

Vida eterna y vida temporal. Una perspectiva teleológica

1. Presentación del problema

La distinción entre la vida eterna y la vida terrenal está en el núcleo de la fe cristiana. La vida eterna es la plenitud gloriosa de una existencia de comunión con Dios que se prepara en esta vida mortal con la respuesta fiel a la gracia divina. Estamos destinados a participar de la felicidad eterna de Dios en esta vida signada por la muerte al término de un lapso de tiempo finito, en el que tenemos la oportunidad de alcanzar el don de la gloria cuando seguimos los pasos que Dios mismo nos indica para que con libertad y amor merezcamos la plenitud a la que aspiramos y que el Creador quiere para nosotros.

En nuestro tiempo, sin embargo, se ha presentado un “competidor”, por así decirlo, a la posibilidad esperanzada de alcanzar una vida eterna de felicidad. Se trata de la promesa del transhumanismo de que con ayuda de la tecnología alcanzaríamos una vida interminable, venciendo a la muerte y a las debilidades físicas y morales. Es una utopía más, como tantas otras que aparecieron en la historia de la humanidad y especialmente en el pensamiento moderno. Pero, aunque por pura hipótesis la inmortalidad transhumanista fuera alcanzable algún día (por desgracia no para nosotros, sino para unos futuros seres trans-humanos), ¿sería esto un buen sucedáneo de la vida eterna de la escatología cristiana, o la haría innecesaria, al modo de una secularización de un dogma de la fe cristiana?

Para responder de modo especulativo a esta pregunta, me propongo analizar la relación entre la vida temporal y la vida eterna en la perspectiva de la filosofía de Santo Tomás, lo cual puede brindar una base natural –racional– a la verdad teológica de la vida eterna como destino de felicidad en la gloria a la que están llamados los hijos de Dios. Para esto me centraré especialmente en la relación entre temporalidad y vida en el Aquinate, ya que el binomio de vida terrenal/vida eterna se corresponde con el de tiempo/eternidad. Así comprenderemos que la vida eterna no es simplemente un premio para los que han sido justos en esta vida, sino que, de alguna manera, la existencia humana contiene naturalmente ya algunos elementos de eternidad, es decir, no es puramente temporal. Para Tomás de Aquino, siguiendo a los neoplatónicos¹, el hombre por su alma intelectual está situado en el horizonte entre el tiempo y la eternidad², es decir, está en el tiempo de un modo más alto que las cosas puramente

temporales y, así como el horizonte une la tierra con el cielo, su modalidad temporal toca ya la eternidad.

2. Operaciones inmanentes y transeúntes y su relación con el tiempo

Para comprender la metáfora del horizonte, me remito a la distinción tomista, inspirada en Aristóteles, entre las operaciones transeúntes (o transitivas) e inmanentes. Las operaciones transeúntes, como edificar, cortar, calentar, mover, son actos destinados a perfeccionar otra cosa mediante el movimiento, es decir, mediante un proceso paulatino que tiende a un fin, y que cesan una vez que el fin se ha alcanzado, como por ejemplo la fabricación de un objeto acaba cuando el objeto ya está fabricado³. Las operaciones inmanentes, en cambio, permanecen en el agente (*manent*) porque son un cierto fin en sí mismo que perfecciona (auto-perfecciona) al que obra, como “citarizar”, en el ejemplo aristotélico, es decir, deleitarse en la música, y de un modo más propio entender, amar, gozar. Tocar un instrumento musical no es perfectamente inmanente porque exige la utilización de un objeto externo, pero el acto como tal es un fin ya poseído en ese mismo acto. Dicho de otro modo, alguien edifica en orden a un fin externo a ese acto, la casa edificada, mientras que uno se deleita en la música por el puro gusto de hacerlo, como algo que vale en sí mismo, independientemente de que tal acto, además, pueda servir para otra cosa (por ejemplo, para amenizar una fiesta).

Los textos tomistas (y aristotélicos) que presentan esta distinción en varios contextos son lacónicos y se centran en algunos aspectos de tales actos (la finalidad, la procesualidad, la causalidad, la contraposición entre lo externo y lo interno). Con los ejemplos propuestos, como citarizar, cortar, etc., contrapuestos a entender o querer⁴, se entiende fácilmente la modalidad de la distinción, sin que sean necesarias muchas explicaciones.

Concretamente, los actos transitivos incluyen causalidades físicas (mover, alterar algo) que se ejercen a través del movimiento (*motus*) y que por eso duran un tiempo limitado, para al final acabar. Son, por tanto, medios y no fines. La finalidad está en el producto conseguido. El único sentido que tienen es el de conseguir tal fin, como un viaje, un proceso productivo, pero también cualquier proyecto, incluso intelectual, que de suyo tiene un final. Podríamos decir que tales actividades son, en definitiva, “trabajo”, esto es, son procesos destinados a un fin, de modo que son instrumentales. Aunque pueda ser gustoso realizarlos, así como un viaje resulta agradable, o porque un arquitecto encuentra una satisfacción en la obra que está

realizando, la tarea como tal es instrumental, por lo que no puede de ninguna manera eternizarse, ni siquiera aunque se repitiera indefinidamente.

Las operaciones inmanentes, en cambio, encuentran su reposo en sí mismas (aunque puedan ser ordenables a otra cosa). Es decir, no son puramente instrumentales. Contemplar un paisaje, disfrutar en una fiesta, escuchar un concierto, charlar amistosamente con alguien, son actividades que podemos llamar “inmanentes” en el sentido que acabo de exponer. No son fines absolutos de la vida, pero sí podrían llamarse, como a veces se ha hecho, fines “intermedios”, si los comparamos con el fin último (amar a Dios en la vida eterna, la visión beatífica según Tomás de Aquino), porque no son simplemente instrumentales, así como la amistad no es instrumental. Se puede ver fácilmente que estos fines se encuadran en la categoría de la contemplación (filosófica, estética, artística), unida con frecuencia a la comunicación interpersonal (así en la amistad, por ejemplo), aunque cuando exijan cierto trabajo (acción) para alcanzar sus objetos. El lado subjetivo de los actos o de la praxis inmanente es el disfrute o gozo, que es la connotación afectiva que se obtiene cuando la potencia cognitiva o afectiva alcanza su fin o bien. Estos bienes en la tradición filosófica se llaman “honestos”, a diferencia de los bienes “útiles”, y el bien “deleitable” resulta de la consecución de un bien sensible o de un bien honesto⁵.

En la perspectiva de la temporalidad, así como las operaciones transitivas se ejercen en el movimiento y por tanto son estrictamente temporales, las actividades inmanentes poseen otra forma de temporalidad. De suyo no tienen por qué terminar, ya que son fines poseídos. Si terminan de hecho, es porque se acaba el tiempo disponible en el que se realizan, dado que son actos que suceden en el tiempo. No se vivencia del mismo modo la actividad transitiva, en la que el agente espera quizá ansiosamente que acabe, porque está pendiente del resultado, y la praxis inmanente, como el disfrute de ver una película, en el que en cierto modo el sujeto lamenta que ese momento se acabe, porque querría prolongarlo lo más posible, sin aburrimiento, como deseando de alguna manera su “eternización”.

Cabe pensar que los actos inmanentes mencionados y el correlativo “tiempo inmanente” (un tiempo que no se desea que pase, sino más bien que se prolongue) corresponden a las operaciones espirituales, que están por encima del tiempo físico. Pero una relativa “superación del tiempo” se produce ya en la vida incluso en sus ínfimos estratos. A diferencia de los seres inertes, los vivientes son un cierto fin en sí mismos, pues aunque sirvan para otros (por ejemplo, para perpetuar la especie, o para la sustentación de otros), de por sí el vivir, incluso el más

humilde, no es nunca puramente instrumental. Se vive para vivir, es decir, la vida es un valor en sí, y por eso la muerte, el término final de la vida, no es deseable.

En la filosofía de Tomás de Aquino hay grados de la vida y por tanto grados de inmanencia vital⁶, de lo que resultan también grados en la vivencia de la temporalidad. La temporalidad en el ámbito de la vida sensitiva no está sumida completamente en el puro presente que pasa, ya que se abre por la memoria al pasado y también a la proyección del futuro, de un modo obviamente limitado. La misma vivencia del presente perceptivo no se limita al instante matemático infinitesimal, sino que abarca una fracción de tiempo vivido con cierta simultaneidad⁷. Por eso, además, gracias a la imaginación y a la estimativa el animal puede percibir objetos constantes (un árbol, una piedra) a pesar del continuo flujo sensitivo.

El placer sensitivo, en este sentido, según Santo Tomás no es meramente temporal, precisamente a causa de su inmanencia:

El deleite de por sí no está en el tiempo, porque se refiere al bien ya adquirido, que es el término del movimiento. Pero si en ese bien adquirido subyace la transmutación, el deleite estará *per accidens* en el tiempo⁸.

En el siguiente texto el Aquinate explica este punto de una manera más explícita:

La operación que de por sí (*per se*) cae bajo el tiempo es la que está a la espera de algo futuro para que así se complete su especie, como se ve en el movimiento, que no tiene su especie completa hasta que no llegue a su término (...) Las operaciones que, en cambio, tienen de modo instantáneo (*statim*) su especie completa, no son medidas por el tiempo, salvo *per accidens*, como el entender, el sentir y cosas de este tipo. Por eso el Filósofo dice en *X Ethic.* que el placer no está en el tiempo. Pero estas operaciones pueden estar *per accidens* en el tiempo, en cuanto los existentes en la naturaleza sujeta al tiempo se sujetan al movimiento, como sucede en la naturaleza corpórea generable y corruptible, por lo que usan como órganos potencias sensitivas, de las cuales incluso nuestro intelecto recibe [su influjo]⁹.

3. Actividad supratemporal humana: una vía hacia la comprensión del vivir eterno

Las operaciones intelectuales y volitivas (entender y amar) son según Santo Tomás estrictamente supratemporales, lo cual equivale a decir que son espirituales. Requieren tiempo porque se realizan en un sujeto corpóreo en dependencia de las operaciones de la sensibilidad. Casi todos nuestros actos humanos son corpóreo-espirituales, porque son actos guiados por la inteligencia y la voluntad (conversar, decidir, trabajar, almorzar, jugar, viajar) que de un modo u otro se ejercen poniendo en marcha eficiencias materiales (movimientos del cuerpo, actos imaginativos), por lo que son a la vez supratemporales y temporales¹⁰. Este es el sentido por el

que Tomás de Aquino se remite al principio neoplatónico según el cual el alma humana, y por tanto la persona, está situada en el confín entre el tiempo y la eternidad.

El alma intelectual está creada en el confín entre la eternidad y el tiempo, como se dice en el libro *De Causis* (...) Su substancia está elevada por encima de la materia corporal, no dependiendo de la misma. Pero su acción en cuanto se une a lo inferior, que está en el tiempo, es temporal. Por tanto, su acción según que se une a lo superior, que está por encima del tiempo, participa de la eternidad¹¹.

La operación intelectual humana no es eterna, pero tampoco es temporal. Es una vivencia supra-temporal, para lo que no existe un término adecuado, aunque se podría pensar en algo así como el evo que el Aquinate atribuye a los ángeles debido a la sucesión discontinua de sus operaciones intelectuales¹². Por eso, por ejemplo, podemos entender simultáneamente, no de modo sucesivo, un conjunto de cosas relacionadas (por ejemplo la relación Dios-mundo), aunque gracias a la racionalidad también podemos pasar de unos pensamientos a otros.

Pero la supratemporalidad (que es cierta modalidad participada de lo eterno) no debe pensarse según el modelo de los objetos atemporales captados de modo universal y abstracto. Lo eterno no tiene que ver con la inmutabilidad del objeto pensado en abstracto (como cuando se habla de “verdades eternas”). Bergson reaccionó contra la concepción de la eternidad divina a la manera de las Ideas objetivas platónicas, inmateriales pero privadas de vida¹³. Cuando Santo Tomás argumenta la subsistencia (y por ende la inmortalidad) del alma humana intelectual, aunque tiene presente la absoluta inmaterialidad del objeto abstracto entendido¹⁴, no deduce de ahí la inmaterialidad del alma, sino que lo hace de la operación de abstraer, que como tal no puede ser una operación física ni siquiera en un sentido hilemórfico, sino que debe ser una operación supra-hilemórfica¹⁵.

Los actos intelectuales son vitales. Entender es una forma de vivir, y de vivir supratemporalmente, es decir, en el tiempo, pero trascendiendo el tiempo. Esta es la vía para comprender la naturaleza de la vida eterna¹⁶. La definición de eternidad de Boecio, citada varias veces por el Aquinate, es: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*¹⁷, posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable. Estamos hablando de vida eterna, no de un objeto pensado eterno. Significativamente, Santo Tomás no califica como eterno al mero durar interminable de un eventual ente, sino al vivir y sus operaciones:

Lo verdaderamente eterno no es sólo el ente [presuponiendo que estamos hablando de un ser eterno], sino el viviente, porque el mismo vivir se extiende de alguna manera a las operaciones, y no así el ser [entendido, obviamente, como mero ser o existir]. El extenderse

(*protensio*) de la duración se refiere a la operación, más que al ser [al mero ser]. Por eso el tiempo es el número del movimiento¹⁸.

En esta última acotación vemos cómo Santo Tomás no considera al tiempo como un simple durar (esto sería una concepción newtoniana del tiempo, tomado como absoluto), sino como relativo al movimiento. Del mismo modo, la eternidad no es una interminabilidad temporal, sino la característica de una vida que no muere nunca porque es más vital, lo que corresponde a la vida intelectual o a la vida del espíritu. Señala en este sentido Max Scheler:

Un hombre tiene una pobre concepción de lo eterno si, limitándose a captar su contraste con el fluir del tiempo, es incapaz de oír la suave voz de la eternidad en la momentánea exigencia que se hace al individuo en el aquí y ahora. Porque, bien concebido, lo eterno no se separa del tiempo en una simple yuxtaposición: abarca intemporalmente el contenido del tiempo y su plenitud, impregnando cada uno de sus momentos¹⁹.

4. La actividad contemplativa es la finalidad y exige ser eterna

Las operaciones transitivas tienen que ver con los medios y de suyo terminan, mientras que las actividades inmanentes son fines propios poseídos y de suyo no terminan, salvo *per accidens*, porque se dan en un sujeto corruptible, sometido a la temporalidad y que tiene él mismo un término de su vida.

En sus comentarios a la *Ética a Nicómaco*, Tomás de Aquino pone en la vida intelectual contemplativa (máxima expresión de las operaciones inmanentes) el fin absoluto de la vida humana, en el que se alcanza la paz y felicidad²⁰. En la *Suma teológica* la vida contemplativa se presenta con más detalle, unida al amor²¹ y a la convivencia con los demás²².

Uno se deleita en la visión de lo amado, y el mismo deleite en la visión del amado excita ulteriormente al amor (...) Esta es la última perfección de la vida contemplativa: que no sólo se vea la verdad divina, sino que se ame²³.

El Aquinate desglosa una serie de actos en los que consiste la contemplación. El principal es “la simple captación intuitiva de la verdad”²⁴, referida primariamente a Dios, pero también a las creaturas en orden a Dios²⁵. Además se distingue la vida contemplativa en el transcurso de la existencia mortal, *imperfecta*, pero que sigue siendo el fin de la vida humana, respecto de la vida contemplativa *plena* o vida eterna, alcanzada en la visión beatífica²⁶.

La praxis transitiva (el trabajo) se ordena como a su fin al obrar inmanente, que tiene que ver con los fines buscados por sí mismos. El obrar inmanente en esta vida temporal no es perfecto, y como de suyo no termina, sino que más bien se “interrumpe”, exige culminar en la

vida eterna completa, que según la fe cristiana es la contemplación y el amor de Dios (la *visio beatifica*).

En el caminar terreno la vida eterna está sólo incoada, de modo adecuado y propio sólo en el ámbito de la vida de la gracia. Pero incluso en el orden natural de alguna manera se apunta a la vida eterna cuando la persona ejerce actos espirituales (amor personal, contemplación intelectual o estética). La praxis transitiva tiene el sentido de *expresar* los actos inmanentes (por ejemplo, en el lenguaje), o bien *producir* cosas que permiten o facilitan esos actos inmanentes (por ejemplo, fabricar utensilios, preparar alimentos), o también *hacer posible la convivencia con los demás* (tareas políticas, educativas, etc.). Todo eso se engloba en lo que Tomás de Aquino, conforme a la tradición cristiana, llama *vida activa*.

De este modo el binomio *actos transitivos/inmanentes* se traduce en el binomio *vida activa/contemplativa*²⁷. La vida activa –obras exteriores– se ordena a la vida contemplativa –amor y contemplación de Dios y en comunión fraterna con los demás–, y esto culmina en la vida eterna más allá de la muerte.

Por eso la persona desea naturalmente (de modo consciente o inconsciente) perpetuar su vida lo más posible, y ve a la muerte como algo sin sentido. “Los [seres inteligentes] que conocen y aprehenden el mismo ser perpetuo, lo desean con un deseo natural”²⁸. Por este motivo “el hombre desea naturalmente permanecer para siempre”²⁹. Se trata del deseo de una vida futura feliz, es decir, de la posesión perpetua de los bienes propios del obrar inmanente. Es el deseo de una vida contemplativa plena y para siempre³⁰, aunque puede oscurecerse o pervertirse por el pecado.

El deseo de una vida eterna, aunque sea oscuro en la conciencia de las personas, no consiste en aspirar a una prolongación indefinida de la vida temporal, incluso con sus éxitos, placeres y cosas bonitas, porque en la existencia temporal todo empieza y se acaba y nunca es pleno. Una vida futura temporal ilimitada sería para Kierkegaard una “parodia de la eternidad”³¹. Sería lo que Hegel llamaba la infinitud mala o inauténtica³². Se aspira a una vida eterna en la que culmine la vida contemplativa, que de suyo no acaba, aunque en esta vida se interrumpe (pero una total anulación de la misma se nos muestra como un sin sentido).

5. La inmortalidad transhumanista no supera la temporalidad

El transhumanismo predice un futuro en el que los seres post-humanos alcanzarían una suma longevidad e incluso una inmortalidad siempre joven y emocionalmente equilibrada. Este estado se conseguiría por medios tecnológicos (bioingeniería computacional) y supondría un dominio casi irrestricto sobre la materia³³.

Aunque un mejoramiento de las disponibilidades físicas y de las condiciones biopsíquicas de la vida en sí mismo es deseable, una extensión *ad infinitum* en el tiempo de ese nuevo estado mejorado es problemático por muchos motivos. El primero es que este progreso es físico (biotecnológico en un ámbito informático, posibilitado por la potencia de la inteligencia artificial), por lo que siempre sería un medio, para que las personas (suponiendo que esos seres post-humanos sean personas vivientes, libres y racionales) puedan así realizar actividades inmanentes (ciencia, arte, cultura, vida religiosa). Si la inmortalidad estuviera destinada sólo a vivir sin más para siempre y a dominar la naturaleza, no tendría sentido, porque se quedaría en el orden de los medios.

En segundo término, los mejoramientos técnicos requieren una innovación constante y por eso parece más plausible que los post-modernos, aunque no envejecieran, deberían ser reemplazados una y otra vez por otros mejores, más “actualizados”, y que su eventual deseo de inmortalizarse fuera visto como un capricho o algo por el estilo³⁴.

La respuesta más adecuada al desafío transhumanista que parecería hacer “innecesaria” la vida eterna o sustituirse a ella, tiene que ver con la temática de la temporalidad. La “eternización” del proyecto transhumanista es sólo una prolongación al infinito de la vida temporal. Tomás de Aquino respondería a este desafío en la misma línea con la que argumenta que el fin último de la vida no puede estar en el poder, las ciencias, los placeres, las virtudes, el trabajo, la vida política, ni en nada limitado a la vida temporal (cabe añadir: tampoco en la amistad, el amor humano y ni siquiera en una vida santa tal como puede vivirse en el tiempo)³⁵.

La eternización transhumanista es una mala infinitud. Al final sería aburrida, porque no es una plenitud de vida eterna³⁶. El último sentido de la vida temporal está en el tránsito a la vida eterna, en la que la temporalidad no será suprimida del todo, sino que será elevada a la dimensión de la gloria de la resurrección de los cuerpos de los santos³⁷, en los nuevos cielos y la nueva tierra³⁸.

RESUMEN

Este trabajo intenta responder al desafío transhumanista de que la prolongación indefinida de la vida conseguida por medios técnicos y biológicos en los supuestos seres post-humanos podría “suplantar” la esperanza cristiana de la vida eterna. La respuesta, planteada en los límites de una argumentación filosófica tomista, recurre a la distinción entre las operaciones transitivas (medios) y las operaciones inmanentes (fines), como son principalmente los actos espirituales contemplativos (conocimiento intelectual, amor). Los actos transitivos (el trabajo, la vida activa) tienen un término temporal. La contemplación y el amor en esta vida transcurren en el tiempo, pero no tienen de suyo un término temporal. Pero ya en esta vida terrena, en su dimensión espiritual, se da cierta incoación de la vida eterna, que es la que impulsa al hombre a desear perpetuar su existencia y a sentir repugnancia ante la muerte como algo sin-sentido. El ser humano desea ser feliz y serlo para siempre. La felicidad está en la línea del fin y no de los medios. La finalidad absoluta es la actividad contemplativa y exige ser eterna. En la vida temporal se puede lograr sólo una felicidad contemplativa imperfecta, interrumpida por la muerte. La plenitud de la vida contemplativa, sólo posible en el cuadro de la elevación del hombre a la vida de la gracia, no es alcanzable en la existencia temporal. Pero la inmortalidad propuesta por el transhumanismo no supera la temporalidad. Es sólo una prolongación *ad infinitum* de la vida terrena. Aunque fuera posible, no sería deseable.

CURRICULUM

JUAN JOSÉ SANGUINETI nació en Buenos Aires en 1946, inició la carrera de Filosofía y Letras en la Universidad Católica Argentina y la completó en la Universidad de Navarra (Pamplona, España), donde obtuvo el título de Doctor en Filosofía en 1980. Es también Doctor en Ciencias de la Educación y Licenciado en Derecho Canónico. Desde 1980 ejerció la docencia en Roma como profesor de filosofía (lógica, filosofía de la ciencia, filosofía de la naturaleza, gnoseología), primero en la Universidad Urbaniana, en Roma, y luego en la Universidad de la Santa Cruz, igualmente en Roma. Fue Decano en esta última de la facultad de filosofía y profesor visitante en la Universidad de Navarra y en numerosas Universidades en Argentina y en Latinoamérica. Es miembro de la Pontificia Academia de Santo Tomás de Roma y de la Sociedad Tomista Argentina. Es profesor emérito de la Universidad de la Santa Cruz desde 2016 y en el año 2020 volvió a residir en la Argentina, donde es profesor en el Instituto de Filosofía de la Universidad Austral (Pilar). Ha publicado 22 libros y unos 150 artículos científicos sobre temas de filosofía. Se especializa en temas de filosofía del conocimiento, de la naturaleza, de la ciencia, cosmología, filosofía de la mente y de la neurociencia.

¹ Cfr. *In Liber de causis*, lect. 2. Todas las referencias en que no se indica el autor son de Tomás de Aquino.

² Cfr. *C. G.*, III, c. 61.

³ Cfr. *S.Th.*, I, q. 18, a. 3, ad 1.

⁴ Cfr. *In I Ethic.*, lect. 12.

⁵ Cfr. *In I Ethic.*, lect. 5; *In VIII Ethic.*, lecciones 2 y 3.

⁶ Cfr. *C. G.*, IV, c. 11.

⁷ Cfr. R. LE POIDEVIN, *Experiencia y percepción del tiempo*, en “Diccionario Interdisciplinar Austral”, 2016, C. VANNEY, I. SILVA Y J. F. FRANCK (eds.), http://dia.austral.edu.ar/Experiencia_y_percepción_del_tiempo.

-
- ⁸ *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 2. Las traducciones de Santo Tomás son nuestras.
- ⁹ *De Veritate*, q.8, a. 14, ad 12.
- ¹⁰ Cfr. *G. G.*, III, c. 61.
- ¹¹ *C. G.*, III, c. 61.
- ¹² Cfr. *S. Th.*, I, q. 10, aa. 5 y 6; *De Veritate*, q.8, a. 14, ad 12.
- ¹³ Cfr. H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Québec 2003, ed. electrónica: http://classiques.uqac.ca/classiques/bergson_henri/pensee_mouvant/pensee_mouvant.html.
- ¹⁴ Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 5.
- ¹⁵ Cfr. *S. Th.*, I, q. 75, a. 2. J. O’Callaghan hace notar este punto en su artículo *The immaterial soul and its discontents*, “Acta Philosophica” 24 (2015), 43-66.
- ¹⁶ Cfr. E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, Nueva York 2003, pp. 131-158 y B. TÓTH, *Life as an analogical concept: Earthly and eternal*, “Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics”, vol. 1, nn. 1-2, Agosto 2012, pp. 95-120.
- ¹⁷ *S. Th.*, I, q. 10, a. 1. Tomado del *De Consolatione philosophiae*, libro V, prosa 6.
- ¹⁸ *S. Th.*, I, q. 10, a. 1, ad 2.
- ¹⁹ M. SCHELER, *On the Eternal in Man*, Routledge, Nueva York 2017, p. 12. Traducción nuestra.
- ²⁰ Cfr. *In X Ethic.*, lect. 11.
- ²¹ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 1 y a. 7.
- ²² Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 179, 1.
- ²³ *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 7, ad 1.
- ²⁴ *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 3.
- ²⁵ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 4.
- ²⁶ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 180, a. 7, ad 3 y a. 8, así como *S. Th.*, I-II, q. 3, a. 5.
- ²⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II, qq. 179-182.
- ²⁸ *C. G.*, II, lect. 55.
- ²⁹ *C. G.*, II, lect. 79.
- ³⁰ Cfr. *In I Ethic.*, lecciones 10 y 16.
- ³¹ S. KIERKEGAARD, *The Concept of Anxiety*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1980, pp. 85-86.
- ³² Cfr. M. CABADA CASTRO, *La frontera entre finitud e infinitud y el problema de la religiosidad*, en “Pensadores en la frontera”, Actas VI Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago, 2003, p. 35.
- ³³ Cfr. A. DIÉGUEZ, *Transhumanismo*, Herder, Barcelona 2017.
- ³⁴ Cfr. mi estudio *Inmortalidad biológica. ¿Es posible y deseable?*, en *¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano*, M. PÉREZ DE LABORDA, F. J. SOLER GIL Y C. VANNEY (eds.), Eunsa, Pamplona 2018, pp. 294-297.
- ³⁵ Cfr. *S. Th.*, I-II, q. 3.
- ³⁶ Cfr. E. J. JUSTO DOMÍNGUEZ, *Vida inmortal y eternidad. Sobre el proyecto transhumanista de inmortalidad*, “Scientia et Fides” 7 (2019), pp. 233-246; A. V. BELLO, *La moral en la inmortalidad transhumanista. Consideraciones sobre la moral y la finitud a partir de una lectura de “El inmortal”*, “Lógoi. Revista de Filosofía”, año 25, n. 44, julio-diciembre 2023. Sobre la vida eterna, cfr. CH. M. BROWN, *Eternal Life and Human Happiness: Philosophical Problems, Thomistic Solutions*. The Catholic University of America Press, Washington 2021.
- ³⁷ “Corpus gloriosus movetur in tempore”: *S. Th.*, suplemento, q. 84, a. 3 (ver también el ad 5). Cfr. *In IV Sent.*, dist. XLIV, q. II, a. 3, sol. III.
- ³⁸ *Apoc.*, 20, 1.