

Autor / Author

ROCA PALOP, Álvaro

Universidad Francisco de Vitoria

RECIBIDO / RECEIVED 21 de octubre de 2022

ACEPTADO / ACCEPTED 24 de octubre de 2022

PÁGINAS / PAGES De la 64 a la 72

ISSN / ISSN 2386-2912

# Transhumanismo, la condena de una vida eterna

## Transhumanism, the condemnation of an eternal life

El transhumanismo asegura rechazar los dogmas cristianos, pero no hace más que reproducirlos a título propio y artificialmente. De modo similar al gnosticismo, el rechazo de la naturaleza lo lleva al rechazo del tiempo, por lo que, alentado por su mito del hombre nuevo, absolutiza y propone un asentamiento casi eterno en la vida terrena (*chrónos*) y al mismo tiempo relativiza y rechaza la noción de tiempo como aquello que trasciende a la historia y supera la muerte (*kairós*). Aunque su deseo aspira a eliminar todo lo que hace sufrir al hombre en esta vida, esta esperanza trueca en la desesperanza de una condena eterna.

**#transhumanismo, #tiempo, #historia, #muerte, #eternidad, #condena, #esperanza.**

Transhumanism proclaims to reject Christian dogmas, but it reproduces them on its own and artificially. Similarly to gnosticism, rejecting nature leads it to rejecting time, which, inspired by its myth of new man, affirms only one truth and proposes the nearly everlasting earthly life (*chrónos*) while playing down and rejecting the notion of time as something that transcends history and surpasses death (*kairós*). Although its desire is to remove everything that makes humankind suffer in this life, this hope turns into hopelessness of an everlasting condemnation.

**#transhumanism, #time, #history, #death, #eternity, #condemn, #hope.**

Acostumbrados a manipular todo lo concerniente a la naturaleza humana (sexo, identidad, biología...), hay quienes, haciendo alarde de dominio, también pretenden autoerigirse como señores del tiempo. El intento en sí ya es un anuncio secularista. Aunque en el transhumanismo la concepción del tiempo es esencial, los mismos partidarios no han desarrollado mucho al respecto. Sin embargo, todos los testimonios unánimes del abandono de la antropía y superación de la biología traslucen una idea nítida de ruptura con la dimensión temporal.

A nuestro humilde modo de ver, se equivoca quien considere que todas las mociones transhumanistas son erradas. Lejos de esto, sus posiciones reflejan una sed de eternidad, una *mens avida aeternitatis* propia y constitutivamente antropológica. Como alguien ha dicho con razón, «¿qué hay de malo en el deseo de vivir más tiempo?» (Granados, 2012, p. 335). Por ello, cierta rebeldía ante la muerte es justificable, además de ser la experiencia de todas las civilizaciones humanas hasta hoy.

Es manifiesto que el transhumanismo desecha explícitamente la dogmática propiamente cristiana, sin embargo, sus procedimientos internos tienden a reafirmarla implícitamente, aunque sea bajo otros criterios. De hecho, la propuesta transhumanista es un grito para anunciar que el hombre está destinado a superar la muerte, lo cual ya está presente en el credo, y de que «nuestro corazón está inquieto hasta que descansa»<sup>1</sup> (*Confesiones* I, 1, 1) en un régimen de vida que no acabe en muerte. Por ello, dado que «el hombre no puede renunciar a la plenitud de la esperanza» (Ratzinger, 1987, p. 164), el transhumanismo no descarta unas hechuras (pseudo)religiosas (cf. Negro, 2020, pp. 131-145, y Monterde, 2020, pp. 71-85) y especialmente apoyadas en los parámetros cristianos. Puesto que domeñar la realidad del más allá y del más acá es otro requisito de las (bio)ideologías, no debe extrañar que el transhumanismo constituya al mismo tiempo un intento de domesticar tanto la religión (especialmente la cristiana) como la historia. La doctrina transhumanista rechaza la idea cristiana del *Kýrios Kosmokratôr* mientras, sin embargo, se presenta como *chronocrático* desde un peculiar sistema pantocrático. Lleva razón quien dice que «el hombre ya no cree en lo eterno, pero se atiborra de sus simulacros» (Marín-Blázquez, 2020, p. 42), e incluso —añadimos—, al no acceder a lo eterno por sus propias vías (la fe y la esperanza), necesita emularlo a través de artificios tecnocientíficos.

De modo que este movimiento, al modo de lo que los antiguos llamaban *furtum*, trata de apropiarse de un dogma de fe cristiano, reformularlo a través de la diosa tecnociencia y presentarlo con *copyright* propio. La pretensión consiste en robar a la religión los tesoros de la vida eterna y anunciarlos a título propio, instalados en esta vida como si se tratara de la instalación de cualquier programa informático, como si esta vida terrena, a fuerza de dilatación tecnocientífica, pudiera transformarse en eterna. Pero esto afecta considerablemente a la concepción del tiempo, especialmente del presente y del futuro, lo cual también afecta al pasado.

Al querer prolongar la vida todo cuanto sea posible, parece a primera vista que son aliados del tiempo, pero más bien son sus enemigos, como también lo eran algunos gnósticos antiguos. Como señalan Postigo (2009, pp. 276-278) y Samek (2018, p. 522), al ser esencialmente materialistas, los transhumanistas, rechazan y descartan el tiempo que hay más allá de la muerte, mientras absolutizan el que hay antes de la muerte, de modo que la intención de fondo consiste, por un lado, en aferrarse y dilatar el tiempo cronológico (*chrónos*), sublimar el *hic et nunc*, y, por otro, en eliminar todo lo relativo a la fe y la esperanza (y el amor), en aniquilar el tiempo como *kairós*, esto es, el tiempo que no solo atañe a la historia biológica y cronológica sino también a la existencia, cancelar el tiempo de la promesa que se espera con fe y esperanza

<sup>1</sup> Parfraseando a san Agustín (*Confesiones* I, 1, 1): «cor nostrum inquietum est donec requiescat in te».

y que no empiezan desde la muerte, sino ya, en esta existencia. De hecho, despreciar el tiempo futuro (*kairós*), la eternidad (*aión*), es quizás la forma más nítida de menospreciar la historia cronológica, esto es, el presente y el pasado, puesto que no hay presente sin pasado, ni futuro sin ambos. La mejor forma de garantizar el presente es esperar la eternidad con esperanza, pues el tiempo pasa, mientras la eternidad permanece para siempre (*tempus fugit, aeternitas manet*); es un presente estabilizado que nunca cesa. Sin embargo, quienes afanados en el futuro desatienden el presente no atienden ni a uno ni a otro; quienes pretenden prorrogar el presente se privan del futuro. Así, se podría asegurar que para los transhumanistas es más importante el *sequitur vita antiqua* que el *incipit vita nova*. De este modo, quienes se aferran a estos modos «tratan de saborear las cosas eternas, pero su corazón mariposea inútilmente en el flujo del pasado y del futuro y sigue estando vacío» (*Confessiones* XI, 11, 13).

La única forma, y además la más razonable, de conseguir la eternidad que el transhumanismo anhela es a través de la fe y la esperanza: vivir el presente, acogiendo el pasado y mirando al futuro. Dado que la esperanza participa de la incondicional certeza de la fe (*Summa Theologiae* II, II, 18, 4), y puesto que «la fe es la sustancia de la esperanza» (*Spe Salvi*, 2017, 10), en el transhumanismo, al no asentar su esperanza sobre la fe, su pretensión cabe ser denominada como presunción, que es la antítesis de la esperanza y un modo sofista de «afirmar la no-plenitud como si fuese plenitud» (Pieper, 1953, p. 67). De hecho, Pieper ha indagado sobre esta cuestión llegando a afirmar que «la presunción es aquella actitud del espíritu que contradice la realidad del futuro de la vida eterna y lo “penoso” de su logro» (Pieper, 1953, p. 70), y que la palabra presumir, presunción, refleja una inadecuación frente a la realidad (Pieper, 1953, p. 71). De este modo, la esperanza transhumanista está lejos de ser realmente esperanza.

Así, aunque prometedor de esperanzas, nada más alejado y presuntuoso, pues el transhumanismo reduce la temporalidad al tiempo físico, al instante —*momentum* (*Etimologías* V, 25, 25)<sup>2</sup>—, ausentando toda referencia a la eternidad y cancelando la conciencia histórica, por lo que, además de absolutizar el instante presente, rechaza el futuro al renegar de la condición humana como *homo viator* que sostiene un estado de peregrinación por este mundo. San Ambrosio hablaba en estos términos al final del siglo IV:

Por lo tanto, no seamos habitantes de esta tierra, sino peregrinos. El peregrino, en efecto, espera un alojamiento temporal, el residente, en cambio, parece que pone allí toda esperanza y gozar de los bienes del lugar donde ha pensado que debe habitar. Por eso, el que es peregrino en la tierra es habitante del cielo; en cambio, el que es habitante de la tierra es poseedor de la muerte (*De Abraham* II, 41).

<sup>2</sup> «Momentum dictum a temporis brevitate». Cabe destacar que, en la lengua latina, *momentum* es la unidad de tiempo más pequeña, algo que señala san Isidoro de Sevilla poco después (*Etimologías*, V, 29, 1): «Momentum est minimum atque angustissimum tempus» («*Momento* es el tiempo más pequeño y reducido»). Véase también la voz *momentum* como instante o breve espacio de tiempo en Raimundo de Miguel, 2000, p. 583.

Su discípulo san Agustín predicaba: «Vivamos como peregrinos, pensemos que estamos de paso» (*Sermo* 301, 9). Por ello, alguien ha reiterado en la actualidad que «el que espera forzosamente es peregrino» (Romero Pose, 2006, p. 301).

De las palabras ambrosianas, se deduce que quien se propone habitar para siempre en esta vida acaba abogando directamente por la (cultura de la) muerte. Quien acoge la historia integralmente sabe que peregrina, quien se aferra a este siglo ni siquiera es consciente de que deambula<sup>3</sup>. Por ello, san Pablo urge a que no nos conformemos a este siglo: «Nolite conformari huic saeculo» (Rm 12, 2). Eric Voegelin ya establecía una diferencia fundamental entre la historia en sentido trascendental y en sentido profano: «Solo la historia trascendental, incluido el peregrinaje terrenal de la Iglesia, tiene una dirección hacia su realización escatológica. La historia profana, en cambio, carece de tal dirección, es una espera del fin; su forma de ser es la de un *saeculum senescens*, una era que envejece» (Voegelin, 2006, p. 146). Envejecimiento es lo único que experimenta quien solo aspira a la juventud por vías terrenas, pues, por mucho que desee no puede detener ni controlar la fugacidad del tiempo (*chrónos*). Sin embargo (la esperanza en) la vida eterna (*kairós*) solo pone de manifiesto la juventud de quien en ella invierte su tiempo actual y su historia, pues con toda la eternidad por delante solo se puede ser joven. De este modo,

la juventud que la esperanza sobrenatural da al hombre afecta al ser humano de una forma mucho más profunda que la juventud natural. [...] Por eso la juventud del hombre que tiende hacia la vida eterna es esencialmente indestructible. Es inaccesible a la vejez y a la desilusión; triunfa precisamente del declinar de la juventud natural y de las tentaciones de la desesperación (Pieper, 1953, p. 50).

De este modo, en realidad son los transhumanistas quienes quieren arrastrar para siempre la débil condición humana, aunque prediquen lo contrario mediante componendas tecnológico-informáticas. Desconfiados del allende, prefieren prorrogar el aquende *sine die* y ofrecer nuevas promesas de esta vida que ya tenemos a mano, pero supuestamente sin dolor, sin dificultades, sin infelicidad, sin muerte..., describiendo más bien una condena patente en esta vida que una esperanza latente en el paraíso<sup>4</sup>. «La esperanza mítica del paraíso inmanente y autárquico solo puede conducir al hombre a la frustración; frustración ante el fracaso de sus promesas y ante el gran vacío que le acecha; una frustración angustiada, hija de su propia fuerza y crueldad» (Ratzinger, 1987, p. 165). Los griegos ya expresaban muy gráficamente lo que es la vivencia de una condena eterna mediante el mito de Sísifo, quien, a pesar de vivir para siempre, estaba castigado a cargar eternamente y sin tregua con un peso. También los griegos eran conscientes de que para penar en vida y eternamente era mejor morir, lo cual reflejaban con el mito del

<sup>3</sup> Siguiendo lo dicho por Marín-Blázquez (2020, p. 100): «Hubo un tiempo en que el hombre peregrinaba. Hoy meramente deambula».

<sup>4</sup> Conviene recalcar que la esperanza cristiana no se refugia únicamente en el futuro, sino que también adelanta al presente parte de lo que se espera, bajo la tradicional expresión «ya pero todavía no».

Centauro Quirón, a quien el dios Apolo concedió el don de la «mortalidad» después de que otros centauros le causaran una herida incurable.

Las propuestas transhumanistas hacen del tedio una de sus principales bases, cuánto más al tratarse del tiempo. El tedio es la falta de plenitud y/o felicidad en el presente. Como el tedio no conoce la esperanza ni la ilusión por el futuro, necesita asegurarse una continua sucesión de tiempos presentes para salir de su hastío. Y aquí va la ilusoria propuesta que, desconfiada del futuro, apuesta por la monotonía del presente, esperando que detrás de algún intervalo acontezca alguna promesa satisfactoria. Siempre se suele decir que el hombre aburrido siente que el tiempo se le presenta largo, sin embargo, José Granados demuestra algo razonablemente distinto:

Para el hombre aburrido, el tiempo es a la vez infinitamente corto. Esto se explica sin demasiado esfuerzo. Cuando pasamos un día aburrido o asistimos a una lección soporífera, es muy poco lo que logramos recordar. Echamos la vista atrás y reducimos nuestra jornada a una o dos imágenes, si acaso. Precisamente porque no pasó nada, porque no quedó en nosotros huella alguna, el tiempo se ha hecho breve, susceptible de ser resumido en pocos trazos, insustancial. Insustancial: he aquí la palabra clave para entender la paradoja del aburrimiento. Los minutos han perdido su sustancia, se estiran hasta hacerse infinitos; pero esa infinitud, puesta en la balanza, no inclina su fiel. Para el aburrido cada instante es igual al anterior: nada sucedió en el pasado, nada sucederá en el futuro, y por eso nada desfila por el presente. De esta manera, se pierde el ritmo temporal que da tenor a la vida y la hace vibrar en modos diversos. Estar aburrido es una forma de vivir el tiempo sin distinguir presente, pasado y futuro. El tiempo se reduce entonces al correr mecánico del reloj. Ayer, hoy, mañana: todos los momentos tienen la misma cualidad descolorida (Granados, 2012, p. 337).

El tedio, lejos de la esperanza, crea la desconfianza de que el futuro sea tan aburrido como el presente y el pasado, lo cual cuestiona, en último término, la vida eterna. Por ello, muchos, y no solamente transhumanistas, consideran la vida eterna como una zozobra continua e indeseable (*Spe Salvi*, 2017, 10), quizás un nítido reflejo de la desidia existencial que padecen en esta vida terrena.

Por otro lado, recordemos que el rechazo del tiempo ya era una característica gnóstica. Tan concededores como los católicos de que el tiempo, al igual que las demás realidades creadas, es otra creación de Dios, lo que para unos era causa de veneración<sup>5</sup> para otros era causa suficiente para el desprecio (Puech, 1978, p. 198)<sup>6</sup>. Henri-Charles Puech ha disertado con profun-

<sup>5</sup> Como expresa por ejemplo san Agustín en sus *Confesiones* XI, 13, 15: «¿De dónde iban a salir aquellos siglos innumerables que tú no habías creado, siendo como eres el autor y fundador de todos los siglos? ¿O qué tiempos iban a existir que no fuesen creados por tí? Siendo como eres el hacedor de todos los tiempos...». O incluso en su *In Ioannis evangelium tractatus* 31, 5: «Debemos amar, pues, al que hizo los tiempos. [...] Él precisamente, que hizo los tiempos».

<sup>6</sup> «Obra defectuosa de un Creador a su vez inferior e ignorante, el tiempo es un *pseudos*, un  *mendatium*, una suerte de impostura y de caricatura, casi una ilusión» (Puech, 1978, p. 198).

didad sobre cómo el problema del tiempo constituye una clave en la comprensión gnóstica (Puech, 1978, pp. 215-270). Dado que, según la mentalidad gnóstica, el tiempo es «[...] en tout cas, mensonge, fausseté génératrice de déceptions, duperie et mystification, dépossession, aliénation de l'homme à lui-même» [engaño, falsedad generadora de decepciones, fraude y mistificación, desposesión y alienación del hombre de sí mismo] (Puech, 1978, p. 197), el gnóstico siempre tenderá a pensar que el tiempo «Il nous met et nous maintient dans un état de déchéance, éprouvé comme tel au sein de notre vie présente, mais aggravé et, semble-t-il, irrémédiable, si l'origine en est reportée à un lointain immémorial» [nos coloca y nos mantiene en un estado de desgracia, sentido como tal en el seno de nuestra vida presente, pero agravado y, según las apariencias, irremediable, si se remite su origen a una lontananza inmemorial] (Puech, 1978, p. 198). Por ello, «le gnostique cherche en fait à se dissimuler la terreur que celui-ci lui inspire et à réagir contre elle» [el gnóstico busca de hecho disimular el terror que el tiempo le inspira y reaccionar contra él] (Puech, 1978, p. 198). Puech explica que para el gnóstico «le temps est, lui aussi, chose mauvaise, et l'existence est mal du fait qu'elle est immergée dans le temps, prisonnière du temps et victime de sa duperie. Aussi le gnostique n'aspire-t-il qu'à être délivré du temps» [el tiempo es también algo malo y la existencia es el mal por el hecho de hallarse sumergida en el tiempo, prisionera del tiempo y víctima de su engaño. Por esta razón, el gnóstico no aspira sino a verse liberado del tiempo] (1978, p. 199). Esta ansiedad por ser liberado del tiempo hace que el gnóstico espere sin esperanza. Dado que «la esperanza nace de la carne»<sup>7</sup>, desde esta clave se puede explicar tanto el rechazo gnóstico a la carne como su falta de esperanza. En definitiva, todo lo creado coarta al gnóstico. Si el mundo es una cárcel espacial, y el cuerpo es otra prisión material, el tiempo no puede resultar más que otra cárcel para el gnóstico, pues muestra hacia el tiempo el mismo rechazo que a las demás dimensiones (Puech, 1978, pp. 198-199)<sup>8</sup>. Ciertamente, la prisión es quizás el mejor ejemplo gráfico para expresar la desidia existencial gnóstica, pues la cárcel nunca era en la antigüedad una pena definitiva, siempre era transitoria para penas mayores o para la liberación, esto es, el preso sabía que no estaría perpetuamente encerrado. De este modo, «si telle est l'existence temporelle de l'homme, le temps ne peut provoquer à son égard de la part du gnostique qu'un mouvement de répugnance et de révolte» [si tal es la existencia temporal del hombre, el tiempo no puede provocar, por parte del gnóstico, sino un movimiento de repugnancia y de rebeldía] (Puech, 1978, p. 253). Tales repugnancia y rebeldía desembocan en el cauce de negación: «Dans toutes ses manifestations, l'esprit gnostique tend de la sorte à nier le temps ou, tout au moins, à s'en passer et à le dépasser» [el espíritu gnóstico tiende así en todas sus manifestaciones a negar el tiempo o, cuando menos, a prescindir de él y a sobrepasarlo] (Puech, 1978,

<sup>7</sup> Así se titula una reciente conferencia de José Granados en la que expone el porqué de esta afirmación. Véase el Congreso *La verdad y la alegría del amor humano*, celebrado en el Palacio Arzobispal de la Diócesis de Alcalá de Henares el 8 de mayo de 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=Z99QU8UNoLQ>

<sup>8</sup> «El gnóstico acabará por manifestar frente al tiempo la misma repugnancia y la misma hostilidad que frente al cuerpo» (Puech, 1978, pp. 198-199).

p. 267). En definitiva, el transhumanismo, en su lucha y enemistad con el tiempo, resucita viejas angustias gnósticas asimismo vinculadas con el tiempo.

Pero, advirtamos que «el tiempo existe en la naturaleza. Naturaleza e historia son inescindibles» (Hervada, 2011, p. 99). En virtud de esto, el rechazo transhumanista no solo manifiesta una negación del tiempo como *kairós* sino también, y principalmente, de la naturaleza humana, lo cual viene a ser una herencia de la filosofía comteana que apunta a que «el hombre, como humano, no tiene naturaleza, sino historia» (Negro, 2007, p. 188), y además una historia caduca. Indudablemente, la historia, el pasado, tiene un peso sobre la persona y le condiciona, pero no le determina. La historia no es una suma o sucesión de eventos sin sustancia. Es mucho más que eso, se apoya en la sustancia humana, en la naturaleza humana. Podría decirse que el transhumanismo rige una despersonalización que desemboca inevitablemente en la destemporalización, llegando ambas a retroalimentarse. Por ello, Hervada (2011, p. 148) insiste en que la absolutización (cronológica) de la historia despersonaliza al hombre: «La concepción del hombre como pura historia —“no hay naturaleza humana”, “el hombre no es naturaleza sino historia”<sup>9</sup>, según frases conocidas— lo *despersonaliza*, hiere en lo más hondo a su condición de persona, porque la persona designa un acto de ser único, irrepetible y permanente, un *yo* que escapa a la historicidad». De este modo, Henri de Lubac ha dejado ver algo tan aplicable a gnósticos como a transhumanistas: «El tiempo es vanidad solamente para quien, usándolo contra la naturaleza, quiere instalarse en él, e instalarse en él es no pensar más que en un “porvenir”. Pero para elevarse hasta lo eterno hay que apoyarse necesariamente en el tiempo y bregar en él» (1988, p. 102).

Esta escisión entre naturaleza e historia es propiamente gnóstica y heredada por el transhumanismo. No da lo mismo de qué modo se asocien la naturaleza y la historia con el hombre. Así, afirma Ramón Trevijano, «los gnósticos habían visto su salvación *por* naturaleza desde la historia. En cambio, un eclesiástico como san Ireneo de León, a finales del siglo II, ve la salvación *por* historia *en* naturaleza» (1990, p. 245; 2001, p. 209). Por si quedara alguna duda y para evitar confusiones, también el católico aspira a verse liberado del tiempo y alcanzar la eternidad<sup>10</sup>, pero a través del tiempo (De Lubac, 1988, p. 102): «propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus» (*In Epistolam ad Parthos* 2, 10).

## 1. Conclusiones

El transhumanista, empeñado en eliminar el sentido y el fin de la historia, espera, pero sin esperanza. Al acoger la historia solo como *chrónos* y rechazarla como *kairós*, cancela todo fin y suprime la esperanza, por lo que carece de dirección y constituye una espera desesperante

<sup>9</sup> Eslogan emparentado con aquello de Sartre: «El hombre no es esencia, es existencia».

<sup>10</sup> Como explicita san Agustín en *In Ioannis evangelium tractatus* 31, 5: «Finalmente, cuando llegó la plenitud de los tiempos, llega también aquel que iba a salvarnos del tiempo. Salvados, pues, del tiempo, llegaremos a aquella eternidad donde no hay tiempo».

de una existencia supuestamente indefinida en condiciones muy mejorables. De hecho, quizás la obsesión secular/transhumanista por el *chrónos* sea el principal impedimento para el reconocimiento y contemplación del *kairós*. Anclados en el *momentum* del más acá se hace innecesario lo eterno del más allá. Lejos de hallar el ansiado rejuvenecimiento o permanencia en la edénica juventud, la sensación de envejecimiento continuo no se hace esperar en aquellos.

En el transhumanismo no cabe hablar de promesa cuanto de condena, pues la promesa es el fruto de la espera con esperanza, mientras la condena es el estado y el destino de la espera sin esperanza. Así, presa de convicciones pseudoreligiosas deformadas y de un consecuente existencialismo, al modo en que Sartre convertía la libertad en una condena («estamos condenados a ser libres»), el movimiento transhumanista también convierte en una condena todo aquello que es un don: la humanidad, el cuerpo, la existencia, el tiempo... Por ello, la propuesta transhumanista del tiempo solo aspira a ser la condena de una vida (terrenal) eterna.

## 2. Bibliografía

- San Agustín (1974), *Confesiones*. Madrid: BAC. En *Obras completas de San Agustín II*; Ángel Custodio Vega (trad.).
- San Agustín (2017<sup>2</sup>), *Sermo 301*. Madrid: BAC. En *Obras completas XXV*; Pío de Luis Vizcaíno y José Anoz Gutiérrez (trads.).
- San Agustín (1985), *In Epistolam Ioannis ad parthos*. Madrid: BAC. En *Obras completas XVIII*; Pío de Luis Vizcaíno (trad.).
- San Agustín (1955), *In Ioannis evangelium tractatus*. Madrid: BAC. En *Obras completas XIII*; Teófilo Prieto (trad.).
- San Ambrosio (2011), *De Abraham*. Madrid: Ciudad Nueva, Biblioteca Patristica 84. Primitivo Tineo Tineo (trad.).
- De Lubac, H. (1988), *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*. Madrid: Encuentro.
- De Miguel, R. (2000), *Nuevo Diccionario Latino-Español Etimológico*. Madrid: Visor Libros.
- Granados, J. (2012), *Teología del tiempo*. Salamanca: Sígueme.
- Hervada, J. (2011<sup>11</sup>), *Introducción crítica al Derecho Natural*. Pamplona: EUNSA.
- San Isidoro de Sevilla (2004), *Etimologías*. Madrid: BAC.
- Marín-Blázquez, C. (2020), *Contramundo*. Madrid: Homolegens.
- Monterde, R. (2020), El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad, *Cuadernos de Bioética*. 31(101), 71-85.
- Negro, D. (2007), La politización de la naturaleza humana. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 84, 181-228.
- Negro, D. (2020), La religión transhumanista. *Razón Española* 223, noviembre-diciembre, 131-145.
- Pieper, J. (1953<sup>3</sup>) *Sobre la esperanza*. Madrid: Rialp.
- Postigo E. (2009), Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche. *Medicina e morale* 59/2, 267-282.
- Samek Lodovici, G. (2018), Transumanesimo, immortalità, felicità. *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2018/3, 517-538.
- Puech, H.-Ch. (1978), Phénoménologie de la Gnose, *En quête de la Gnose I. La gnose et le temps*. París: Gallimard, 185-213.

- Puech, H.-Ch. (1978), *La gnose et le temps, En quête de la Gnose I. La gnose et le temps*. París: Gallimard, 215-270.
- Ratzinger, J. (1987), *Iglesia, ecumenismo y política*. Madrid: BAC.
- Romero Pose, E. (2006<sup>2</sup>), *Raíces cristianas de Europa*. Madrid: San Pablo.
- Trevijano, R. (1990), Las cuestiones fundamentales gnósticas. *Pléroma. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela, 243-256.
- Trevijano, R. (2001), *La Biblia en el cristianismo antiguo*. Navarra: Verbo Divino.
- Voegelin, E. (2006), *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires: Katz.