



LA PATOLOGIZACIÓN DE LA CONDICIÓN HUMANA: CRÍTICA AL RECHAZO TRANSHUMANISTA DE LA NATURALEZA HUMANA

THE PATHOLOGIZATION OF THE HUMAN CONDITION: A CRITIQUE OF THE TRANSHUMANIST REJECTION OF HUMAN NATURE

JAVIER RODRÍGUEZ COMELLAS <https://orcid.org/0009-0002-0741-1489>
Profesor de Enseñanza Secundaria de Filosofía en IES "El Brocense" (Cáceres)
jrodriguezcomellas@gmail.com

RESUMEN:

Palabras clave:

Transhumanismo,
Bioideología,
Naturaleza
humana, Identidad,
Corporalidad.

Recibido: 28/10/2025

Aceptado: 08/02/2026

El presente artículo desarrolla una crítica ética al transhumanismo a partir del concepto de *bioideología*, entendido como una ideología contemporánea que reemplaza la concepción clásica de la naturaleza humana por una concepción deficitaria, superable y sujeta a optimización técnica. Frente al enfoque aristotélico, que reconocía fines naturales (*telos*) en la estructura humana, el transhumanismo propone una ética naturalista basada en la mejora indefinida, donde la salud —entendida como funcionalidad biotecnológica— se convierte en el fin último. Se examinan los distintos sentidos que adquiere el término “naturaleza” en el discurso transhumanista: como lo dado biológicamente, como oposición a lo artificial, como esencia humana y como límite. Esta ambigüedad semántica permite justificar la superación de la naturaleza y neutralizar las objeciones éticas. Además, se analiza la “moralización de la naturaleza”, en la que ciertos rasgos biológicos —como la salud, la juventud o la inteligencia— se convierten en normas morales, mientras que la fragilidad, la enfermedad o la vejez se interpretan como fallos a corregir. Al concebir la naturaleza como obstáculo, el transhumanismo favorece la medicalización de la existencia y del mal moral, y redefine la identidad como un proyecto técnico. La dignidad humana deja de ser inherente y se supedita al grado de perfección alcanzado. Frente a ello, el artículo defiende una concepción de la naturaleza humana como realidad encarnada, vulnerable y abierta a la perfección moral, desde la cual es posible fundamentar una ética de los límites, del cuidado y del respeto incondicional a la persona concreta.

ABSTRACT:

Keywords:

Transhumanism,
Bioideology, Human
Nature, Identity,
Corporeality.

This article develops an ethical critique of transhumanism through the concept of *bioideology*, understood as a contemporary ideology that replaces the classical conception of human nature with a deficient, surpassable reality subject to technical optimization. In contrast to the Aristotelian approach, which recognized natural ends (*telos*) within the human structure, transhumanism advances a naturalistic ethics based on indefinite enhancement, where health—understood as biotechnological functionality—becomes the ultimate goal. The article examines the different meanings attributed to the term “nature” within transhumanist discourse: as what is biologically given, as opposed to the artificial, as human essence, and as a limit.

This semantic ambiguity serves to justify the overcoming of nature and to neutralize ethical objections. Furthermore, the analysis highlights the “moralization of nature,” in which certain biological traits—such as health, youth, or intelligence—are elevated to moral norms, while fragility, illness, or old age are interpreted as defects to be corrected. By conceiving nature as an obstacle, transhumanism fosters the medicalization of existence and of moral evil, while redefining identity as a technical project. Human dignity ceases to be inherent and becomes contingent upon the degree of perfection achieved. In response, the article defends a conception of human nature as embodied, vulnerable, and open to moral perfection, from which it is possible to ground an ethics of limits, care, and unconditional respect for the concrete person.

1. Introducción

La naturaleza humana ha pasado, en el marco del transhumanismo, de ser el punto de partida de toda reflexión ética a convertirse en un problema técnico a resolver¹. Este desprecio de la naturaleza va parejo a la devaluación de la importancia del cuerpo que, lejos de constituir una dimensión esencial de la identidad personal, se relega a ser material disponible para la modificación técnica: una “marioneta de carne”, en palabras de James Hughes².

El cuerpo se desvincula de la identidad humana y se considera un mero soporte biológico: la prótesis original con la que el ser humano viene dotado³. Gracias a los avances biotecnológicos hemos aprendido a manipularlo, extenderlo o incluso reemplazarlo, lo cual se presenta como un paso más dentro del proceso iniciado desde el momento del nacimiento⁴.

Aquello que tradicionalmente se concebía como el sustrato compartido de la identidad humana —la corporalidad finita, la afectividad ambivalente, la racionalidad limitada— aparece ahora como una enfermedad que impide la plenitud personal. Vejez, muerte, sufrimiento, moralidad e incluso las emociones son reducidas a fallos de diseño, susceptibles de ser corregidos mediante intervención tecnológica⁵. En este contexto, el transhumanismo propone una transformación profunda del ser humano mediante prácticas como la edición genética, la manipulación embrionaria o la mejora cognitiva, todo ello bajo la premisa de que la naturaleza debe ser superada.

Este artículo desarrolla una crítica a esa concepción tecnocientífica y reduccionista de la naturaleza humana. Frente al rechazo del límite y la medicalización del mal moral —la reinterpretación del mal ético en clave clínica—, se defiende una aproximación de la naturaleza humana como realidad vulnerable, encarnada y abierta a la perfección moral, pero no suprimible⁶. A partir de una revisión crítica de los presupuestos bioéticos del transhumanismo y desde una perspectiva que reconoce el valor del cuerpo, la afectividad y la singularidad de la persona, se cuestiona la legitimidad moral del ideal

1 Diéguez, A. “Concepto fuerte de naturaleza humana y biomejoramiento humano”. En: *Técnica y Ser Humano*. Sanmartín Espluges, J. y R. Gutiérrez Lombardo, R. (Ed.), Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México DF, 81-99. Jensen, J. “The Roots of Transhumanism”. *Nova et Vera*. 2014, 12: 515-541.

2 Hughes, J. “The Compatibility of Religious and Transhumanists Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future”. *Global Spiral*. 2007, 8: 12.

3 Autores como Burgos y Spaemann han sostenido la importancia del cuerpo en la conformación de la identidad humana. Véase, Burgos, J. M. “¿Qué es el personalismo integral?”. *Quién: Revista de filosofía personalista*. 2020, 12: 28-29 y Spaemann, R. *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, EUNSA, Pamplona, 2010, 53-57.

4 El transhumanismo busca mejorar al ser humano mediante la tecnología manteniendo su identidad básica, aunque ampliada; por el contrario, el posthumanismo busca disolver esa identidad a través de una hibridación radical con otras formas de vida y tecnologías, desplazando el centro desde el humano hacia una red ecológica-tecnológica sin límites claros. Hayles, K. *How we became Posthuman? Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999.

5 Como señala Hauskeller: “La naturaleza es la enfermedad que nos impide ir a trabajar y disfrutar la vida plenamente. Naturaleza es la vejez que nos debilita y es la muerte que pone fin a nuestra vida. Naturaleza son las emociones que tenemos y que no podemos controlar completamente, y nuestra relativa falta de inteligencia que nos impide entender más que una pequeña fracción del mundo en que vivimos. Naturaleza es nuestra inclinación al mal y nuestros defectos morales. Véase, Hauskeller, M. *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, New York, 2016, 57.

6 Rodríguez Comellas, J. “Crítica ética al imperativo de optimización biológica. Del *healthism* al imperativo de no envejecer” (en prensa).

posthumano⁷. Lejos de ser un lastre, la naturaleza humana constituye el espacio ético desde el cual podemos hablar de dignidad, libertad y responsabilidad. Negarla o rediseñarla sin límite no implica progreso, sino el riesgo real de despersonalización.

2. *Bioideología*: la biología funda la moral

El transhumanismo se configura como *bioideología*, esto es, se trata de una nueva forma de ideologización del pensamiento contemporáneo que toma como fundamento último la vida biológica⁸. A diferencia de las ideologías clásicas⁹ —de raigambre teológica, filosófica o política—, la *bioideología* desplaza el eje normativo hacia la biología humana, configurando un discurso en el que la legitimidad moral, social y política se articula en torno a criterios biomédicos.

En este contexto, el ser humano se concibe fundamentalmente como un organismo biológico, lo que supone una reducción antropológica que ignora o subordina su dimensión espiritual, moral o cultural. La vida, entendida en sentido puramente biológico, se convierte en el valor supremo y absoluto, lo que da lugar a una nueva sacralización de la existencia material. Esta perspectiva elimina los límites tradicionales de la naturaleza humana, negando que esta posea una estructura o finalidad que deba ser respetada. Por el contrario, la vida biológica se concibe como un material disponible,

susceptible de manipulación y mejora mediante el uso de la tecnociencia.

Asimismo, el transhumanismo representa una expresión paradigmática de la *bioideología*. Su proyecto de superación de la condición humana mediante la modificación biotecnológica del cuerpo y la mente responde al mismo núcleo ideológico: la conversión de la vida en objeto técnico y la identificación del bien con la prolongación indefinida de la existencia y el aumento de las capacidades intelectuales y físicas (*intellectual and physical capacities*)¹⁰. Esta absolutización del ideal de mejora técnica oscurece otras dimensiones constitutivas de la persona humana, como la relacionalidad, la finitud o la dignidad ontológica.

Paradójicamente, aunque reduce al ser humano a su cuerpo, la *bioideología* convierte la vida biológica en un absoluto moral: todo debe subordinarse a conservar, prolongar o mejorar esa vida.

En este sentido, Adela Cortina ha señalado que el transhumanismo plantea tres desafíos éticos fundamentales que pueden entenderse desde dos tradiciones filosóficas complementarias: la crítica kantiana de la razón y la crítica habermasiana de la ideología. En primer lugar, exige una crítica de la razón, en tanto que muchas de sus promesas —como la inmortalidad, la superinteligencia o la transferencia mental (*mind uploading*)— carecen de respaldo empírico y constituyen una *metábasis* ilegítima más allá de los límites de la experiencia posible, incurriendo en un dogmatismo tecnocientífico. En segundo lugar, reclama una crítica de la ideología, pues estos discursos utópicos suelen encubrir intereses económicos y de poder, convirtiendo la ciencia y la técnica en instrumentos de dominación bajo la apariencia de progreso. Finalmente, Cortina apela a una ética del reconocimiento intersubjetivo y de la razón cordial, que se opone al individualismo tecnoliberal y propone recuperar los vínculos que nos constituyen como personas. Frente a una *bioideología* que reduce lo humano a mera materia manipulable se hace necesaria una ética que reconozca la dignidad compartida y los límites que hacen posible la libertad¹¹.

7 Entendemos por transhumanismo aquello que uno de sus principales referentes, Nick Bostrom, formula en su manifiesto: el transhumanismo designa tanto un movimiento intelectual y cultural como un campo de estudio interdisciplinar orientado a analizar, promover y evaluar el uso de tecnologías emergentes destinadas a la mejora sustancial de las capacidades humanas y a la superación de límites biológicos considerados estructurales. Bostrom, N. "The Transhumanist FAQ". <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 31/ 06/ 2025].

8 Negro, D. *El mito del hombre nuevo*, Editorial Encuentro, Madrid, 2009, p. 413.

9 Coincido con Asla y Negro en su crítica al transhumanismo como ideología. Asla lo define como un programa de acción prometeico que sustituye la contemplación filosófica por la ingeniería biológica, fundado en una fe secularizada en el progreso indefinido y en una escatología intramundana. Por su parte, Negro advierte que el proyecto transhumanista prolonga el mito moderno del "hombre nuevo", característico de las ideologías totalitarias, al pretender construir un ser humano perfecto mediante la negación de su fragilidad, dependencia y finitud. Véase, Asla, A. "El transhumanismo (TH) como ideología. Ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso" *SCIO. Revista de Filosofía*. 2018, 15: 63-96 y Negro, N. *El mito del hombre nuevo*, op. cit.

10 Bostrom, N. "In defense of posthuman dignity". *Bioethics*, 2005, 19 (3): 202-203.

11 Cortina, A. "Los desafíos éticos del transhumanismo". *Pensamiento*, 2022, 78: 471-476.

3. Sentidos de lo natural

El transhumanismo se configura como una narrativa utópica que mitifica el progreso, presentándolo como ilimitado y esencialmente benéfico¹². A la vez, adopta una perspectiva “naturalista” (*naturalistic outlook*)¹³, que redefine profundamente la condición humana y que se caracteriza por tres aspectos. Primero, se “naturaliza” el deseo de mejora, entendiéndolo no como una desviación, sino como un impulso inherente a la humanidad. Segundo, se desdibuja la distinción entre lo natural y lo artificial: toda intervención tecnológica pasa a considerarse una continuación legítima de la evolución. Finalmente, se niega la existencia de límites ontológicos inamovibles que impidan transformar al ser humano, cuyo fin último, según esta visión, debe ser la erradicación del sufrimiento y la superación de la enfermedad como destino ineludible.

El transhumanismo utiliza el término “naturaleza” de manera ambigua, lo que genera importantes confusiones conceptuales y éticas en su discurso¹⁴. A continuación, expongo los principales sentidos en los que aparece este término en el discurso transhumanista y cómo dicha ambivalencia sirve tanto para justificar sus propuestas como para desactivar las críticas¹⁵.

En un primer sentido, la naturaleza se identifica con “lo dado biológicamente”. Se refiere a la constitución biológica actual del ser humano, resultado de la evolución. Desde esta perspectiva, la naturaleza es algo accidental, incompleto y perfectible. El transhumanismo sostiene que no hay ningún valor intrínseco en el estado

natural *presente* y, por tanto, modificarlo tecnológicamente no plantea objeciones morales. Como sostiene Bostrom: “Si podemos mejorar la naturaleza, deberíamos hacerlo”¹⁶.

El segundo uso es lo natural frente a lo artificial. Aquí se plantea la dicotomía entre lo natural como lo inherentemente beneficioso para el ser humano y lo artificial como producido por intervención humana. El transhumanismo cuestiona esta oposición, argumentando que lo artificial no es menos legítimo por ser producido, ni lo natural es mejor por el solo hecho de serlo. Ejemplos como el hambre o la enfermedad, que también son fenómenos naturales, ilustran esta crítica.

En tercer lugar, la naturaleza como esencia humana. En la tradición filosófica occidental, la naturaleza alude a la esencia de lo humano en tanto que principio de operaciones, aquello que lo define en su ser más propio (*logos*, racionalidad, relacionalidad). El transhumanismo rechaza este enfoque esencialista y lo sustituye por una “visión funcional”: lo humano es lo que puede modificarse para realizar mejor sus fines deseados.

En cuarto y último lugar, la naturaleza es el límite o estructura de la persona. Desde perspectivas filosóficas clásicas, la naturaleza es también un límite constitutivo, que permite hablar de bienes humanos (como la dignidad, la vulnerabilidad, la relacionalidad). El transhumanismo ve este límite como opresivo, no como una condición para la libertad o la plenitud. “La naturaleza humana no es un mal punto de partida, pero no hay que aferrarse a él”¹⁷.

4. La moralización de la naturaleza

Una vez expuestos los distintos sentidos del término “naturaleza” en el discurso transhumanista, se advierte que, aunque este discurso se construye sobre el rechazo de los límites naturales del ser humano, el transhumanismo no se limita a criticar la naturaleza como realidad biológica deficitaria, sino que se fundamenta, más bien, en la atribución de un valor moral a la vida biológica.

12 *Ibid.*, 473.

13 Bostrom, N. “The Transhumanist FAQ”. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 31/ 06/ 2025].

14 No estamos de acuerdo con la distinción de Hofman que se centra, por el contrario, en las connotaciones detrás del término naturaleza y no en los sentidos propiamente dichos. Las concepciones (*conceptions*) reseñadas por Hofmann son cinco: neutralidad; sabiduría de la naturaleza; propósito; asco y monstruosidad; y Dios y religión. Véase, Hofmann, B. “Limits to Human Enhancement: Nature, Disease, Therapy or Betterment?”. *BMC Medical Ethics*. 2017, 18 (56): 3.

15 Para estas caracterizaciones nos remitimos a la noción de “naturaleza humana” expuesta por Nick Bostrom en varios de sus trabajos sobre el transhumanismo. Bostrom, N. “What Is Transhumanism?”. <https://nickbostrom.com/old/transhumanism> [Consulta: 30/06/2025]. Bostrom, N. “Transhumanist Values”. <https://nickbostrom.com/ethics/values> [Consulta: 30/06/2025]. Bostrom, N. “The Transhumanist FAQ”. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 30/06/2025].

16 Bostrom, N. “The Transhumanist FAQ”. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 30/ 06/ 2025].

17 Bostrom, N. “The Transhumanist FAQ”. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 30/ 06/ 2025].

Para el transhumanismo, la naturaleza representa lo verdadero; sin embargo, rechaza la naturaleza presente e idealiza una naturaleza futura aún por alcanzar¹⁸. Esta atribución no tiene como objetivo preservar la naturaleza en su estado actual, sino legitimar su transformación mediante de la biotecnología.

Este doble movimiento es lo que Hauskeller denomina la “tendencia cripto-aristotélica”¹⁹ del transhumanismo: una estructura teleológica implícita que, pese a negar toda esencia o finalidad natural del ser humano, reproduce el esquema clásico aristotélico de desarrollo hacia la plenitud. El discurso transhumanista presupone que el ser humano actual es incompleto o defectuoso y que debe ser perfeccionado mediante la tecnología. De este modo introduce, de forma implícita, un *telos*: el posthumano como ideal normativo. La lógica del perfeccionamiento recuerda la ética aristotélica, donde todo ente tiende a actualizar su forma plena²⁰. El transhumanismo sustituye el *telos* natural por uno tecnocientífico, pero mantiene intacta la idea de que hay un modo “mejor” de ser humano²¹.

Esta dinámica se refleja en tres dimensiones que procedo a desglosar a continuación:

En primer lugar, el transhumanismo *naturaliza* el deseo de perfeccionamiento, concibiéndolo como un impulso estructural de la condición humana²². La voluntad de superar el sufrimiento, prolongar la vida, eliminar la enfermedad o potenciar las capacidades cognitivas es entendida como un rasgo evolutivamente asentado, cuya satisfacción se convierte en objetivo moral. Así, el deseo, en tanto que surge *naturalmente* del ser huma-

no, pasa a ocupar una posición normativa: si deseamos mejorar, es porque mejorar es bueno. Por tanto, se produce, una inversión del argumento naturalista clásico: lo natural no es valioso por ser dado, sino porque expresa un deseo de superación que merece ser realizado.

En segundo lugar, el transhumanismo *funcionaliza* determinados aspectos biológicos, dotándolos de valor moral instrumental. Rasgos como la inteligencia, la salud, la juventud o la eficiencia no son solo condiciones deseables, sino fines normativos. Todo lo que contribuye a potenciarlos es considerado éticamente positivo, mientras que su merma o deterioro es calificado como patológico. En este contexto, la enfermedad o la vejez ya no son únicamente realidades biológicas, sino defectos morales que deben ser subsanados mediante intervención técnica. Este desplazamiento implica una moralización de lo biológico, en la que lo fisiológico deja de ser neutral y se convierte en objeto de evaluación ética.

En tercer lugar, esta valoración moral de la naturaleza adopta una forma negativa: la naturaleza actual del ser humano es vista como imperfecta, injusta y mejorable²³. El envejecimiento, el dolor o la fragilidad corporal no son concebidos como condiciones constitutivas humanas, sino como limitaciones arbitrarias e inaceptables. En consecuencia, la superación de la naturaleza se presenta como un imperativo moral, no simplemente como una posibilidad técnica²⁴. Se establece así una nueva teleología: no la que deriva de un fin o *telos* interno o biológico como en la tradición aristotélica, sino la que emerge de la capacidad tecnocientífica de rediseñar la naturaleza en función de ideales de mejora.

En definitiva, el transhumanismo no prescinde de la naturaleza, sino que la convierte en objeto de valoración moral. Esta moralización opera de modo ambi-

18 Negro, D., *op. cit.* 251.

19 Hauskeller, M., *op. cit.* 17.

20 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid, 2018, Libro I; VII.

21 Hauskeller, M., *op. cit.* p. 30. Esta interpretación se opone a la tesis de Postigo, la cual sostiene que existe una “desteologización de la naturaleza” (negación de que existan inclinaciones naturales). Véase, Postigo, E. “Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana”. *Arbor*. 2019, 195 (792): 8.

22 Se trata de un proceso de “moralización del impulso natural” por el que el transhumanismo convierte una tendencia constitutiva de la vida —el impulso natural a la autoconservación, originariamente descriptivo y axiológicamente neutro— en un deber moral. Así, este impulso natural es reinterpretado normativamente: si la tecnología permite prolongar la vida o retrasar el envejecimiento, su no realización pasa a considerarse una falta ética. Véase, Rodríguez Comellas, J. “Crítica ética al imperativo de optimización biológica. Del *healthism* al imperativo de no envejecer” (en prensa).

23 Siguiendo a Parens, considero que la mejora debe ser evaluada éticamente, no solo técnicamente, pues mejorar una capacidad humana no siempre equivale a un bien moral y, además, equiparar mejora con tratamiento, promover una forma de pensar en la que todo lo que no es óptimo es una enfermedad que debe corregirse. Esto contribuye a una visión insana del cuerpo y la identidad, y a la idea de que lo “normal” no es suficiente. Parens, E. “Is better always good? The Enhancement Project”. *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. E. Parens (ed.), Georgetown University Press, Georgetown, 1998.

24 Persson, I. y Savulescu, J. *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

valente: eleva a norma moral ciertos rasgos biológicos (salud o cognición) y, simultáneamente, condena la configuración actual de la naturaleza humana como una anomalía que debe corregirse. En ambos casos, la naturaleza es instrumentalizada moralmente y sirve de base para legitimar un proyecto de transformación radical del ser humano.

5. Liberarse de lo humano²⁵

El discurso transhumanista alterna los sentidos de “naturaleza” según convenga: Cuando quiere deslegitimar lo dado, presenta la naturaleza como accidente biológico superable. Cuando quiere defender la mejora, la naturaleza se convierte en una materia prima neutra. Cuando responde a sus críticos, los acusa de naturalistas esencialistas.

Esta ambigüedad terminológica le permite al transhumanismo evitar un debate profundo sobre los límites éticos de la intervención y sobre el verdadero sentido de lo humano. Tras estas diferentes visiones de la naturaleza, el transhumanismo presenta la “patologización de la condición humana”²⁶: el transhumanismo no solo busca curar enfermedades específicas, lo cual no es moralmente censurable, sino que considera el hecho mismo de ser humano como una especie de enfermedad que debe ser tratada. Desde esta perspectiva, la vulnerabilidad, la finitud, la vejez o la muerte dejan de ser rasgos constitutivos de la existencia para convertirse en síntomas de un fallo de diseño. El resultado es que toda limitación humana aparece bajo la categoría de patología, legitimando así un horizonte de intervención técnica ilimitada sobre el cuerpo y la identidad. Este proceso se manifiesta en distintos aspectos que conviene precisar.

En primer lugar, el transhumanismo redefine lo que significa ser humano al identificar la humanidad con el potencial de trascender la condición humana, en lugar de con su realidad presente y encarnada. De este modo, la utopía transhumanista no es liberadora, sino potencialmente destructiva, al intentar sustituir los límites

constitutivos de la existencia por un proyecto de perfección artificial y desarraigada. Conduce a una deshumanización, al rechazar precisamente aquello que nos hace humanos: nuestra vulnerabilidad, finitud y corporeidad. Frente al proyecto a-relacional del transhumanismo, el ser humano no puede concebirse como individuos sin vínculos, totalmente independientes, sin lazos afectivos; somos sujetos “situados” por nuestro cuerpo, origen, relaciones²⁷. Criticamos la lógica implícita tras la tesis transhumanista: si ser humano implica sufrir, morir, depender del otro o cometer errores, entonces la única forma de estar “sano” sería dejar de ser humano.

En segundo lugar, presenta una visión distorsionada de la libertad entendida como “libertad morfológica”²⁸: el supuesto derecho individual a modificar el propio cuerpo y mente sin restricciones, en nombre del principio de autonomía corporal (*bodily autonomy*)²⁹. Esta concepción, que presenta una extensión radical de la autonomía personal constituye, por un lado, una “ficción de la perfección”, ya que ignora las necesidades asimétricas y la vulnerabilidad inherente de todo ser humano³⁰. Al absolutizar la capacidad de elección individual se oscurecen las condiciones sociales, biológicas y relacionales que hacen posible —o limitan— el ejercicio real de esa libertad. Decidir mejorar o fortalecer algo —en este caso a alguien— implica saber quién es el ser que hay que mejorar, en qué dirección y, sobre todo, por qué es necesario mejorarlo. En el caso del transhumanismo la respuesta se halla en la “hipertrofia del deseo”: la expansión ilimitada y permanente de los deseos individuales, estimulados por la lógica consumista y tecnocientífica. Se trata de un deseo sin medida ni fin, siempre insatisfecho, que sustituye la represión tradicional por una incitación continua a querer más y a aspirar a lo ilimitado.

27 Benhabib, S. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona 2006.

28 Bostrom, N. “In defense of posthuman dignity”, 210.

29 Bostrom, N. “The Transhumanist FAQ”. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 30/ 06/ 2025].

Lipovetsky lo denomina “Principio de soberanía personal sobre el cuerpo”; Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2023, 51.

30 Nussbaum, M. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Madrid, 2012, 357.

25 Como refiere el profesor Negro, es común a todas la *bioideologías* la obsesión por liberarse de lo humano, véase Negro, D. *op. cit.*, 251-252.

26 Hauskeller, M. *op. cit.*, 129.

Por otro lado, se trata de una “relación individualista con el cuerpo”³¹: se observa cierta renuncia a todo esfuerzo personal y se abandona a la omnipotencia de productos químicos que trabajan en él, sin él. Cuanto más reclama la plena potestad sobre su vida, más se despliegan nuevas formas de someterlo.

En tercer lugar y como corolario de lo anterior, rechazo la falsa neutralidad del cuerpo: el cuerpo no es un objeto neutral que uno posee, sino una dimensión constitutiva del ser personal³². Convertirlo en objeto de libre manipulación implica una alienación de la propia corporalidad. La visión del cuerpo como objeto técnico, ajeno a la identidad personal, implica la eliminación de los límites corporales que empobrece la experiencia humana, privándola de su dimensión finita y vulnerable. En definitiva, la libertad morfológica no libera al sujeto, sino que lo somete a una nueva forma formas de coacción social: la discriminación genética.

Cuando la sociedad deja de reconocer en el cuerpo humano la expresión de una dignidad inherente a toda persona se abren las puertas a una intensificación de las desigualdades sociales, tanto dentro de los Estados como entre países³³. En este contexto, se vuelve legítima —o al menos tolerable— la exclusión de quienes no poseen un cuerpo optimizado o tecnológicamente modelado para realizar funciones más avanzadas o eficientes. El fenómeno de la discriminación genética plantea ya hoy un desafío jurídico urgente, especialmente en ámbitos sensibles como los servicios y seguros de salud, el acceso al empleo o los procesos de selección en adopciones, competiciones deportivas o fuerzas armadas³⁴.

En cuarto lugar, la propuesta transhumanista entra en conflicto con el principio de igualdad humana. Como advierte O’Mathúna³⁵, si se elimina la idea de la dignidad inherente a todos los seres humanos y se sustituye

por una concepción funcional basada en la adquisición de habilidades biomejoradas, entonces la dignidad se convierte en un bien graduable y excluyente³⁶. En este contexto, quienes viven en condiciones indignas o carecen de acceso a mejoras seguirán siendo marginados, pues su valor dependerá de su rendimiento o potencial de perfeccionamiento. Esta lógica no solo erosiona la base moral de los derechos universales, sino que dificulta el reconocimiento de nuestra responsabilidad colectiva hacia los más vulnerables, justificando la desigualdad bajo el pretexto de una supuesta meritocracia biotecnológica.

En quinto lugar, la propuesta transhumanista abre la puerta a una comercialización del cuerpo humano³⁷. La materia biológica pasa a ser codiciada en el mercado —según la lógica de la oferta y la demanda— en función de rasgos genéticos y morfológicos deseados³⁸. Frente a la tesis de Jensen³⁹, según el cual el problema no reside tanto en las tecnologías, reales o imaginarias, como en las actitudes que subyacen a su uso, sostengo —con Coeckelbergh⁴⁰— que la tecnología misma incorpora anticipaciones normativas: fija umbrales de salud, rendimiento y longevidad que definen qué vidas merecen ser preservadas o mejoradas. En este sentido, la ciencia y la tecnología no son medios neutros; son vectores morales y políticos que reconfiguran la relación con la “naturaleza” y convierten el perfeccionamiento en expectativa social.

En sexto y último lugar, tras la *bioideología* transhumanista emerge un nuevo paradigma subjetivista de la salud que rompe el modelo de atención sanitaria,

36 En este punto remitimos a nuestro trabajo, donde profundizamos en dos cuestiones clave del transhumanismo: por un lado, si las mejoras tecnológicas deben entenderse como beneficios sociales o como privilegios individuales; por otro, el problema de la heredabilidad de dichas mejoras y sus implicaciones éticas. Véase, Rodríguez Comellas, J. “¿Tienen los padres la obligación moral de mejorar a sus hijos? Crítica ética al imperativo moral del biomejoramiento de Persson y Savulescu”, en prensa.

37 Lo expresa muy acertadamente Rose: “El cuerpo se convierte en un objeto utilitario donde se extraen sus partes como minerales, se cosechan como cultivos o se explotan como un recurso”; véase, Rose, R. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Unipe: Editorial Universitaria, Buenos Aires, 2012, 95.

38 Lafferriere, J. N., *op. cit.*, p. 71.

39 Jensen, S., *op. cit.*, 516.

40 Coeckelbergh, M. *Por qué la IA debilita la democracia y qué hacer al respecto*, Cátedra, Madrid, 2024.

31 Lipovetsky, G. *op. cit.*, 51.

32 Spaemann, R., *op. cit.*, 157.

33 Lafferriere, J. N. “¿Materia disponible o realidad personal? El cuerpo humano, las biotecnologías y las exigencias jurídicas de la dignidad”. *Sociología y Tecnociencia*. 2018, 8/1: 73.

34 Otlowski, M. et alii., “Genetic Discrimination: International Perspectives”. *Annual Review of Genomics and Human Genetics*. 2012, 13: 433-454.

35 O’Mathúna, D. P. “Human Dignity and the Ethics of Human Enhancement”. *Trans-Humanities*. 2013, 6 (1) (2013): 114-115.

de modo que ya no es la biología ni el médico, sino el propio individuo quien determina su estado de salud en función de sus sensaciones, deseos o expectativas y en consecuencia, “el derecho a la ‘protección de la salud’ se acaba traduciendo en la pretensión (exigencia) de recibir el máximo nivel de atención sanitaria para garantizar a cada individuo el máximo grado de bienestar personal; un bienestar calibrado subjetivamente en base a la propia percepción del individuo”⁴¹. El transhumanismo ignora que las enfermedades y la discapacidad son realidades multicausales; no tienen como único origen un mal diseño genético ni pueden evitarse *a priori* sin considerar los entornos socioculturales en los que se sitúan los seres humanos específicos⁴².

El ser humano ya no piensa en sus defectos o vicios como males morales adquiridos. El enemigo del ser humano en el siglo XXI es él mismo, o en concreto, su propia naturaleza, percibida como aquello que limita su voluntad. Se produce así una “medicalización del mal moral”: la salud se eleva a virtud, mientras que la muerte aparece como resultado (evitable) de la debilidad humana. En consecuencia, toda carencia, límite o determinación natural puede reinterpretarse como un residuo evolutivo (*evolutionary hangovers*) de entornos que ya no nos corresponden ni nos constriñen⁴³.

6. Eliminar los límites para eliminar al ser humano⁴⁴

El transhumanismo convierte la identidad personal en un proyecto técnico y comercializable. Bajo esta ló-

gica no es suficiente con aceptarse a uno mismo ni con mejorar en virtud de fines éticos, es necesario optimizarse de forma constante conforme a estándares externos de belleza, salud, productividad o juventud.

El deseo transhumanista de convertirnos en dioses es incompatible con la condición humana: se persigue una existencia divina —sin dependencia, necesidad ni límites—; una aspiración a-relacional y desarraigada que elimina aquello que hace humanamente significativa la vida (como relaciones, vulnerabilidad o finitud).

El transhumanismo no puede comprenderse al margen de la tecnología; esta no es ajena ni destructiva de nuestra humanidad, sino una de sus expresiones constitutivas: el ser humano es, por definición, un ser técnico, un animal que fabrica y utiliza herramientas. En este sentido, la tecnología forma parte de lo humano mismo, no como una realidad ajena a él⁴⁵. El transhumanismo se basa en una fuerte creencia en el poder transformador y optimizador de la ciencia y la tecnología, que siempre ha acompañado su ascenso y ha sido la raíz de su éxito⁴⁶.

Sin embargo, la vulnerabilidad es un límite constitutivo que no debe aceptarse pasivamente con la inacción derivada del fatalismo, sino que puede y debe ser “mitigada”, pero con la conciencia de que nunca será anulada por completo⁴⁷. Frente a la vulnerabilidad se pueden distinguir tres posibles actitudes⁴⁸. La primera es la resignación, que conduce a la inacción y perjudica especialmente a los más vulnerables. La segunda es la des-humanización, postura característica del transhumanismo, que rechaza todo rasgo vulnerable y aspira —como advirtió Aristóteles⁴⁹— a convertirse en dioses ajenos a toda perturbación; una vía que, a mi juicio, pone en riesgo la existencia misma de la humanidad. La tercera y última es el reconocimiento de la vulnerabilidad y su mitigación, prestando particular atención a quienes se encuentran en mayor situación de dependencia o fragilidad.

41 Talavera Fernández, P. “Las dificultades que el actual paradigma subjetivista de la salud comporta en su configuración como derecho humano universal”. *Revista Boliviana de Derecho*. 2016, 21: 39.

42 Los procesos de salud-enfermedad-vida y muerte están atravesados por realidades socioculturales y no solo están determinados por las condiciones genéticas de los individuos. Asimismo, las prácticas médicas y tecnocientíficas no son neutrales ni, quizás, ajenas al contexto político, económico e ideológico en el que se insertan. Véase, Anchondo Pavón, S. y Gallardo Macip, C. “The perfection of vulnerable lives. Genetic modification and disability”. *Medicina y Ética*. 2021, 32 (2): 543.

43 Powell, R. y Buchanan, A. “Breaking Evolution’s Chains: The Prospect of Deliberate Genetic Modification in Humans”. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*. 2011, 36 (1): 54-55.

44 Tomo este título de un apartado del artículo citado; Valera, L. “Posthumanism: Beyond Humanism?”. *Cuadernos de Bioética*. 2014, XXV, 3^o: 485.

45 Asla, M., *op. cit.*, 63-96.

46 Hauskeller, M., *op. cit.*, 18.

47 Marcos, M. “Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosófica”. *Cuadernos de Bioética*. 2015, 3: 409-12.

48 *Ibid.*, 410.

49 Aristóteles, *op. cit.*, Libro X; VII.

Desde esta perspectiva, el valor de la persona pone de manifiesto el valor positivo de los límites que la definen y constituyen. Afirmar el valor del individuo no implica negar su capacidad —o incluso su vocación— de mejorarse a sí mismo. Lo que sí exige es que cualquier mejora se realice dentro de los márgenes de su identidad personal. Aunque resulte teóricamente complejo reducir los múltiples aspectos que configuran dicha identidad (somáticos, psicológicos, espirituales, biográficos y circunstanciales) a un solo núcleo esencial, sería un error negar que existen ciertos límites que la delimitan. De ello se sigue que un proceso de mejora solo puede considerarse tal si se mantiene dentro de esos márgenes, por difusos que sean. De lo contrario, no estaríamos ante una mejora del mismo ser, sino ante una transformación que da lugar a una realidad completamente distinta. El transhumanismo busca eliminar los límites, pero los límites siempre existen en la realidad. El límite es “in-eliminable”⁵⁰.

Asimismo, uno de los problemas de las acciones de mejora es la dificultad para determinar su finalidad y los criterios con los que deben evaluarse. En efecto, toda pretensión de perfección presupone un modelo previo de lo que significa ser perfecto. Como se pregunta Valera: “¿Es posible alcanzar la perfección?, ¿y qué tipo de perfección: material (corporal), espiritual (psíquica), o ambas?”⁵¹. En este sentido, la idea de perfección remite siempre a un ideal normativo en el que inspirarse para el diseño de lo humano. De ahí que Hauskeller señale que la noción transhumanista de “naturaleza” difiere de la de los bioconservadores, pero no por ello deja de estar cargada de valores y presupuestos normativos⁵².

De esta manera, las ideas de perfección y defecto del transhumanismo han dado lugar a una fractura simbólica: por un lado, el mundo público del ser humano autónomo, reconocido como ciudadano de pleno derecho; y, por otro lado, el mundo invisibilizado de las personas con discapacidad, a quienes se les niega ese mismo reconocimiento⁵³. Sin embargo, como seña-

la Martha Nussbaum, todos los seres humanos son, en mayor o menor medida, discapacitados: mortales, con vista limitada, piernas débiles o problemas de espalda o cuello. La diferencia es que, cuando la mayoría —o el grupo con mayor poder— comparte estas limitaciones, la sociedad tiende a adaptarse para atenderlas⁵⁴.

Por último, detrás de la visión tecnificada de la naturaleza subyace una hipertrofia del deseo que convierte a la naturaleza —entendida como el conjunto de límites que nos constituyen— en mera materia prima o, incluso, en un obstáculo a superar⁵⁵. En esta lógica, la barrera última del deseo es la muerte. Al sustituir la naturaleza como fuente de moralidad por los deseos “informados”⁵⁶ —en expresión de Bostrom— del individuo, el transhumanismo desactiva límites internos: casi cualquier objetivo puede parecer legítimo si es deseado. Sin embargo, el deseo humano es inagotable y la tecnología que lo media no es neutral —en contra de la imagen “dual” propuesta por Persson y Savulescu—⁵⁷, pues codifica métricas de normalidad, orienta expectativas y puede incluso modelar los deseos que pretende satisfacer.

7. La visión medicalizada de la existencia

Las terapias surgen en el contexto médico y presuponen una noción de salud y enfermedad en relación con la naturaleza humana. Las acciones terapéuticas buscan restituir la salud en una persona enferma. En cambio, la mejora se presenta como la potenciación de capacidades y rasgos humanos fuera de un contexto médico⁵⁸. Pero, sobre todo, la mejora supone apartarse de la naturaleza humana. En efecto, como explica Jensen, la naturaleza humana es el criterio decisivo para identificar aquello que es tratamiento de lo que es potenciación, pues el tratamiento presupone un defecto previo, un defecto que es definido en términos de naturaleza humana. Y lo natural es definido en función de lo que pertenece al ser humano en razón de sus fines o funciones⁵⁹.

54 *Ibid.*, p. 350.

55 Hauskeller, M., *op. cit.*, 163.

56 Bostrom, N. “The Transhumanist FAQ”. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 30/ 06/ 2025].

57 Persson, I. y Savulescu, J., *op. cit.*, 124.

58 Jensen, S., *op. cit.*, 527.

59 *Ibid.*, p. 528.

50 Valera, L., *op. cit.*, 485.

51 *Ibid.*, 485.

52 Hauskeller, M., *op. cit.*

53 Nussbaum, M., *op. cit.*, 353.

De este modo, el transhumanismo desarrolla una “visión medicalizada de la existencia”⁶⁰, en la que la vida y la existencia humanas dejan de tener un valor intrínseco y pasan a ser evaluadas según su funcionalidad: solo merecen aprecio en la medida en que permiten llevar una vida sana, eficiente o libre de sufrimiento⁶¹. La salud, entendida no solo como ausencia de enfermedad, sino como bienestar integral, se convierte en el nuevo criterio de valor existencial. En consecuencia, la identidad humana es reinterpretada como un proceso terapéutico continuo donde cualquier imperfección —física, cognitiva o emocional— debe ser corregida.

Este horizonte se sostiene sobre la expansión de los llamados “valores posmaterialistas”⁶², como la autorrealización, la autoexpresión o la calidad de vida, que justifican y normalizan la intervención tecnocientífica sobre el cuerpo. El malestar existencial se traduce directamente en una demanda de soluciones técnicas o farmacológicas: lo que Lipovetsky llama la “farmacopea de la felicidad”⁶³. La vida buena ya no se alcanza mediante el esfuerzo ético o el cultivo del carácter, sino mediante la optimización biotecnológica del sujeto. Como resultado, el perfeccionamiento deja de estar al servicio de fines superiores —como la justicia o la sabiduría— y se convierte en un fin en sí mismo, reflejo del ideal baconiano de “lograr todo lo posible”, sin preguntarse si ese logro es bueno o deseable.

8. La identidad humana

El transhumanismo proyecta una imagen distorsionada de la identidad humana: el cuerpo aparece como una restricción externa a la autonomía plena, punto de partida para el “comienzo del autodiseño humano”⁶⁴. Bajo esta mirada *bioideológica* los cuerpos se tratan como obstáculos que habría que superar en lugar de

reconocerse como la condición interna de ser alguien y, por tanto, fuente de todas las libertades que efectivamente ejercemos.

Aceptar la tesis transhumanista implicaría que solo cuenta el sujeto en la medida en que es autónomo, lo que conduciría —con consecuencias graves— a vaciar el concepto de dignidad. Respetar la dignidad humana no concierne únicamente a una dimensión ontológica o espiritual: respetar la dignidad es también respetar el cuerpo⁶⁵. Como recuerda Spaemann, el cuerpo es el primer modo de ser y aparecer de aquello que se llama “hombre” y el menosprecio del cuerpo socava así la base misma del reconocimiento personal⁶⁶.

Siguiendo a Eva Kittay, comprendemos que la fragilidad biológica no es superable en la medida en que también es ontológica y constituye la forma adecuada de vivir humanamente⁶⁷. Esta vulnerabilidad, lejos de aparecer como una tragedia, un obstáculo para la felicidad o un impedimento para el pleno desarrollo constituye un llamado a la interdependencia. La posibilidad de enfermar y necesitar a otros revela que son precisamente las relaciones de cuidado e interconexión las que otorgan sentido a la vida humana⁶⁸.

Nuestra base biológica nos hace vulnerables; sin ella, dejaríamos de ser humanos. Si el ser humano pudiera “migrar” a un soporte puramente informacional —software, entidad posthumana— dejaría de ser un viviente humano⁶⁹. Reconocerse humano es reconocerse dependiente, social y vulnerable⁷⁰. Podemos mitigar la fragilidad, pero no abolirla sin perder aquello que identificamos como humanidad.

La lógica transhumanista tiende a sustituir la realidad personal por una racionalidad funcional: el ser humano vale en la medida en que “funciona” o es susceptible de mejora. En este marco, la dignidad ya no sería originaria, sino un efecto del perfeccionamiento

60 Lipovetsky, G., *op. cit.*, 52.

61 *Ibid.*, p. 52.

62 Inglehart, R. *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

63 Lipovetsky, G., *op. cit.*, 52.

64 Stock, G. *Redesigning Humans*, Profile Books, London, 2003,

65 Lafferrriere, J. N., *op. cit.*, 67.

66 Spaemann, R., *op. cit.*, 57.

67 Kittay, E. *Love's labor. Essays on Equality, Women and Dependency*, Routledge, New York, 1999.

68 Anchondo Pavón, S. y Gallardo Macip, C., *op. cit.*, 524.

69 Marcos, M., *op. cit.*, 409 y Bonete Perales, E. *Ética de la dependencia*, Tecnos, Madrid, 2009, 13.

70 Bonete Perales, E., *op. cit.*, 13.

alcanzado⁷¹. Por otro lado, la propuesta transhumanista no se articula en torno a “bienes compartidos” ni vínculos de reconocimiento⁷². El pensamiento transhumanista llega incluso a excluir criterios biológicos de la identidad personal. Sin embargo, la corporalidad es central: la autopercepción se forma en la relación con el propio cuerpo y con los otros; la identidad incluye procesos de reconocimiento mediados corporalmente.

Al aspirar a disolver los límites corporales, la filosofía transhumanista erosiona la posibilidad misma de definición: solo puede definirse aquello que tiene límites discernibles. Si no hubiera entidades distintas y distinguibles, toda afirmación quedaría reducida a una cualidad del todo indiferenciado⁷³. Borrar el cuerpo equivale, en última instancia, a borrar la inteligibilidad de la persona.

Frente a esta deriva, defendemos una concepción no fungible del valor: las realidades —y, en primer término, las personas humanas— valen por lo que son, no solo por los atributos que podrían ampliarse o mejorarse.

9. Conclusión crítica

En este artículo he desarrollado una crítica ética al transhumanismo desde una revalorización de la naturaleza humana entendida como límite constitutivo, realidad encarnada y fuente ética. Frente a la visión tecnocientífica que patologiza la condición humana y reduce el cuerpo a materia disponible para la mejora, se ha mostrado cómo el transhumanismo se configura como una *bioideología* que reemplaza los fundamentos éticos tradicionales por una normatividad biomédica, centrada en la optimización de la salud y en el deseo individual como criterio último de legitimidad.

Asimismo, se ha analizado la reinterpretación ambigua y funcional del concepto de naturaleza que opera en el discurso transhumanista, desplazando su valor moral hacia un ideal biomejorado del ser humano. Este giro conlleva la medicalización del mal moral, la instrumen-

talización de la identidad corporal, la marginación de las personas con discapacidad y la erosión del principio de igualdad. Del mismo modo, se ha puesto de relieve cómo la exaltación de la “libertad morfológica” encubre nuevas formas de coacción social y mercantilización del cuerpo, al mismo tiempo que consolida una concepción individualista y desarraigada de la autonomía.

En este contexto el transhumanismo sostiene que la identidad es un constructo autoatribuido y autogenerado: un producto atemporal de la transformación biotecnológica, impulsado por el ideal de una salud optimizada. Se cuestiona así el valor del esfuerzo humano —tanto individual como colectivo—, ya que el ser humano deja de ser valioso por lo que es, y pasa a valer únicamente en la medida en que encarna su versión más perfeccionada. La dignidad ya no se reconoce como inherente, sino como resultado de la mejora alcanzada.

Frente a esta antropología funcionalista, propongo una defensa renovada de la naturaleza humana, no como una esencia fija sino como una estructura abierta y vulnerable, que funda la igualdad, dignidad y responsabilidad moral humanas. Reconocer los límites del cuerpo no implica resignación, sino una comprensión más profunda de la libertad y de los vínculos que dan sentido a la existencia.

En lugar de perseguir una perfección poshumana desligada del ser, la ética del futuro debería orientarse hacia el respeto incondicional de la persona concreta —corporal, relacional y finita—, y no hacia su disolución en un proyecto técnico sin rostro ni medida.

Referencias

- Anchondo Pavón, S. y Gallardo Macip, C. “The perfection of vulnerable lives. Genetic modification and disability”. *Medicina y Ética*. 2021, 32 (2): 519-552.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid, 2018.
- Asla, M. “El transhumanismo (TH) como ideología. Ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso”. *SCIO. Revista de Filosofía*. 2018, 15: 63-96.
- Benhabib, S. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*, Gedisa, Barcelona, 2006.

71 Postigo, E. “Transhumanismo y posthumano. Principios teóricos e implicaciones bioéticas”. *Medicina y Ética. Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*. 2010, 21 (1): 78.

72 Jensen, S., *op. cit.*, 539.

73 Valera, L., *op. cit.*, 483.

- Bonete Perales, E. *Ética de la dependencia*, Tecnos, Madrid, 2009.
- Bostrom, N. "In defense of posthuman dignity". *Bioethics*. 2005, 19 (3): 202-214.
- Bostrom, N. "The Transhumanist FAQ". <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [Consulta: 30/ 06/ 2025].
- Bostrom, N. "Transhumanist Values". <https://nickbostrom.com/ethics/values> [Consulta: 30/06/2025].
- Bostrom, N. "What Is Transhumanism?". <https://nickbostrom.com/old/transhumanism> [Consulta: 30/06/2025].
- Burgos, J. M. "¿Qué es el personalismo integral?". *Quién: Revista de filosofía personalista*. 2020, 12: 28-29.
- Coeckelbergh, M. *Por qué la IA debilita la democracia y qué hacer al respecto*, Cátedra, Madrid, 2024.
- Cortina, A. "Los desafíos éticos del transhumanismo". *Pensamiento*, 2022, 78: 471-483.
- Diéguez, A. "Concepto fuerte de naturaleza humana y biomejoramiento humano". En: *Técnica y Ser Humano*. Sanmartín Espluges, J. y R. Gutiérrez Lombardo, R. (Ed.), Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, México DF, 2017, 81-99
- Hauskeller, M. *Mythologies of Transhumanism*, Palgrave Macmillan, New York, 2016.
- Hayles, K. *How we became Posthuman? Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Hofmann, B. «Limits to human enhancement: nature, disease, therapy or betterment?». *BMC Medical Ethics*. 2017, 18 (56): 1-11.
- Hughes, J. "The Compatibility of Religious and Transhumanists Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future". *Global Spiral*. 2007, 8: 2-39.
- Inglehart, R. *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- Jensen, J. "The Roots of Transhumanism". *Nova et Vera*. 2014, 12: 515-541.
- Kittay, E. *Love's labor. Essays on Equality, Women and Dependency*, Routledge, New York, 1999.
- Lafferriere, J. N. "¿Materia disponible o realidad personal? El cuerpo humano, las biotecnologías y las exigencias jurídicas de la dignidad". *Sociología y Tecnología*. 2018, 8/1: 60-84.
- Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*, Anagrama, Barcelona, 2023.
- O'Mathúna, D. P. "Human Dignity and the Ethics of Human Enhancement", en *Trans-Humanities* 6 (1) (2013), pp. 99-120.
- Otlowski, M. et alii., "Genetic Discrimination: International Perspectives". *Anunual Review of Genomics and Human Genetics*. 2012, 13: 433-454. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev-genom-090711-163800>
- Marcos, A. "Neuroética y vulnerabilidad humana en perspectiva filosófica". *Cuadernos de Bioética*. 2015, 3: 397-414.
- Negro, D. *El mito del hombre nuevo*, Editorial Encuentro, Madrid, 2009.
- Nussbaum, M. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Madrid, 2012.
- Parens, E., "Is better always good? The Enhancement Project". *Enhancing Human Traits: Ethical and Social Implications*. E. Parens (Ed.), Georgetown University Press, Georgetown 1998.
- Persson, I. y Savulescu, J. *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Postigo, E., "Bioética y transhumanismo desde la perspectiva de la naturaleza humana". *Arbor*. 2019, 195 (792): 1-10. DOI: <https://doi.org/10.3989/arbor.2019.792n2008>
- Postigo, E. "Transhumanismo y posthumano. Principios teóricos e implicaciones bioéticas". *Medicina y Ética. Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*. 2010, 21 (1): 65-83.
- Powell, R. y Buchanan, A. "Breaking Evolution's Chains: The Prospect of Deliberate Genetic Modification in Humans". *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*. 2011, 36 (1): 6-27.

- Rodríguez Comellas, J. "Crítica ética al imperativo de optimización biológica. Del *healthism* al imperativo de no envejecer" (en prensa).
- Rodríguez Comellas, J. "¿Tienen los padres la obligación moral de mejorar a sus hijos? Crítica ética al imperativo moral del biomejoramiento de Persson y Savulescu", en prensa.
- Rose, N. *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*, Unipe: Editorial Universitaria, Buenos Aires, 2012.
- Talavera Fernández, P. "Las dificultades que el actual paradigma subjetivista de la salud comporta en su configuración como derecho humano universal". *Revista Boliviana de Derecho*. 2016, 21: 16-47.
- Spaemann, R. *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, EUNSA, Pamplona, 2010.
- Stock, G. *Redesigning Humans*, Profile Books, London, 2003.
- Valera, L. "Posthumanism: Beyond Humanism?". *Cuadernos de Bioética*. 2014; 25(85): 481-91.