

DA VINCI, 500 AÑOS DESPUÉS: DEL HUMANISMO A LA HUMANIZACIÓN

DA VINCI 500 YEARS LATER: FROM HUMANISM TO HUMANIZATION

DA VINCI, 500 ANOS DEPOIS: DO HUMANISMO À HUMANIZAÇÃO

Gilberto A. Gamboa Bernal¹

DOI: 10.5294/PEBI.2019.23.2.1

PARA CITAR ESTE EDITORIAL / TO REFERENCE THIS EDITORIAL / PARA CITAR ESTE EDITORIAL

Gamboa-Bernal GA. Da Vinci, 500 años después: del humanismo a la humanización. *Pers Bioet.* 2019;23(2):171-179. DOI: <https://doi.org/10.5294/pebi.2019.23.2.1>

Leonardo Da Vinci no fue un hombre corriente de su tiempo, fue alguien que trascendió la época histórica que le tocó vivir, gracias a su gran capacidad polimática: fue un erudito que apenas recibió una instrucción formal, pero que desde la escuela de pintura de Andrea del Verrocchio en Florencia se forjó un camino donde las artes y las ciencias no estaban separadas: consiguió ser pintor, escultor, arquitecto, ingeniero militar, anatomista, ensayista, inventor, músico y un largo etcétera (1). Da Vinci fue un cabal hombre del Renacimiento, un *homo universalis* (hombre de espíritu universal), aunque algunos no lo reconozcan (2) e incluso pongan en duda su capacidad y honestidad por la gran cantidad de proyectos que dejó inconclusos: su genialidad y creatividad efectivamente lo llevaron a procrastinar muchos de sus aportes.

Sin embargo, a Da Vinci se le reconoce mayoritariamente como una de esas figuras señeras del Renacimiento y, hasta cierto punto, como prototipo del humanista, a la par de Erasmo de Rotterdam, Tomás Moro (3), etc. Algunas características de su modo de trabajar se pueden reconocer como comunes a todos esos personajes (4):

la curiosidad intelectual, sin dejar de lado el valor de la dimensión sensorial y estética; el afán de demostrar sus tesis e intuiciones; la combinación entre arte y ciencia; el valor que redescubrieron del cuerpo humano; las múltiples conexiones que hicieron entre los diversos saberes y entre ellos mismos, etc.

Leonardo fue un precursor.

Como señaló el historiador del arte británico Ernst Gombrich, Leonardo tenía un “apetito voraz de detalles”. Dominaba y admiraba la geometría, pero para él la complejidad de la naturaleza no podía reducirse a cifras y análisis mecánicos. Su atención especial a las cualidades, al dinamismo y a la visión de conjunto son una parte esencial de su ciencia, que hoy resuena con los actuales enfoques sistémicos y la teoría de la complejidad. Leonardo describió y dibujó a fondo los mecanismos del cuerpo humano, pero dejó claro que el cuerpo es mucho más que una máquina. Lejos de convertir el mundo en algo mecánico, integró

¹ <https://orcid.org/0000-0002-1857-9335>. Universidad de La Sabana, Colombia. gilberto.gamboa@unisabana.edu.co

principios orgánicos y metabólicos en sus diseños arquitectónicos y urbanísticos. Encontró ritmos ondulatorios comunes en el agua, la tierra, el aire y la luz, y reflejó la interdependencia y autoorganización que caracterizan a todo ser viviente. (5)

Los quinientos años de la muerte de Leonardo Da Vinci (falleció el 2 de mayo de 1519 con 67 años) pueden ser ocasión para reflexionar, desde una perspectiva bioética, sobre uno de los tópicos más necesarios en el momento actual, donde la biotecnología hace parte de la cuarta revolución industrial. Ese tópico es la humanización.

Muchas empresas dedicadas al cuidado de la salud y a brindar atención especializada a una sociedad conformada por seres humanos que enferman y envejecen, tienen una preocupación constante: lograr una atención humanizada por parte del talento humano en salud. Son crecientes las quejas de los “usuarios”, que claman por una prestación de los servicios donde la pauta general no sea el cumplimiento (“cumplimiento y miento”), sino la dedicación, el respeto y el cuidado a cada enfermo, con independencia de cualquier eventualidad que desplace el centro de atención del ser humano doliente.

La pregunta de cómo humanizar los servicios de salud ha recibido respuestas diversas, que se pueden resumir en tres categorías: a través del ejercicio del sentido común, de la sensibilización y de la toma de conciencia del papel que se desempeña.

El sentido común, en general, no basta para solucionar los problemas que los sistemas de salud han contribuido a agudizar, donde la racionalidad economicista está más pendiente de criterios de eficacia y eficiencia, bajo

el pretexto de la evidencia; donde la mayor parte del tiempo se dedica a la gestión de formatos, formularios, historias clínicas electrónicas, que a hablar con los pacientes mirándolos a la cara, a examinarlos con atención y sin prisas, etc.

La sensibilización, que se pretende apoyar en un estímulo de la sensibilidad, tampoco puede ser la respuesta: de suyo, la sensación es siempre pasajera, contingente, variable, desaparece cuando el apremio deja de estar presente. Buena parte de las estrategias de humanización en los ambientes sanitarios que se desarrollan a partir de la sensibilización de los funcionarios, a mediano y largo plazo fracasan, aunque hayan reportado algunos cambios positivos en el corto término.

Tal vez sea por el camino de la concienciación, de ayudar a tomar conciencia, como se puedan lograr mejores, más estables y permanentes resultados en los propósitos de humanizar la atención en salud. Y esto porque los conceptos pueden ser más permanentes, estables, razonados y racionales; pueden informar las conductas profesionales para hacerlas más acordes a las necesidades de los enfermos, antes de ser influidas por determinantes crematísticos.

Humanizar, en sentido general, es potenciar lo auténticamente humano tanto en la acción personal como en el ejercicio profesional, de tal manera que esa actuación esté dotada de unas intencionalidades y unas características que se proyectan a las demás personas con el afán de ayudarlas, cuidarlas, acompañarlas y, si es del caso, restablecerlas a un estado de salud posible.

Esta actividad de humanizar se apoya preferentemente en la concomitancia que tiene la percepción

de la propia humanidad, que es capaz de verse en acciones en favor de terceros, y, sobre todo, de aquellos semejantes que sufren o están en un estado de discapacidad o de vulnerabilidad.

Es decir, para conseguir una acción humanizada es imprescindible, en primer término, captar en primera persona la hondura del propio ser, de su dimensión relacional, de la propia dignidad y libertad personales: es actuar como personas humanas porque se actualiza la realidad personal que se es.

Pero la apreciación de lo auténticamente humano depende del marco de referencia conceptual que se utilice. Si se tiene un concepto real y justo de lo que es la persona humana se la podrá tratar como tal. Cuando esa aproximación adolece de lagunas o es reductiva de lo propiamente humano, la actuación personal y profesional no se compadecerá con la condición de quien recibe tal acción y ella resultará tratada de manera deshumanizada, es decir, maltratada.

Sin embargo, los seres humanos no solo pueden actuar de manera deshumanizada, sino que también, generalmente por ignorancia, pueden hacerlo de manera antihumana, en perjuicio más o menos grave del ser humano que recibe esa acción.

De ahí la importancia de dotar a la educación médica, y la de todos los profesionales de la salud (6), de unos conceptos básicos de humanización a través de las humanidades (7). Esta tarea no ha sido fácil por múltiples razones, pero no es posible desistir de ella si se quiere llegar a una práctica profesional que se caracterice por el trato humano a los enfermos (8).

Se puede humanizar a través de las humanidades, pero no cualquier humanismo puede servir de base para hacerlo: del concepto que se tenga de lo que es el ser humano derivará en la forma como se le trate, en cualquiera de sus estadios de desarrollo o de involución, desde la concepción hasta el final natural de la vida.

El humanismo es una comprensión de lo que es humano, de los límites que tiene por serlo y de las fronteras a partir de las cuales se deja de serlo. Esta comprensión está relacionada con las distintas épocas de la historia.

Los modelos y las propuestas de humanismo correspondientes a cada cultura son las formas en que los grupos humanos se han comprendido a sí mismos en diferentes tiempos y lugares, y los modelos y propuestas que se han realizado en la cultura occidental corresponden a las formas en que los hombres de diferentes épocas y diferentes contextos de nuestra cultura se han comprendido a sí mismos. (9)

Sin embargo, el humanismo no es privativo de la cultura occidental: en otras latitudes también han existido, y existen, diferentes formas de comprensión de lo humano, originadas y modificadas por el concepto que se ha desarrollado sobre quién sea el ser humano.

Desde China (10), Corea (11) y Filipinas (12), pasando por la India (13), hasta países eslavos como Rusia (14), Polonia (15), Chequia y Eslovenia (16), y Rumania (17), se encuentran diversos humanismos que tienen más en cuenta las dimensiones suprafísicas o metafísicas de lo humano, donde se puede constatar el paso de consideraciones simplemente cosmológicas a unas de carácter

más antropológico y que reflejan el amarre histórico en las civilizaciones (18).

Todo esto quiere decir que el humanismo ha sido, y seguirá siendo, una constante en la cultura de la humanidad, pero que también ha sido, y seguirá siendo, una resultante de la dimensión no material del ser humano, sujeta a interpretaciones que se ajusten más o menos a la realidad.

Desde el siglo VI a. C., cuando se produjeron una serie de hechos que desembocaron en lo que podría llamarse un cambio en la consciencia del ser humano (19), la historia y la filosofía han venido confirmando la irrupción de la subjetividad humana que, con la dimensión ética, especulativa y práctica, está en la base de los principios constitutivos y permanentes del humanismo.

Ese “despertar” de la conciencia humana se produce en el siglo VI a. C., como consecuencia de la presencia activa de una serie de personajes: Tales de Mileto, Anaxímenes, Anaximandro, Pitágoras y Heráclito que pusieron las bases de la filosofía en Grecia; Daniel, Esdras y Nehemías, que en Israel llevaron a la transformación de la religión judía, luego del retorno de Babilonia; Zarathustra en Irán; Confucio y Lao-Tsé en China; Siddhartha Gautama, que propició la transformación dravídica en la India.

Aunque el humanismo puede explicarse desde diferentes perspectivas, aquí se reconocerán sus distintos tipos dependiendo de la base filosófica que los soporta, es decir, desde la perspectiva de la historia del pensamiento.

El término humanismo fue acuñado solo desde inicios del siglo XIX por el alemán F. I. Niethammer (20), pero desde antiguo se reconocen personalidades que pueden

describirse como humanistas: Homero, Virgilio, Aristóteles, Cicerón, Dante, Averroes, Petrarca, Ockham, Pico della Mirandola, Rabelais y un largo etcétera. Ellos fueron catalogados como “humanistas” pues de una u otra forma ejercían o enseñaban las “humanidades” o *studia humanitatis*. Se distinguieron así de los juristas, canonistas, artistas, etc., que, aunque cultivaran las humanidades, lo hacían en el campo puramente laboral, como “profesionales”, en cambio los humanistas las *vivían* de manera liberal, como artes liberales (21).

El humanismo, en la historia del pensamiento, se puede clasificar como: renacentista, socialista, existencialista y hermenéutico, antihumanismo, nuevo humanismo. Por contraste, es necesario mencionar, además, el transhumanismo.

El humanismo renacentista, también llamado liberal, tuvo como precursores al nominalismo (racionalismo y empirismo) y a la Ilustración. Este tipo de humanismo tiene como puntos centrales de su pensamiento: el valor del hombre frente a la decadencia de la Escolástica; la contraposición entre la miseria y la *dignitas* humana; una interpretación individualista de la naturaleza humana; el convencimiento de que la libertad es ilimitada y que la sola razón es capaz de explicarlo todo; los principios del orden moral son establecidos por la voluntad (22).

Es propio del humanismo renacentista la tendencia a volver a lo clásico, manteniendo una actitud de conciencia histórica bien definida, donde el sentido de la propia individualidad y de la originalidad llevan a un nuevo sentido del hombre y sus problemas, al redescubrimiento de clásicos latinos y griegos. Así se inicia el giro antropológico del pensamiento moderno.

Los principales exponentes del humanismo renacentista fueron: Francesco Petrarca (1304-1374); Cola di Rienzo (1313-1354); G. Pico della Mirandola (1463-1494), Erasmo de Rotterdam (1466-1536); Lutero (1483-1546); Tomás Moro (1478-1535). Este tipo de humanismo marcó a otros personajes del Renacimiento italiano como Leonardo, Bruno y Campanella; de la revolución científica como Copérnico, Kepler, Galileo y Newton, y de la filosofía como Bacon, Descartes y Spinoza.

El humanismo socialista se forjó a partir del idealismo alemán. Sus principales líneas de pensamiento fueron: la afirmación del hombre para negar a Dios; transformar la sociedad a través de la praxis marxista y revolucionaria; el hombre se construye a sí mismo; se niega la libertad individual al seguir las leyes del materialismo dialéctico que llevan al colectivismo; existe una absoluta igualdad y un progreso dialéctico; no hay más realidad que la material (23).

Karl Marx (1818-1883) y Friedrich Engels (1820-1885) fueron sus principales impulsores. Feuerbach afirmará que: “El hombre se glorifica como colectividad; la religión es alienación fundamental”. Otros cultores de este tipo de humanismo fueron: Vladimir I. Lenin, José Stalin, León Trotski, Antonio Gramsci, Louis Althusser y Mao Zedong.

El humanismo existencial y hermenéutico tiene como sustrato el existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905-1980), cuya base es materialista. A partir de allí se niega la naturaleza humana a la vez que se refuerza la autonomía del hombre. Por otro lado, está Martin Heidegger (1889-1976) que transforma la fenomenología en hermenéutica y sostiene que el problema del humanismo es el problema de la antropología y la metafísica; pero también hace una fuerte crítica al humanismo existen-

cialista por haber olvidado la noción de ser; para él, el hombre no es dueño del ser, sino solo su custodio, su guardián; y el lenguaje sería la “casa del ser” y la clave para entenderlo está en la interpretación (24).

El antihumanismo encuentra sus bases en el psicoanálisis de Sigmund Freud (1856-1939) y Jaques Lacán (1901-1981) que reduce al ser humano a una sola faceta vital: la pulsión sexual que se manifiesta en emociones, deseos y fantasías, frutos del inconsciente. Pero también el antihumanismo se apoya en el estructuralismo de Claude Levi-Strauss (1908-2009) y Michel Foucault (1926-1984).

Las ideas centrales del antihumanismo son: se debe disolver la individualidad humana en el juego de la estructura y las superestructuras; el saber especulativo está en relación con el inconsciente psicológico que funciona según una particular estructura lingüística; el libre albedrío es el que facilita una interacción dinámica entre la estructura y los elementos que la conforman aunque, en último término, se termine por negar la existencia de la misma libertad; la totalidad de lo real sería un sustrato experimental antropológico, lingüístico y económico (25).

Otra idea del antihumanismo es el especismo, propugnado inicialmente por Richard D. Ryder (1940-) y desarrollado posteriormente por Peter Singer (1946-). El especismo es la poca o ninguna valoración de las especies diferentes al *homo sapiens* y sus consecuencias inmediatas: la equiparación de cualquier especie animal con el ser humano; los movimientos de defensa, liberación y derecho de los animales; el darle mayor importancia o interés a ciertas especies sobre otras; el pretender dotar a los animales no humanos de derechos e incluso del carácter de personas (26).

El nuevo humanismo o humanismo universal es una versión que intenta reconocer tanto la ciencia como la técnica y la tecnología, despojándolas del cientificismo, el tecnicismo y el extropianismo y, a la vez, valorando la realidad de la persona humana en toda su radical exuberancia, que no es ajena a la trascendencia, que permite un compromiso político y ético con la sociedad, porque se busca descubrir la verdad y realizar el bien común.

No se puede negar que este nuevo humanismo es visto con sospecha por un doble prejuicio: en algunos ambientes científicos por el supuesto regreso del tradicionalismo; y en los ambientes eclesiales por el temor a una radicalización del laicismo y a una mayor entronización del sujeto autónomo, que no dejan espacio para una visión trascendente del ser humano y su existencia (27).

Este nuevo humanismo tiene como prepuestos claros una filosofía realista, una ética objetiva e incluso una bioética centrada en la persona. Allí el ser humano es considerado como un ser personal; se defiende la singularidad humana; se respetan la vida y la integridad humanas (28); se previenen los desplazamientos al relativismo, a la discriminación, a la exclusión, etc.

No se puede decir que el llamado humanismo integral (29) se identifique completamente con el nuevo humanismo: es simplemente un movimiento de pensamiento reflejo de la verificación del cambio de cultura en la que se redescubrió al ser humano, pero a expensas del olvido o de la “muerte” de Dios. La pretensión de Maritain fue asumir y completar esas conquistas del pensamiento en relación con el ser humano, sin separarlas de la dimensión trascendente que le es propia.

Además, el humanismo integral (que su autor también llamó “nuevo humanismo”) es una defensa de muchos

valores sociales y políticos que también están contemplados en el nuevo humanismo: la aceptación del pluralismo; la importancia del papel de las personas corrientes en la vida social y en la configuración de la sociedad; el reconocimiento de la relativa autonomía de lo temporal; la necesidad de cambios sociales que implican también cambios comportamentales, la justa medida de la tolerancia; la separación Iglesia y Estado; la necesaria acción social y política que hace realidad el bien común; etc., todo desde la perspectiva de la filosofía práctica.

Finalmente, es necesario reseñar que el humanismo integral de Maritain sigue fecundando el pensamiento posmoderno y estuvo presente tanto en las discusiones que culminaron con la redacción definitiva de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (30), como en la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II (31).

En las últimas décadas, se presenta al transhumanismo como una versión evolucionada del humanismo (32). Esta pretensión intenta catalogar como tal al movimiento cultural que amalgama el cientificismo evolucionista con la libertad individual para cambiar la misma naturaleza humana por una donde los desarrollos biotecnológicos lleven al culmen el bienestar de todos, al aumentar el rendimiento humano por la simbiosis del cuerpo con la tecnología.

Las ideas transhumanistas ya se pueden descubrir en escritores de ciencia ficción como Wells, Huxley, Benítez, Asimov: incrementar las capacidades humanas mediante la tecnología; realizar investigación científica y tecnológica sin ningún tipo de límites; desarrollo de la inteligencia artificial, la ingeniería molecular y la nanotecnología.

Los principales exponentes del transhumanismo o extropianismo, como también se le conoce, son: Julian Huxley, Max More, Tom Morrow y Natasha Vita-More. Estos últimos buscan, además, a partir de un evolucionismo materialista, retardar o revertir el proceso de envejecimiento; la reproducción artificial sin restricciones; el desarrollo de técnicas para asistir a la memoria, la concentración y la energía mental; terapias de alargamiento de la vida y tecnologías de elección reproductiva; apoyan procedimientos criogénicos y muchas otras tecnologías posibles de modificación y perfeccionamiento humano (33).

Hay voces de alerta autorizadas que no se han hecho esperar. Como sostendrá Leon Kass:

Ataque frontal a la dignidad humana y los sutiles modos en los que nuestros intentos de afirmar el dominio tecnológico sobre la naturaleza humana podrían terminar deshumanizándonos al minar varios significados tradicionales tales como el significado del ciclo de la vida, el significado del sexo, el significado del comer, y el significado del trabajo. (34)

Y “el transhumanismo es la idea más peligrosa del mundo” dirá Francis Fukuyama (35).

Finalmente, hay que recordar que la filosofía contemporánea no ha sido benigna con los humanismos: desde Heidegger, con su “Carta sobre el humanismo” (36) de 1946, pasando por Derrida en “Universidad sin condiciones” (37) de 1998, hasta terminar con Sloterdijk en su escrito *Normas para el parque humano* (38) de 1999, cada uno de ellos ha criticado el humanismo y se han criticado entre sí, hasta afirmar que la educación es la clave del triunfo del espíritu humano. El problema es

que cada uno tiene una perspectiva distinta sobre la educación que, en último término, lo lleva a proponer una educación no humanista, sino científicista, totalmente libre.

En la otra orilla se podrían distinguir a Jürgen Habermas, Martha Nussbaum y Richard Smith. En 1995, el primero escribe *Ciencia de la discusión* (39), donde plantea que las ciencias sociales y humanas han de restablecer su carácter comunicativo con las ciencias positivas, para lograr la comprensión en la diferencia, reconociendo al otro como igual, estableciendo un diálogo intercultural tolerante y pluralista.

Con *El cultivo de la humanidad* (40), de 2005, Nussbaum defiende una educación para el desarrollo de capacidades, basada en los derechos humanos fundamentales y la estética. Smith, en el ensayo “Abstracción y finitud: educación, azar y democracia” (41), también de 2005, apunta a una educación para la democracia, donde se adquieran las herramientas para construir ciudadanía y entendimiento entre culturas, antes que pensar en el éxito como fin de todo el proceso.

El humanismo necesario para humanizar ha de contar con muchas de estas características, que Alejandro Llano expone magistralmente al proponer volver al humanismo clásico (42) y a lo que él llama “humanismo cívico” (43). Este panorama que puede garantizar la humanización, y no solo en las áreas de la salud, ha de tener presente una serie de presupuestos no negociables: existe la verdad y se puede conocer; la persona humana es libre y capaz de responsabilidad; la libertad sigue al bien particular y al bien común; la persona humana es digna y merece respeto; el cuerpo humano es persona humana.

Algunos puntos de la bioética también estarán allí implicados: la vida es un valor fundamental; la persona es un valor trascendente; se debe tener un pensamiento integral de la persona; es necesario reconocer una relación de prioridad y complementariedad entre persona, sociedad y medio ambiente; se debe tener una concepción del amor humano como entrega estable, exclusiva y perdurable. La clave está en la capacidad de reconocer y tomar conciencia de la magnitud de la dignidad, para luego actuar siempre en consecuencia.

REFERENCIAS

- White M. Leonardo, el primer científico. Barcelona: Plaza & Janés; 2001.
- Gálvez C. Leonardo da Vinci –cara a cara–: ¿cuál era el verdadero rostro del maestro? Barcelona: Penguin Random House; 2017.
- Kraya J. Introducción al humanismo renacentista. Madrid: Ediciones Akal; 1998.
- Gelb MJ. Inteligencia genial: 7 principios claves para desarrollar la inteligencia, inspirados en la vida y obra de Leonardo da Vinci. Bogotá: Norma; 1999.
- Pigem J. La ciencia de Leonardo da Vinci, un hombre adelantado a su tiempo. Historia. National Geographic. 2019. Disponible en: https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/leonardo-da-vinci_7277/1
- De Santiago M. Una aproximación al pensamiento de Edmund H. Pellegrino (I). Cuad Bioét. 2014;25(1):43-58. Disponible en: <http://aebioetica.org/cuadernos-de-bioetica/archivo-on-line/2014/n-83-enero-abril.html>
- Kollmer-Horton M. The orphan child: humanities in modern medical education. Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine. 2019;14:1. DOI: <https://doi.org/10.1186/s13010-018-0067-y>
- Macnaughton J. The humanities in medical education: Context, outcomes and structures. J Med Ethics: Medical Humanities. 2000;26:23-30. DOI: <http://doi.org/10.1136/mh.26.1.23>
- Choza J. Historia cultural del humanismo. Sevilla: Thémata; 2009.
- Relinque-Eleta A. Sobre el humanismo en China o de cómo la poesía orientó al cielo. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. I. Madrid: Verbum; 2010. pp. 251-268.
- Munguang. El humanismo coreano: la tradición de “Habla con tus propias palabras”. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. IV. Madrid: Verbum; 2010. pp. 191- 209.
- Donoso-Jiménez I. El humanismo en Filipinas. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. VI. Madrid: Verbum; 2010. pp. 283-328.
- Varona-Narvió C. Más allá de la paradoja del humanismo hindú. En: Aullón de Haro P. (ed.) Teoría del Humanismo. Vol. I. Madrid: Verbum; 2010. pp. 233-250.
- Imoshenko-Kuznetsova N. Una perspectiva sobre el humanismo ruso. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. VII. Madrid: Verbum; 2010. pp. 175- 218.
- Bak G. El humanismo en Polonia. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. VII. Madrid: Verbum; 2010. pp. 219-254.
- Kovachova V. El humanismo checo y eslovaco. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. VII. Madrid: Verbum; 2010. pp. 255- 296.
- Iliescu Gheorghiu C. Características del humanismo rumano y su función en la propagación de las ideas humanísticas en el sudeste europeo. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. VII. Madrid: Verbum; 2010. pp. 297-332.
- Belda-Benyto J. La teoría universal del humanismo. AnMal. 2011;XXXIV(2):635-57. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4112473.pdf>
- Panikkar R. La mutación de la conciencia en el siglo de Buddha. En: Aullón de Haro P. (ed.). Teoría del Humanismo. Vol. I. Madrid: Verbum; 2010. pp. 199-216.
- Ronzón-Hernández E. Sobre la constitución de la idea moderna de hombre en el siglo XVI: “el conflicto de las facultades”. Oviedo: Fund. G. Bueno; 2015.
- Ferrater-Mora J. Diccionario de filosofía. Madrid: Alianza; 1979.
- Llano-Alonso F. Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de

- Vitoria. *Derechos y Libertades*. 2016;34: 91-114. DOI: <https://doi.org/10.14679/1021>
23. Fromm E. *Humanismo socialista*. Barcelona: Paidós; 1980.
 24. Chozza-Armenta J. Lectura de la carta sobre el humanismo de Heidegger. *Thémata*. 2004;32:37-82. Disponible en: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/27660>
 25. De Murcia-Conesa A. Humanismo y antihumanismo en la Europa de entreguerras. En: Aullón de Haro P. (ed.) *Teoría del Humanismo*. Vol. III. Madrid: Verbum; 2010. pp. 9-65.
 26. Leyton F. Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales. *Rev bioét der*. 2010;19:93-8. DOI: <https://doi.org/10.1344/rbd2010.19.7710>
 27. Taylor C. *A secular age*. Cambridge: Harvard University Press; 2007.
 28. Taylor C. *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós; 2011.
 29. Maritain J. *Humanismo integral*. Madrid: Palabra; 2001.
 30. Velásquez-Monsalve JD. El derecho natural en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Rev Fac Derecho Cienc Polit*. 2013;43(119):735-72. Disponible en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-38862013000200008&lng=en&nrm=iso
 31. Zanotti G. Jacques Maritain, su pensamiento político y su relevancia actual. *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*. 2012;57:115-39. Disponible en: http://www.eseade.edu.ar/files/riim/RIIM_57/riim57_zanotti.pdf
 32. Porter A. Bioethics and Transhumanism. *J Med Phil*. 2017;42(3):237-60. DOI: <https://doi.org/10.1093/jmp/jhx001>
 33. Hottois G. Humanismo; Transhumanismo; Posthumanismo. *Rev Col Bioét*. 2015;8(2): 167-92. DOI: <https://doi.org/10.18270/rcb.v8i2.797>
 34. Kass L. *Life, liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*. San Francisco: Encounter Books; 2002.
 35. Fukuyama F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus y Giroux; 2002.
 36. Heidegger M. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80; 1981.
 37. Derrida J. *Universidad sin condición*. Madrid: Trotta; 2003.
 38. Sloterdijk P. *Normas para el parque humano. Una respuesta para la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela; 2006.
 39. Habermas J. *Ciencia de la discusión. Sobre la situación de las ciencias sociales y ciencias humanas (Geisteswissenschaften) en Alemania. Una mirada a su evolución en la postguerra*. En: *Diálogo Científico*. 1995;4(1/2). Tübingen: Instituto de Colaboración Científica. pp. 11-21.
 40. Nussbaum M. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós; 2005.
 41. Smith R. Abstraction and finitude: Education, chance and democracy. *Studies in Philosophy and Education*. 2006;25(1-2):19-35. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11217-006-6436-9>
 42. Llano-Cifuentes A. Actualidad del humanismo clásico. *Humanitas*. 2001;6(21). Disponible en: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/28114/1/ACTUALIDAD%20DEL%20HUMANISMO%20CLASICO%20humanitas%20http-%3a%3awww.humanitas.cl%3ahtml%3abiblioteca%3aarticulos%3ad0042.pdf>
 43. Llano-Cifuentes A. El humanismo cívico y sus raíces aristotélicas. *Anuario Filosófico*. 1999;32:443-68. Disponible en: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico/article/view/29586>