

Vida inmortal y eternidad Sobre el proyecto transhumanista de inmortalidad

(Immortal Life and Eternity
On the Transhumanist Project
of Immortality)

EMILIO JOSÉ JUSTO DOMÍNGUEZ

Universidad Pontificia de Salamanca

ejjustodo@upsa.es

ORCID: 0000-0002-1009-5854

Resumen. Algunos autores transhumanistas hacen la profecía de inmortalidad gracias a la transferencia de la mente humana a un ordenador superinteligente que garantizaría la pervivencia de la persona. Esa inmortalidad significaría una vida feliz. En este artículo se pretende mostrar que esa supuesta pervivencia indefinida no es exactamente lo que se ha entendido habitualmente por inmortalidad. Además, se intenta pensar lo que es la inmortalidad a partir de la comprensión teológica de la eternidad y de la comunión personal en la que consiste la vida de Dios. Cuestiones decisivas en este diálogo con las posturas del transhumanismo son la significación del cuerpo para la persona humana y lo que es la felicidad.

Palabras clave: Cuerpo; eternidad; felicidad; inmortalidad; resurrección.

Abstract. Some transhumanist authors make the prophecy of immortality thanks to the transfer of the human mind to a superintelligent computer that would guarantee the

survival of the person. That immortality would mean a happy life. In this article we try to show that this supposed indefinite survival is not exactly what is usually understood by immortality. In addition, we try to think about what immortality is based on the theological understanding of eternity and personal communion in which the life of God consists. The decisive questions in this dialogue with the postures of transhumanism are the meaning of the body for the human person and what happiness is.

Keywords: Body; eternity; happiness; immortality; resurrection.

La vida lleva en su entraña una potencia de propagación y un anhelo de permanencia. El hombre quiere vivir siempre y busca vivir bien. Por eso, la muerte plantea una objeción total a ese deseo de vida y provoca la búsqueda de su superación, aspirando a una vida sin muerte. El transhumanismo ha tomado este deseo de bienestar y de una vida inmortal como uno de los puntos básicos en los que apoyar sus propuestas bio-tecnológicas para el mejoramiento de la vida humana y para una supuesta evolución técnica de lo humano. En este trabajo se abordará, desde un punto de vista teológico, la cuestión de la inmortalidad, que se plantea como algo alcanzable de forma técnica en un futuro no lejano. Pero, ¿qué es en concreto lo que se promete y en qué consiste realmente la inmortalidad?

1. El proyecto transhumanista

El ser humano está habitado por un deseo de progreso y de mejora. El transhumanismo responde a este deseo con un proyecto de mejoramiento de la vida humana mediante la superación de las limitaciones del hombre y la potenciación de sus capacidades, incluso llegando a adquirir nuevas capacidades. La mejora tiende a desbordar hacia lo que parece que está más allá del ámbito humano, ampliando sus posibilidades hacia una situación que trascienda lo humano. Entre las limitaciones que se quieren superar están las enfermedades, el envejecimiento y la misma muerte. Se pretende alcanzar la mayor longevidad posible, evitando el envejecimiento y prolongando un estado físico de juventud (Alexandre 2011; De Grey 2013; Blasco y Salomone 2016; Cordeiro y Wood 2018).

En esta dinámica de extensión de la vida, se retrasa el hecho de la muerte y por distintos medios se busca la prolongación del estado de salud; pero de lo que aquí vamos a tratar es de la inmortalidad de la que hablan algunos autores transhumanistas. Plantean la posibilidad de evitar la muerte y profetizan una inmortalidad sin pasar por la muerte (Tipler 1995; Moravec 1988; Bostrom 2005; Kurzweil 2005). Esa profecía la basan en datos técnicos sobre el funcionamiento matemático del cerebro y el avance de las tecnologías cognitivas e informáticas. Se daría una “inmortalidad cibernética”, pues tendría lugar mediante la transferencia de la mente humana desde el cerebro a un ordenador superinteligente. Después de escanear un cerebro concreto, se reconstruirían las relaciones neuronales estableciendo de forma computacional sus diferentes modelos y se simularía esa estructura en el ordenador. Así se daría una copia de la mente humana, que podría ser consciente y aseguraría la inmortalidad de esa persona, porque su estructura mental (*pattern*) y con ella toda su información personal permanecerían en el sustrato computacional del ordenador como *software*.

Esta propuesta transhumanista no es compartida por todos los autores adscritos a este movimiento cultural, pero se ha hecho especialmente significativa porque representaría de forma eminente la superación de la especie humana y la creación de una especie cibernética, que sería “trans-humana” o “post-humana”. Este proyecto presenta problemas desde el punto de vista tecno-científico (Modis 2012), porque no es evidente que se pueda crear un ordenador superinteligente, ni que se pueda codificar en algoritmos la estructura del cerebro, ni que, suponiendo que se hiciera, se pueda transferir a un soporte informático. Desde el punto de vista filosófico, la propuesta de inmortalidad mediante el volcado de una mente humana en un soporte informático supone una comprensión informática del mundo, entendiendo la realidad como relación de datos; implica una reducción neurológica del ser humano y una comprensión “funcionalista” del cerebro, no considerando como determinante su esencial realidad biológica. Paradójicamente, a la vez que se da un reduccionismo antropológico se defiende un dualismo radical, pues sin la independencia entre la mente y el soporte en el que esté no sería comprensible que pudiera ser transferida del cerebro a un

ordenador. Se identifica al ser humano con lo que hace su cerebro, pero después se considera que éste no es más que un soporte de la verdadera identidad personal, que sería puramente mental, y ese soporte material podría cambiarse por otro que fuera digital o biológico-cibernético (cíborg). Aunque este “espiritualismo” antropológico pretende ser científicamente neurológico, rompe con la naturaleza y termina trascendiéndola al configurarla cibernéticamente. Esto plantea preguntas fundamentales sobre la realidad humana, la identidad de la persona y el sentido de la vida (Brook y Stainton 2000, 126–133; Proudfoot 2012, 367–389; Hauskeller 2013, 115–131; Diéguez 2017, 100–109).

Unidos a estos aspectos, aparecen también problemas éticos, en relación con la dignidad de cada persona, con los valores desde los que se quiere vivir y con los criterios desde los que tomar decisiones. Una pregunta decisiva es para qué se quiere ser inmortal y qué se va a hacer en esa supuesta vida indefinida, interminable o prolongada en sucesivas copias de forma ilimitada. Pero teniendo en cuenta este variado horizonte de cuestiones técnicas, filosóficas y éticas, aquí vamos a centrarnos en la idea de inmortalidad que se utiliza en la propuesta transhumanista. Se trata de aportar al diálogo la perspectiva teológica, reflexionando sobre lo que es la inmortalidad y pensando cómo se puede entender desde la comprensión cristiana de la eternidad.

2. La idea de inmortalidad

La concepción de la inmortalidad que utilizan los autores transhumanistas está básicamente definida por la prolongación material de la existencia de una persona. Una vez que la persona se ha identificado con su mente, que es el patrón estructural generado por las interconexiones neuronales, entonces se considera que si esa estructura se transfiere a un soporte informático, la persona no desaparece porque su esencia constitutiva pervive, aun cuando se da una transformación que la lleva a una condición “post-humana”. Sin embargo, la supuesta desaparición del hecho de morir y la extensión temporal indefinida de la existencia de una persona no es lo que habitualmente se ha entendido por inmortalidad.

En la tradición filosófica y religiosa de todas las culturas la idea de inmortalidad está relacionada con la vivencia de la muerte y con una vida más allá de la muerte (Assmann et al. 2001). Una vida después de la muerte se cualifica como inmortal porque significaría la plenitud del ser humano y sería feliz. En la cuestión de la inmortalidad la preocupación fundamental es la identidad de la persona que permita hablar de una continuidad entre la vida mundana y una existencia ultraterrena, pero la continuidad es personal y no prolongación temporal. La idea de inmortalidad supone una transformación en la forma de existencia, superando la temporalidad constitutiva de la vida histórica en el mundo. Este componente de transformación y la condición de una vida feliz son los elementos que permiten a los transhumanistas hablar de inmortalidad; pero su propuesta no se adecúa exactamente a lo que ésta significa en la historia del pensamiento filosófico y religioso.

La idea de inmortalidad supone, en efecto, una transformación, pero no en el ser constitutivo del hombre, llevándolo a trascender lo humano o a ser otra realidad distinta del hombre, sino en la forma de existencia temporal, por lo que difiere del hecho de una supuesta pervivencia ilimitada de la persona en el tiempo mundano. La inmortalidad no se puede identificar con la extensión indefinida de la vida, que podríamos llamar pervivencia de la persona. Javier Melloni Ribas distingue entre “perdurabilidad” e inmortalidad (Cortina y Serra, coords., 2015, 126). En este sentido, los transhumanistas no están proponiendo lo que normalmente se entiende por inmortalidad y, por tanto, no responden a lo que la filosofía y las religiones han pensado y propuesto como inmortalidad. Por eso, como la propuesta transhumanista se sitúa en otro horizonte, el diálogo no está tanto en cómo alcanzar la inmortalidad sino en la pregunta por definir en qué consiste una vida inmortal, y aquí la teología puede ofrecer una reflexión que ayude en el discernimiento. En realidad, las propuestas filosóficas y teológicas incluyen una comprensión y vivencia de la muerte, que se piensa como realidad humana que ha de vivirse y proyecta al ser humano hacia una relación con lo absoluto que envuelve la vida en una dimensión de infinitud y la abre a un horizonte de plenitud. Así pues, la idea de inmortalidad remite a la experiencia de la muerte, a la transformación de la existencia temporal y a la realidad de Dios.

3. El destino de eternidad

Si la inmortalidad tiene que ver con la comprensión y vivencia personal del tiempo, se está relacionando la existencia temporal con la eternidad. Con el proyecto transhumanista, podemos identificar en el ser humano un anhelo profundo de vivir siempre y llegamos a descubrir una dimensión de eternidad en el mismo ser del hombre. Así la reflexión filosófica toca un tema específico de la teología, en el que ésta puede aportar algo a la cuestión sobre la inmortalidad. Desde una perspectiva teológica, la eternidad no es lo que se contrapone al tiempo sino la forma en la que Dios es. Él es el eterno. De forma clara lo explica Xavier Zubiri:

La vida personal de Dios es una vida trinitaria. Y esa vida trinitaria tiene un carácter formal, que me importa subrayar en este momento, y que es justamente la eternidad. Se piensa que la eternidad es lo que no tiene principio ni fin, de lo cual no hay duda ninguna que es verdad. La eternidad no tiene principio ni fin. Pero, para que esa carencia de principio y de fin sea verdaderamente eternidad, tiene que emerger y estar constituida por los caracteres que constituyen el modo de ser de la realidad que es eterna. La eternidad es un concepto modal, no es un concepto temporal, ni tan siquiera de un infinito de tiempo. Esto sería completamente absurdo. Por eso yo he insistido siempre en mis cursos en que a Dios, más que eterno, habría que llamarle eternal. Es algo esencial, como veremos. Es un concepto modal de la vida de Dios, de su modo de ser: es la eternalidad, cosa completamente distinta de la eternidad entendida como cosa muy larga, que no tiene terminación ninguna (1997, 150).

La eternidad, entonces, es la misma vida de Dios y esta vida consiste en una comunión de relación personal entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esa relación es un encuentro personal y acontece como una donación recíproca. El amor en el que viven es comunión de vida, siempre dinámica en la entrega y en la acogida del otro. Dios es vida y en Él hay vida personal. La eternidad consiste en esa vida que comparten amándose el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por tanto, la eternidad hace referencia a la vida, al amor y a la relación personal, tal como se muestra en el acontecimiento trinitario de Dios.

El destino eterno del hombre significa una llamada a compartir esa vida divina, pues para el hombre la vida eterna es participación en las

relaciones personales divinas y vivencia del diálogo de entrega y acogida (Balthasar 1997, 363–502; Gesché 2001, 73–153; Ratzinger 2007; Pröpper 2011, 1287–1350; Ladaria 2013, 126–135; Justo 2017, 227–241). La vida eterna se configura como relación entre personas que aman y comparten una misma vida. Esta inserción en la vida de Dios significa la personalización de la propia vida en el misterio de Dios, esto es, manteniendo la identidad personal. Esto supone la realidad corporal, que singulariza e identifica a la persona concreta. Además, en cuanto que es cuerpo se entra en relación con el Hijo encarnado, que en su resurrección ha personalizado definitivamente su realidad humana y así hace posible que todo ser humano pueda participar de su relación con el Padre en el Espíritu. Por eso resulta de suma importancia la resurrección de la carne, por la que acontece la plenitud de lo humano y de toda la humanidad.

En el cuerpo tiene lugar la concreción de la persona y la posibilidad de comunicación y de relación con los demás. Ciertamente, el cuerpo limita las relaciones de un ser que es finito, pero la realidad corporal del ser humano es realización y comunicación de su ser personal y en esa limitación se puede sentir el deseo de una comunicación total, profunda e infinita, que no se dará sin el cuerpo sino gracias a la glorificación del mismo cuerpo en la resurrección. El cuerpo resucitado significa la máxima posibilidad de lo humano y la relación con Dios se da siempre en el cuerpo. Precisamente en el cuerpo resucitado de Cristo es posible participar en la vida trinitaria de Dios y esto acontece por la condición corporal del hombre y en Cristo, que es el Hijo de Dios que se ha encarnado. La participación del hombre en la eternidad de Dios se realiza por la resurrección que tiene lugar en la parusía, en la cual culmina el misterio pascual de Cristo y se da la resurrección de todos, pues el cuerpo implica la universal comunión humana y la real comunicación de cada persona.

La vida en la eternidad es relación personal con Dios y en Dios, y supone la resurrección. La respuesta cristiana al deseo de inmortalidad está en el anuncio y en la esperanza de la resurrección (Sesboué 2015, 252–257; Noriega Fernández 2019). El contenido de lo que es la eternidad se realiza por la resurrección de Cristo, en la que se espera que participarán todos los

hombres. Esto se constituye en criterio para pensar la idea de inmortalidad y sólo desde el hecho de la resurrección es asumida en la teología cristiana. La doctrina católica ha mantenido la idea de la inmortalidad del alma sólo como expresión de la real identidad de la persona que resucita. La muerte significa para ella una ruptura que apunta a una transformación en la resurrección, pero no la destruye y es la misma persona que ha vivido en este mundo, con su historia concreta, la que resucita y participa en la vida eterna de Dios. Toda su historia es acogida y recordada, pues la biografía es configuradora de la misma persona. Así se recoge la comprensión transhumanista que pretende que todos los recuerdos, sentimientos y experiencias permanezcan en la nueva realidad en la que viva la persona. A esa identidad pertenece esencialmente su corporalidad y, por tanto, su cuerpo concreto, que es transformado y transfigurado pero cuya identidad permanece como *este* cuerpo que es *mi* cuerpo. Lo vivido corporalmente en la historia de cada hombre permanece en la memoria biográfica que significa su cuerpo. Esa historia personal es asumida en la vida eterna y tiene repercusiones concretas en ella, determinándola de alguna manera, justamente porque la resurrección afecta al cuerpo, que es integrado en la dimensión eterna de la vida y de la relación del hombre con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y con todos los hombres.

4. Inmortalidad y vida eterna

Desde un punto de vista cristiano, la inmortalidad es la condición del hombre resucitado y su contenido es la vida eterna. Ésta se da en el intercambio personal de amor que para el hombre acontece en el cuerpo que cada persona es. La condición corporal de la persona hace posible que se comunique y comparta realmente su vida en una comunión de amor. Esa relación es un diálogo en el que se vive la espera del otro, la sorpresa ante la novedad de lo que libremente aporta y la alegría de que la otra persona está ahí conmigo y me ama. La vida eterna acontece desde la libertad de cada persona y en el encuentro común. Balthasar subraya este intercambio de dones en libertad: “Cualquiera que sea la pintura que nos hagamos de la

inimaginable vida eterna en la comunión de los santos, hay un aspecto que debe estar presente: nuestro gozo atónito respecto de un siempre nuevo e insospechable ser regalado desde la libertad ajena que puede ser ampliado mediante nuestro gozo de inventar formas de corresponder a los regalos” (1997, 393–394).

Las limitaciones que estas relaciones entrañan en la vida histórica por la finitud de la comunicación humana, por la vulnerabilidad y por la realidad histórica del mal pueden ser superadas. Aquí hay sintonía también con el proyecto transhumanista, porque el ser humano aspira a una vida sin sufrimiento, sin división y sin muerte; pero eso no se puede evitar aplazando indefinidamente la muerte a través de una evolución transhumana. La solución al mal y al hecho dramático de la muerte no está en eludir su realidad sino en afrontarla como algo trágicamente humano. La superación del sufrimiento y del mal requieren la acción humana mediante la técnica, la cooperación social y el compromiso ético, pero la esperanza de la victoria total y definitiva apunta hacia la acción salvífica de Dios, que significa la transformación de esta vida, que llega a su plenitud después de la muerte y, por tanto, pasando misteriosamente por el sufrimiento, no deseado y contra el que se debe luchar, y por la muerte. La realidad del mal en el mundo y el hecho de la maldad en el hombre constituyen una llamada a la acción y a la reflexión. La lucha contra el sufrimiento y contra la muerte no puede ahorrar la pregunta por el sentido del sufrimiento y de la muerte, porque la técnica necesaria no sustituye ni apaga el pensamiento.

Respecto al contenido de la vida inmortal, en el transhumanismo se identifica con lo divino y con una vida feliz. En el fondo, el proyecto transhumanista, además del afán hiperactivo de hacer todo lo que se pueda, parece tener en el centro esta búsqueda de la felicidad. Ya en la patrística y en la tradición litúrgica se califica la vida divina y su condición feliz como inmortal. Dios es santo, feliz e inmortal. Ciertamente, el hombre desea ser feliz y ése es su destino. La cuestión es cuál es el camino adecuado para una auténtica felicidad. ¿Puede la felicidad ser producida artificialmente? Siendo reales las experiencias que se provocarían virtualmente, ¿el hombre sería realmente feliz? ¿Es posible una alegría verdadera sin el riesgo de la

alteridad y sin la sorpresa de la presencia de otras personas? ¿Habría una felicidad post-humana, para nosotros hoy inimaginable? ¿Necesitamos o queremos los humanos ese tipo de felicidad? Al final, el camino para ser feliz sólo se puede discernir desde lo que es realmente la felicidad, y ésta es, de nuevo, la cuestión fundamental en el diálogo con el transhumanismo (Harari 2016; Marías 1995; Gesché 2002, 137–164).

Desde la teología, la participación en la vida eterna de Dios no niega ni diluye la humanidad de la persona, que sigue siendo ella misma en su relación con Dios y con los demás, manteniendo y potenciando su personalidad. En este sentido, la divinización que se ofrece en el cristianismo no hace a los hombres transhumanos o posthumanos sino plenamente humanos y auténticamente ellos mismos. No se pierde la humanidad que constituye a la persona. En realidad, hay algo que determina lo esencialmente humano, que tradicionalmente se ha definido como naturaleza humana. Esto se convierte en criterio de discernimiento tanto en el ámbito del pensamiento como para las consiguientes cuestiones éticas (Chillón y Marcos 2015; Marcos 2018).

Lo humano constitutivo también es criterio para pensar lo que es la felicidad. La realidad de la vida eterna muestra que el contenido de la felicidad está en la relación personal con otro, con el que alguien se comunica y a quien puede amar. Si la felicidad se encuentra en la relación de amor con otros mediante la recíproca donación personal, entonces la felicidad es un don que se recibe y una experiencia que se comparte, más que un estado mental y emocional que se pueda producir. En su raíz profunda, la vida inmortal es don que se recibe. Por tanto, la auténtica búsqueda de la felicidad abre al ser humano a la experiencia de la gratuidad y sitúa su contenido en las relaciones personales; así apunta igualmente hacia la comunión con Dios, quien ama de forma definitiva e incondicional en una vida compartida.

Por tanto, la felicidad se busca y por ella se trabaja; pero no se crea sino que se recibe como un don, abiertos a la novedad de lo que el otro puede ofrecer y a la sorpresa que aparece en la relación entre personas libres, creativas y responsables. Y, de nuevo, si se trata de una relación personal, la felicidad remite a la experiencia del ser humano en su cuerpo como espacio de comunicación con otros, de encuentro personal y de comunión en el

amor. “Las personas –señala Michael Hauskeller– están ahí para nosotros ‘en cuerpo y alma’. Sería difícil, si no completamente imposible, amar (o, en este caso, odiar o cuidar en alguna forma) a un programa *software*, incluso aunque fuera consciente” (2013, 129).

Conclusiones

Esta reflexión sobre la idea de inmortalidad y su relación con la eternidad nos lleva a recoger algunas conclusiones. En primer lugar, la misma idea de inmortalidad, tal como se ha entendido en la historia humana, no sólo no excluye el hecho de la muerte sino que lo integra como una vivencia fundamental del ser humano, necesaria para una posible y esperada vida inmortal más allá de la muerte. La eliminación de la muerte sería una comprensión distinta de la inmortalidad e introduciría una antropología realmente diferente. Por eso, la cuestión de la muerte no puede ser obviada, ni por abandono de su pensamiento, ni por superación técnica ni por pretender eliminar su vivencia. Se trata de una de las cuestiones fundamentales en las que se juega lo que es el hombre, lo que significa su finitud y la cuestión del mal radical que aparece de forma patente en el hecho del sufrimiento y de la muerte.

Justamente la realidad negativa de la muerte nos pone ante la segunda conclusión. El hombre anhela una transformación vital que incluya la superación del mal y una plenitud personal. El transhumanismo busca esta transformación en aplicaciones tecnológicas que lleven a una evolución de la humanidad más allá de sí misma. La comprensión cristiana de la eternidad se centra en una transformación que se da mediante la resurrección de la carne. Esa resurrección significa participación en la vida de Dios y comunión universal con Dios, con las demás personas y con toda la creación, pero no conlleva un dejar de ser humanos sino la potenciación del ser personal y la plenitud de lo humano en la comunión con Dios.

Esa plenitud humana es lo que constituye la felicidad de la persona, que sería el contenido de la inmortalidad, a la que se refiere una tercera conclusión. El transhumanismo pretende la felicidad de los seres transhumanos

pero tiene un concepto deficitario de felicidad. El hombre en soledad y como vivencia de placer y de información no puede ser auténtica y definitivamente feliz. La felicidad está relacionada con el encuentro y la relación con los demás, con lo que tiene de amor, de aventura y riesgo. Esta relación con otros genera alegría y felicidad, aun en medio de debilidades y dificultades. Y esa relación se da corporalmente. Sin cuerpo humano la relación no puede ser personal ni generar una auténtica felicidad. Por tanto, el origen, la vida y el destino inmortal del ser humano están vinculados a su vivencia corporal, irreductible e intransferible, y a su relación con los otros seres humanos, que genera una historia y una vida personal y es fuente de felicidad.

La experiencia de la felicidad y el tema teológico de la resurrección remiten a la cuestión antropológica decisiva en el transhumanismo, que es la realidad y el significado del cuerpo humano. Por eso, la cuarta conclusión es que el cuerpo es experiencia fundante para el ser humano, pues sin el cuerpo no es pensable la persona humana. El cuerpo no es un mero soporte de una supuesta realidad humana espiritual, mental o cibernética. El ser humano es corporalmente, pues vive, piensa, siente, ama, actúa... como ese cuerpo concreto que es. El ser humano se vive como cuerpo y es *este* cuerpo, por lo que su vida en la eternidad acontece corporalmente.

La comprensión teológica de la vida eterna muestra que el cuerpo pertenece a la identidad de la persona humana. El materialismo no da razón de todo lo que es el ser humano y el dualismo, identificando algunos elementos constitutivos, no explica bien su realidad ni la relación entre esos elementos. La identidad personal del ser humano integra su corporalidad como constitutiva y la conciencia de sí es corporal, por lo que resulta inimaginable un ser humano consciente sin su cuerpo (Kull 2016; Magnin 2017; Conill 2019). En este sentido, los transhumanistas son coherentes al defender una condición post-humana y la creación de una nueva especie que trascendería lo humano, pues sin su cuerpo la persona ya no sería realmente humana. Sin embargo, en lo humano que podemos pensar, el cuerpo no es un soporte que pudiera intercambiarse, sino que la condición corporal está inscrita en el mismo ser humano. La persona humana es su cuerpo y se vive corporalmente. Por eso, la propuesta transhumanista de la

pervivencia del ser humano en un soporte informático significa una negación de lo que es la persona humana y, desde un punto de vista antropológico y en una reflexión teológica, resulta imposible pensarlo porque contradice la realidad de lo que es el hombre.

Bibliografía

- Alexandre, Laurent. 2011. *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*. Paris: JCLattès.
- Assmann, Jan et al. 2001. "Unsterblichkeit". En *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por Joachim Ritter, Karlfried Gründer, y Gottfried Gabriel, vol. 11, 275–294. Basel: Schwabe, 275–294.
- Balthasar, Hans Urs von. 1997. *Teodramática 5. El último acto*. Madrid: Encuentro.
- Blasco, María A. y Salomone, Mónica G. 2016. *Morir joven, a los 140*. Barcelona: Paidós.
- Brook, Andrew y Stainton, Robert J. 2000. *Knowledge and Mind. A Philosophical Introduction*. Cambridge (CA): MIT.
- Bostrom, Nick. 2005. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology* 14: 1–25.
- Chillón, José-Manuel y Marcos, Alfredo. 2015. "Técnica y sentido". *SCIO. Revista de Filosofía* 11: 77–99.
- Conill, Jesús. 2019. *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Madrid: Tecnos.
- Cordeiro, José-Luis y Wood, David. 2018. *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. Barcelona: Deusto.
- Cortina, Albert y Serra, Miquel-Àngel. (coords.) 2015. *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta.
- De Grey, Aubrey. 2013. *El fin del envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*. Berlín: Lola Books.
- Diéguez, Antonio. 2017. *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder.
- Gesché, Adolph. 2001. *El destino. Dios para pensar V*. Salamanca: Sígueme.
- Gesché, Adolph. 2002. *El hombre. Dios para pensar II*. Salamanca: Sígueme.
- Harari, Yuval Noah. 2016. *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Barcelona: Debate (3ª ed.).
- Hauskeller, Michael. 2013. *Better Humans? Understanding the Enhancement Project*. Durham: Acumen.

- Justo, Emilio J. 2017. *La salvación. Esbozo de soteriología*. Salamanca: Sígueme.
- Kull, Anne. 2016. "Cyborg and Religious? Technonature and Technoculture". *Scientia et Fides* 4: 295–311.
- Kurzweil, Ray. 2005. *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*. New York: Viking.
- Ladaria, Luis F. 2013. *La Trinidad, misterio de comunión*. Salamanca: Secretariado Trinitario (3ª ed.).
- Magnin, Thierry. 2017. *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté. Face aux défis du transhumanisme*. Paris: Albin Michel.
- Marcos, Alfredo. 2018. "Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo". *ArtefaCToS. Revista de estudios de la ciencia y la tecnología* 7: 107–125.
- Marías, Julián. 1995. *La felicidad humana*. Madrid: Alianza (5ª ed.).
- Modis, Theodore. 2012. "Why the Singularity Cannot Happen". En *Singularity Hypotheses*, ed. por Amnon H. Eden et al., 311–340. Berlin–Heidelberg: Springer.
- Moravec, Hans. 1988. *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge (MA): Harvard University.
- Noriega Fernández, Roberto. 2019. "El retorno de Lázaro. La resurrección transhumanista". En *El transhumanismo en la sociedad actual*, ed. por Enrique Somavilla Rodríguez, 175–221. Madrid: Ed. Agustiniiana.
- Pröpper, Thomas. 2011. *Theologische Anthropologie*, vol. II. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- Proudfoot, Diane. 2012. "Software Immortals: Science or Faith?", En *Singularity Hypotheses*, ed. por Amnon H. Eden et al., 367–389. Berlin–Heidelberg: Springer.
- Ratzinger, Joseph. 2007. *Escatología. La muerte y la vida*. Barcelona: Herder (2ª ed.).
- Sesboüé, Bernard. 2015. *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*. Paris: Salvator.
- Tipler, Frank J. 1995. *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of Dead*. London: Macmillan.
- Zubiri, Xavier. 1997. *El concepto teológico del hombre: Cristianismo*. Madrid: Alianza.