, el transhumanismo se esfuerza por mantener continuidades con las prácticas humanistas tradicionales, reivindicando la mejora del individuo y de la sociedad como objetivos fundamentales (Méndez Reyes, 2024).

Más que una corriente filosófica, el transhumanismo se perfila como un nuevo paradigma que orienta la conducta humana en la era tecnológica. Promete resolver los desafíos vinculados a la condición finita del ser humano, ofreciendo la posibilidad de alcanzar un estado de autonomía absoluta mediante la digitalización del conocimiento y la racionalidad tecnológica (Méndez Reyes y Padrón Medina, 2024).

Desde esta perspectiva, la ciencia y la tecnología no solo permiten modificar la biología humana, sino también liberarla de los condicionamientos evolutivos. En este escenario, los individuos asumen un papel activo en la reconfiguración de la vida y de la naturaleza, redefiniendo su relación con el entorno y con el destino de la especie humana (Méndez Reyes y Padrón Medina, 2024).

El auge del transhumanismo en los años ochenta coincide con el fortalecimiento del neoliberalismo, cuyo epicentro se encuentra en Silicon Valley. Aunque sus principales exponentes no necesariamente provienen de esta región, la cultura tecnológica y empresarial del valle ha sido determinante en su expansión global (Vaccari, 2016).

A lo largo del siglo XX, Silicon Valley se consolidó como un espacio de innovación tecnológica, impulsado por una estrecha colaboración entre la industria, el gobierno y el ámbito académico. Sin embargo, más allá de sus avances, también ha fomentado un modelo de desarrollo que refuerza el individualismo y el consumismo, perpetuando lógicas de poder neocolonialistas y reproduciendo desigualdades en el acceso y control del conocimiento (Méndez Reyes, 2024).

Las narrativas optimistas en torno a la tecnología han sido un sello distintivo de Silicon Valley, promoviendo la idea de que el progreso es ineludible y beneficioso para la humanidad. Desde la expansión de internet hasta el auge de la inteligencia artificial, esta visión ha sustentado la creencia en un futuro tecnológico sin límites, con frecuencia sin considerar sus implicaciones éticas y sociales (Méndez Reyes, 2024).

Según Hughes (2012), el transhumanismo se ha desarrollado dentro de una cultura predominantemente occidental, con fuertes influencias del liberalismo y del individualismo. Aunque en los últimos

años ha diversificado sus enfoques, continúa marcado por una concepción tecnocrática del mundo, que prioriza la desregulación y la supremacía del mercado (Méndez Reyes, 2024).

En última instancia, el discurso transhumanista promueve la idea de que el desarrollo tecnológico debe seguir su curso sin restricciones, presentando sus avances como inevitables y beneficiosos. No obstante, esta visión omite las tensiones y contradicciones que surgen en el proceso, así como los desafíos que plantea para la humanidad en términos de equidad, justicia y sostenibilidad (Méndez Reyes, 2024).

Transhumanismo, tecnociencia y globalización: Implicaciones éticas

La civilización tecnocientífica persigue la conversión de todo lo natural en artificial, incluyendo la transformación de los organismos vivos en *bioartefactos* con distintos grados de artificialidad. Este fenómeno es impulsado por el desarrollo de disciplinas como la biotecnología, la nanobiotecnología, la ingeniería genética y la biología sintética (Linares, 2018).

En este contexto, la naturaleza adquiere un carácter híbrido, al combinar elementos biológicos y tecnológicos, lo que la vuelve maleable y adaptable a los cambios culturales, ideológicos y sociales. Esto plantea un desafío filosófico fundamental: ¿podría el avance tecnocientífico borrar por completo la distinción entre lo natural y lo artificial? En la era del Antropoceno, se vislumbra un futuro en el que la naturaleza sea completamente manufacturada, eliminando cualquier rastro de su estado original. Esta “revolución bioartefactual” ya está en marcha (Linares, 2018).

El mayor riesgo de la tecnología moderna no radica únicamente en su capacidad para degradar el medioambiente, sino en su potencial para transformar por completo la naturaleza, al integrarla dentro de la esfera humana. En este escenario, la naturaleza como “lo Otro”, como aquello que existe independiente del ser humano, dejaría de existir (Linares, 2018).

La racionalidad tecnológica, que hoy domina la sociedad, promueve el control absoluto tanto de la naturaleza como de la organización social. Bajo este paradigma, todo adquiere valor en función de su utilidad y se convierte en objeto de manipulación y transformación. Este enfoque ha llevado a la subordinación del pensamiento científico y filosófico frente a

la razón instrumental y pragmática, desplazando así la contemplación y la reflexión (Linares, 2018).

La tecnología se ha vuelto indispensable para la vida humana, y su lógica utilitaria ha relegado a un segundo plano otros fines, como los estéticos, religiosos o filosóficos. La racionalidad tecnológica se ha impuesto como una “razón de fuerza mayor” que moldea la manera en que experimentamos, valoramos y actuamos en el mundo. Vivimos obsesionados con la medición, el cálculo y la transformación de todo lo que nos rodea (Linares, 2018).

Frente a este panorama, la ética tiene la responsabilidad de cuestionar el antropocentrismo ontológico y moral arraigado en la tradición occidental. Es fundamental reconocer que la comunidad moral no se limita exclusivamente a la especie humana, sino que abarca a todos los seres vivos, los cuales poseen un valor intrínseco más allá de su utilidad técnica o funcional. La humanidad tiene la obligación ética de protegerlos, dado que sus acciones tecnológicas pueden amenazar su existencia (Méndez Reyes, 2024).

No obstante, esta crítica al antropocentrismo no implica negar la singularidad de la especie humana en términos éticos. Solo los seres humanos poseen capacidad de responsabilidad moral y sentido del deber. Sin embargo, mientras la razón tecnológica no anule nuestra empatía ni nuestra conciencia ética, estamos llamados a preservar lo que queda del mundo natural (Méndez Reyes, 2024).

La formulación de una ética adecuada para un mundo globalizado y tecnocientífico requiere un equilibrio dinámico entre distintos principios, evitando que unos anulen a otros. Es necesario garantizar un mínimo de acción individual y colectiva orientado a fortalecer los lazos éticos entre la humanidad y su entorno, tanto natural como artificial. La propia racionalidad tecnológica puede ser reorientada para contribuir a esta tarea mediante herramientas informáticas, cognitivas y productivas (Linares, 2018).

Una posible estrategia consiste en desarrollar principios éticos globales y transculturales que establezcan criterios válidos para toda la humanidad en el ámbito tecnocientífico. Esto exige un reconocimiento y respeto por la diversidad de saberes tradicionales y valores locales. Aunque se suele criticar el impacto negativo de la tecnología sobre la cultura y la sociedad, sus características globales pueden ser aprovechadas para consolidar un conjunto de valores universales con aplicación efectiva (Linares, 2018).

Para lograrlo, es imprescindible establecer acuerdos internacionales que permitan evaluar y regular los sistemas tecnológicos. Imaginar una sociedad alternativa a la impuesta por la tecnociencia y el transhumanismo implica reflexionar sobre el sentido de la existencia y reivindicar ideales como la libertad, la justicia, la paz, la equidad y la dignidad humana. Esta lucha se manifiesta en la entrega de quienes dedican su vida al servicio de los demás —especialmente en los ámbitos religiosos—, así como en las expresiones artísticas, literarias y filosóficas que promueven el humanismo en nuestras sociedades (Méndez Reyes y Padrón Medina, 2024).

Es crucial que la humanidad tome conciencia de la necesidad de equilibrar ciencia, tecnología, ética y ecología. Esta armonización es clave para alcanzar un desarrollo sostenible que proteja tanto la esencia humana como el entorno natural. Para ello, es indispensable diseñar un modelo político, económico y social inclusivo que favorezca el bienestar colectivo y preserve el medioambiente (Méndez Reyes y Padrón Medina, 2024).

Si bien los avances científicos y tecnológicos han traído grandes beneficios, también han generado nuevos desafíos. Es fundamental establecer principios éticos que orienten el desarrollo científico y tecnológico, garantizando la protección del bienestar colectivo y la conservación de la vida en el planeta. El objetivo es encontrar un equilibrio entre la innovación y la responsabilidad moral hacia la humanidad y la naturaleza (Méndez Reyes, 2024).

En este contexto, se vuelve imprescindible replantear los principios éticos fundamentales de la humanidad. Esto implica construir una nueva perspectiva epistemológica, ontológica y axiológica que contrarreste la lógica instrumental del paradigma tecnocientífico. Se requiere una ética de la responsabilidad científica que no solo valore los avances tecnológicos, sino que asuma con compromiso la tarea de proteger la vida en el planeta. La comunidad científica debe participar activamente en este debate y orientar sus investigaciones hacia el beneficio de toda la sociedad, promoviendo un desarrollo sostenible, equitativo y en armonía con el entorno (Bolaños, 2023).

Referencias bibliográficas

- Abreu, C. (2021). *Sistema Preventivo de Don Bosco como medio de formación hacia una pedagogía de la inclusión, una mirada desde Carlos Bernardo Skliar*. Universidad Pontificia Bolivariana. <https://acortar.link/QzsJGi/>
- Álvarez Rodas, L. (2015). *Siervo de Dios, P. Carlos Crespi Croci, SDB: Apóstol, educador y científico*. Ediciones Abya-Yala. <https://acortar.link/sdtKTb/>
- Arrocha García, F. (2023). *El ser humano y su capacidad relacional con la trascendencia desde el pensamiento personalista de Maurice Nédoncelle*. Universidad Pontificia Comillas. <https://acortar.link/nhvjgx/>
- Arteño, R., Illicachi, J. y Zabala, M. (2019). Leonidas Proaño: Ideas teológicas liberadoras en el desarrollo indígena. Universidad Nacional de Chimborazo. *Revista Boletín REDIPE*. <https://acortar.link/FIbXac/>
- Asamblea General de la ONU. (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. <https://acortar.link/xQoX4/>
- Attard, F. (2014). *La Pastoral Juvenil Salesiana: Cuadro de Referencia*. <https://acortar.link/8gOI2I/>
- Benedicto XVI. (2005). *Deus Caritas Est*. Vaticano. <https://acortar.link/sMjUxJ/>
- Biblia Católica. (s. f.). *La Santa Biblia*. <https://acortar.link/vDee22/>
- Bolaños, R. (2023). La paradoja del progreso tecnocientífico contemporáneo. Un acercamiento desde Evandro Agazzi. En K. Zuna Serrano (coord.), *Transhumanismo y realidades paralelas. Interpelaciones desde la filosofía y la teología*. Ediciones Abya-Yala. <https://acortar.link/KU7v1G/>
- Bonilla, A., Corredor, G., Lizcano, C., Galeano, M., Miranda, A., Aldana, J., Rodríguez, J. y Suárez, C. (2011). Una aproximación hacia el concepto de honestidad en el ámbito laboral colombiano. *Revista Iberoamericana de Psicología: Ciencia y Tecnología*, 4(2). <https://acortar.link/x46UQg/>
- Bosco, J. (1884). *Carta del 10 de mayo de 1884. A la comunidad salesiana del Oratorio de Turín-Valdocco*. <https://acortar.link/1u962p/>
- Bosco, J. (1978). *Memorias del Oratorio*. En J. Canals Pujol y A. Martínez Azcona (eds.), *Obras Fundamentales*. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Bosco, J. (2004). *El sistema preventivo en la juventud: Memoria y ensayos*. Biblioteca Nueva.
- Bostrom, N. (2005). *In defense of posthuman dignity*. *Bioethics*, 19(3). <https://acortar.link/CJFuvl/>
- Bravo, J. (2010). *Jesús: teólogo, maestro y pastor*. <https://acortar.link/bPMQ28/>
- Brioschi, C. (2010). *Breve historia de la corrupción: De la antigüedad a nuestros días*. (J. Azaola, trad.). Taurus. <https://acortar.link/CNGRY1/>

- Cabello, P. (2000). El sentido de la vida. *Pharos*, 7(2). Universidad de Las Américas. <https://acortar.link/Qt1n0X/>
- Carrillo, R. (2023). La dignidad humana: Ser persona. Reflexiones desde la antropología filosófica y teológica. *Teoría y Praxis*, (43), 71-89. <https://acortar.link/U64rsk/>
- Colangelo Kraan, P. (2023). Apuntes sobre la modernidad comunicacional. En K. Zuna Serrano (coord.), *Transhumanismo y realidades paralelas. Interpelaciones desde la filosofía y la teología* (pp. 153-188). Ediciones Abya-Yala. <https://acortar.link/2MVPD4/>
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes* (n. 38). <https://acortar.link/ml8j9d/>
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. Taurus. <https://acortar.link/OowfvJ/>
- Cuadros Aponte, L. (2014). *El ethos del amor en la encíclica Deus Caritas Est. Fundamento para la construcción moral del joven de hoy*. [Tesis de maestría, Universidad Pontificia Bolivariana]. Repositorio institucional. <https://acortar.link/2fob3Y/>
- De Fuentes Miret, N. (2022). *Una aproximación a la alteridad desde la perspectiva de Martin Buber, Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas*. [Trabajo de fin de grado]. Universitat Internacional de Catalunya. <https://acortar.link/eehweH/>
- Don Bosco Argentina. (s.f.). *El “sistema preventivo” vivido por María Mazzarello: síntesis de bondad y firmeza*. <https://acortar.link/jcQB4E/>
- Duarte Mogollón, G. (2015). *El Sistema Preventivo de Don Bosco, método y estrategia de comunicación-educación para la resolución de conflictos en la actividad pastoral* [Trabajo de pregrado]. Universidad Santo Tomás de Aquino. <https://acortar.link/ORgLnt/>
- Dussel, E. (1992). 1492: *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Nueva Utopía. <https://acortar.link/3xORjw/>
- FM-2030. (1989). *Are you a transhuman? Monitoring and stimulating your personal rate of growth in a rapidly changing world*. Warner Books. <https://acortar.link/yCTGmm/>
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica. <https://acortar.link/1wjOrg/>
- Fundación Pere Tarrés. (2018). *El humanismo cristiano*. <https://acortar.link/k4diIw/>
- Garcés Giraldo, L. F. y Giraldo Zuluaga, C. (2013). El cuidado de sí y de los otros en Foucault: Principio orientador para la construcción de una bioética. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 187-201. <https://acortar.link/XhTBbw/>
- García Morcuende, M. (2015). *Estad siempre alegres*. Narcea S. A. de Ediciones.
- Garzón Valdés, E. (2006). *Tolerancia, dignidad y democracia*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Gómez Pardo, R. (2011). La praxis como el lugar de la «verdad». *Franciscanum. Revista*

- de las ciencias del espíritu*, 53(155), 145-181. <https://acortar.link/cRwXVo/>
- González Valenzuela, J. (2005). *Genoma y dignidad humanos*. UNAM-Anthropos. <https://acortar.link/sp2jzU/>
- Gutiérrez García, A., Contreras, C. y Orozco Rodríguez, R. (2006). El suicidio, conceptos actuales. *Salud Mental*, 29(5), 66-74. <https://acortar.link/7M7j78/>
- Heidegger, M. (2022). *Ser y tiempo*. Fondo de Cultura Económica. <https://acortar.link/aIsM82/>
- Heidegger, M. (2023). *Ser y tiempo* (3.^a ed., 6.^a reimp.). Trotta.
- Hughes, J. (2012). La política del transhumanismo y la imaginación tecno-milenial, 1626-2030. *Zygon*, 47(4), 757-776. <https://acortar.link/4RqzYw/>
- Iza Villacís, V. y Méndez Reyes, J. (2020). Cuidado de sí y alteridad en tiempos de pandemia. En V. Iza Villacís y M. Calderón-Vélez (coord.), *Entre la incertidumbre y la esperanza: Reflexiones y relatos globales en torno al SARS-CoV-2 (COVID-19)* (pp. 73-84). Editorial Abya-Yala. <https://acortar.link/M8jqeL/>
- Jayapalan, R. (2020). *La Familia Salesiana de Don Bosco*. Editorial CCS. <https://acortar.link/n3t34p/>
- Juan Pablo II. (1985). *Carta apostólica Dilecti Amici. Del papa Juan Pablo II a los jóvenes y a las jóvenes del mundo con ocasión del Año Internacional de la Juventud*. <https://acortar.link/cwR6vT/>
- Juan Pablo II. (1988). *Carta Iuvenum Patris del Sumo Pontífice Juan Pablo II en el centenario de la muerte de San Juan Bosco*. Vaticano. <https://acortar.link/QQZAia/>
- Juan Pablo II. (1999, 15 de diciembre). *Audiencia general*. Vaticano. <https://acortar.link/0OFjBA/>
- Juan Pablo II. (2000, 13 de diciembre). *Audiencia general. El valor del compromiso en las realidades temporales*. Vaticano. <https://acortar.link/kiu9hq/>
- Juan Pablo II. (2001). *La vida como vocación. Mensaje del Santo Padre con ocasión de la XXXVIII Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones*. Catholic.net. <https://acortar.link/HGzA8s/>
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking Press. <https://acortar.link/cwM2lo/>
- Leguizamó-Bohórquez, M. (2021). Dando sentido a la vida y a la comunidad. En V. Iza (Ed.), *Sentido de la vida y comunidad* (pp. 63-68). Ediciones Abya-Yala. <https://acortar.link/OohDoN/>
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. <https://acortar.link/yWycay/>
- Levinas, E. (2012). *Totalidad e infinito*. Sígueme. <https://acortar.link/09X8fn/>
- Linares, J. (2018). Hacia una ética para el mundo tecnológico. *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología*, 7(1), 99-120. <https://acortar.link/sp4cEE/>

- López, A. y Villapalos, G. (1997). *El libro de los valores*. Editorial Planeta. <https://acortar.link/rp5dRH/>
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía*. Fondo de Cultura Económica. <https://acortar.link/1SFxXi/>
- Márquez-Fernández, A. (2006). *Globalización neoliberal y filosofía intercultural*. PUCP. <https://acortar.link/10gSke/>
- Márquez-Fernández, A. (s. f.). *Globalización neoliberal y filosofía intercultural*. PUCP. <https://acortar.link/X8sedS/>
- Martí del Moral, P. (s. f.). *La familia, núcleo de la civilización del amor en el magisterio de la Iglesia desde el Vaticano II*. Universidad de Navarra. <https://acortar.link/1BotMb/>
- Méndez Reyes, J. (2010). Imaginación y utopía en *La ciudad del sol* de Tommaso Campanella. *Revista Cifra Nueva*, 21. Universidad de Zulia.
- Méndez Reyes, J. (2020). *Gobernabilidad y gerencia transformacional en organizaciones complejas: Un estudio fenomenológico*. Ediciones Abya-Yala. <https://acortar.link/ZG0lbW/>
- Méndez Reyes, J. (2021). Reflexiones desde el Sistema Preventivo de Don Bosco, espiritualidad y pedagogía del amor. En V. Iza Villacís (coord.), *Sentido de la vida y comunidad* (pp. 223-238). Ediciones Abya-Yala. <https://acortar.link/OohDoN/>
- Méndez Reyes, J. (2022). Pedagogía en Don Bosco y Freire: Un análisis sobre el Sistema Preventivo y la educación liberadora. *Revista de Filosofía*, 39(100).
- Méndez Reyes, J. (2024). Tecnociencia y transhumanismo en un mundo globalizado: ¿Hacia la mejora o la superación de la humanidad? Una reflexión ética. *Revista de la Universidad del Zulia*, 15(44), 447-474. <https://acortar.link/v6NL8S/>
- Méndez Reyes, J. y Padrón Medina, A. (2024). *El transhumanismo: Una mirada crítica desde la filosofía y la teología*. [Manuscrito no publicado].
- Méndez Reyes, J. e Iza Villacís, V. (2021). Apuntes para una reflexión en torno a la ética de la alteridad. *Encuentros. Revista de Ciencias Humanas, Teoría Social y Pensamiento Crítico*. <https://acortar.link/K7o0ve/>
- Méndez Reyes, J., Padrón Medina, A. y Andrade Martínez, C. (2024). La pedagogía de la alteridad y el cuidado de sí en el Sistema Preventivo de Don Bosco. *Utopía y Praxis Latinoamericana: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 29(106). <https://acortar.link/mVdJhz/>
- Méndez, J. (2017). Decolonización epistémica, ontológica y política en la educación universitaria. *Perspectivas: Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*. <https://acortar.link/qda2DD/>
- Méndez, J. (2021). *La pedagogía decolonial como propuesta epistémica ante los desafíos de la colonialidad del saber*. Editorial Universitaria Abya-Yala. <https://acortar.link/fGTvZD/>

- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Ediciones del Signo. <https://acortar.link/JN5hQH/>
- Orlandis, J. (1985). *Antropología y humanismo cristiano*. Universidad de Navarra. <https://acortar.link/IUeJs3/>
- Oviedo, A. (2019). Educación para la emancipación: La educación liberadora de Leonidas Proaño. *Revista Andina de Educación*, 2(1). <https://acortar.link/shrgel/>
- Oviedo, A. (s. f.). *Cultura: de la colonialidad a la descolonización*. Universidad Andina Simón Bolívar. <https://acortar.link/UKGmMA/>
- Pablo VI. (1976). *Alocución a jóvenes de la Asamblea "Veritas"*, 12 de septiembre de 1976. OR 7.
- Papa Francisco. (2016). *Vence la indiferencia y conquista la paz*. <https://acortar.link/D0G4eB/>
- Papa Francisco. (2020a). *Fratelli tutti*. Libreria Editrice Vaticana. <https://acortar.link/PwY4A/>
- Papa Francisco. (2020b). *Para no caer en la indiferencia*. Homilía, 12 de marzo. <https://acortar.link/SxhHf0/>
- Pardo Manrique, R. (2018). La corrupción como descomposición de las relaciones constitutivas del ser humano: Una reflexión teológica. *Veritas*, (4). <https://acortar.link/aSvW5p/>
- Peces-Barba, G. (2003). *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Dykinson. <https://acortar.link/aqPnqN/>
- Pelé, A. (2003). Una aproximación al concepto de dignidad humana. *Universitas*. <https://acortar.link/jfLkNs/>
- Pico della Mirandola, G. (2008). *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ediciones Winograd. <https://acortar.link/iC59hc/>
- Piñero Mariño, R. (2007). El amor como relación: Reflexiones sobre el amor en algunos escritos de J. Ratzinger. *Cauriensa*, 2. <https://acortar.link/5o1o8c/>
- Quijano, A. (2010). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2). <https://acortar.link/av5LXS/>
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia*. (M. D. González, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (1997). *Ideología y utopía*. Gedisa Editorial. <https://acortar.link/0yKkCF/>
- Rodríguez Bribiesca, L. (2021). *El capitalismo en la neocolonización y su efecto en la globalización*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. <https://acortar.link/1K0xUo/>
- Silva, S. (1981). La civilización del amor: Una propuesta de Pablo VI. *Revista de la Universidad Católica*. <https://acortar.link/SmwDBX/>

- Souto-Ugidos, J.-M. (s. f.). *La vocación cristiana en el misterio de la Iglesia (Dimensiones eclesiológicas de la vocación cristiana)*. Universidad de Navarra. <https://acortar.link/d76tns>
- Toro Bedoya, J. (2009). El humanismo, la ética y la cultura de la legalidad: Tríada que asegura la integridad y el desarrollo de la persona. *Eleuthera*, 3, 206-220. <https://acortar.link/Dcwyz4/>
- Vaccari, A. (2016). Aporías transhumanistas: Ideologías de la tecnología en el proyecto del autodiseño humano. *Quadranti*, 4(1-2), 286-320. Il Sapare. <https://acortar.link/MILkv3/>
- Velásquez, J. (2008). La indiferencia como síntoma social. *Virtualia. Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*. <https://acortar.link/9SuLDv/>
- Vial Correa, J. y Rodríguez Guerro, Á. (2009). La dignidad humana: Desde la fecundación hasta su muerte. *Acta Bioethica*, 15(1), 55-64. <https://acortar.link/Dgbyiq/>
- Wallerstein, I. (2007). *La decadencia del imperio*. Monte Ávila Editores. <https://acortar.link/n3D5Ca/>
- Walsh, C. (2014). Pedagogías decoloniales caminando y preguntando: Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. *Revista Entramados. Educación y Sociedad*, (1). <https://acortar.link/NNK7iX/>
- Zárate, I. (2003). *Valores, civismo, familia y sociedad*. San Martín Domínguez Editores S.C. <https://acortar.link/fqmLCi/>