
¿OBSTÁCULO TÉCNICO O LUGAR DE PROMESA? LA MUERTE Y EL FUTURO HUMANO ENTRE TRANSHUMANISMO Y ESCATOLOGÍA CRISTIANA

*Technical Obstacle or Place of Promise?
Death and the Human Future Between
Transhumanism and Christian Eschatology*

Jorge R. González López

Universidad Pontificia de Salamanca

jrgonzalezlo.teo@upsa.es / <https://orcid.org/0009-0002-5632-0129>

Recibido: 12 de diciembre de 2026

Aceptado: 12 de marzo de 2026

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol290.i1468.y2026.006>

RESUMEN: Este artículo examina la tensión entre una concepción de la muerte como obstáculo técnico a eliminar y otra que la entiende como dimensión inherente de la existencia humana, a partir del diálogo entre transhumanismo y pensamiento filosófico-teológico. En primer lugar, se analiza el imaginario transhumanista que concibe la muerte como problema técnico, susceptible de ser superado mediante biotecnología, longevidad radical y *mind uploading*. A continuación, se estudian los presupuestos antropológicos de esta propuesta (identidad personal, reducción informacional del yo, relación con el cuerpo, experiencia del tiempo, vulnerabilidad y desigualdad socioeconómica). Finalmente, se contrasta este horizonte con una lectura cristiana de la muerte como lugar de límite y promesa, articulando la tensión entre “futuro relativo” (proyecto técnico) y “futuro absoluto” (don de Dios) desde la escatología cristiana. El artículo muestra que la forma de imaginar la muerte configura decisivamente la comprensión contemporánea de la vida y de la existencia humana.

PALABRAS CLAVE: transhumanismo, muerte, inmortalidad, longevidad, *mind uploading*, escatología, antropología, identidad personal.

ABSTRACT: This article examines the tension between a conception of death as a technical obstacle to be eliminated and one that understands it as an inherent dimension of human existence, based on the dialogue between transhumanism and philosophical-theological thought. First, it examines the transhumanist imaginary that understands death as a technical problem that can be eventually overcome through biotechnology, radical longevity and *mind uploading*. Then, the anthropological assumptions of this proposal (personal identity, reduction of information of the self, relationship with the body, experience of time, vulnerability and socio-economic inequality) are studied. Finally, this horizon is contrasted with a Christian reading of death as a place of limit and promise, articulating the tension between “relative future” (technical project) and “absolute future” (gift of God) from Christian eschatology. The article shows that the way of imagining death decisively configures the contemporary understanding of life and of human existence.

dical life extension and mind uploading. It then analyses the anthropological assumptions of this proposal (personal identity, information reduction of the self, relation to the body, experience of time, vulnerability and socio-economic inequality). Finally, it contrasts this horizon with a Christian reading of death as a place of limit and promise, articulating the tension between “relative future” (technical project) and “absolute future” (gift of God) in light of the resurrection hope. The article argues that contemporary ways of imagining death decisively shape how life and human existence are understood today.

KEYWORDS: transhumanism, death, immortality, longevity, mind uploading, eschatology, anthropology, personal identity.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, la muerte ha dejado de ser únicamente un acontecimiento biológico para convertirse en un campo de experimentación simbólica y técnica. Los desarrollos en biotecnología, neurociencia e inteligencia artificial han alimentado la expectativa de poder prolongar indefinidamente la vida humana, atenuar el envejecimiento e incluso preservar la identidad personal en soportes no biológicos. En este contexto, el transhumanismo se presenta como una de las corrientes más influyentes a la hora de reconfigurar el imaginario contemporáneo de la muerte, al reinterpretarla no tanto como límite constitutivo, sino como obstáculo técnico susceptible de ser superado. Esta mutación afecta de manera directa a la comprensión de lo humano, de la temporalidad, del cuerpo y de la esperanza.

El presente artículo se inscribe en este horizonte y propone una lectura del vínculo entre transhumanismo y muerte, en diálogo explícito con otras disciplinas. El enfoque es deliberadamente doble. Por una parte, se adopta una perspectiva filosófica, atenta a los presupuestos antropológicos que sostienen la tecnificación de la muerte: concepción del yo como información, cuerpo reducido a soporte instrumental, reformulación del tiempo biográfico cuando la muerte deja de funcionar como horizonte ineludible. Por otra parte, se asume una perspectiva teológica, anclada en la tradición cristiana, que interpreta la muerte como lugar de verdad sobre la criatura, como límite que remite a la relación con Dios y como umbral de una promesa escatológica de resurrección y vida eterna (Daly, 2005, pp. 70-71; Ancona, 2003, pp. 313-317).

Este enfoque filosófico-teológico se articula, además, en diálogo con tres ámbitos complementarios. En primer lugar, la ética biomédica, que analiza las implicaciones morales de las tecnologías de prolongación de vida, el mejoramiento humano y los proyectos de *no death* asociados a la criónica, la reparación molecular del cerebro o el *mind uploading* (Kyslan, 2019, pp. 74-

78; De Malherbe, 2016, pp. 173-175). En segundo lugar, con la sociología de la cultura tecnocientífica, que estudia cómo la promesa de inmortalidad tecnificada configura nuevas formas de imaginar el cuerpo, la vulnerabilidad y la finitud, así como nuevas desigualdades en el acceso a las tecnologías de prolongación de vida (Mesa Martínez, 2025, pp. 55-56; Auriemma y Nardi, 2025, p. 5). En tercer lugar, con la filosofía de la mente en la medida en que el ideal transhumanista de conservar la identidad en soportes digitales presupone concepciones concretas de la conciencia, del yo y de la continuidad personal que no son neutras desde el punto de vista antropológico (Kaya, 2025, pp. 6-7; Lăcătuș, 2024, pp. 23-28).

La pregunta principal del artículo puede formularse así: ¿la muerte debe ser entendida, en una cultura tecnificada, como obstáculo a eliminar o como aspecto inherente de la vida humana, estructural para la identidad, la biografía y la apertura a la trascendencia? Para ello, se propone un doble movimiento. En primer lugar, se analiza cómo determinados autores transhumanistas configuran un imaginario de la muerte fundamentalmente técnico, en el que el morir aparece como fallo a corregir y la inmortalidad como horizonte plausible de la evolución humana. En este punto, la fábula del “dragón tirano” de Bostrom ocupa un lugar paradigmático, el dramatizar la percepción de la muerte como enemigo al que se estaría moralmente obligado a derrotar mediante la ciencia y la tecnología (Bostrom, 2005b, pp. 273-277). En segundo lugar, se contrasta este imaginario con una lectura antropológica de la muerte que, a partir de categorías filosóficas y teológicas, permite pensar la finitud, la historicidad y la esperanza en clave de promesa, evitando reducir el morir en un mero problema técnico y manteniendo abierto su espesor existencial y escatológico.

2. MUERTE TECNIFICABLE

2.1. Fábula del dragón tirano (Bostrom)

La famosa alegoría de Nick Bostrom, *The fable of the Dragon-Tyrant*, ofrece una puerta de entrada elocuente a la sensibilidad transhumanista frente a la muerte. En la fábula, un enorme dragón devora cada día a miles de personas. La humanidad, incapaz de derrotarlo, organiza su vida en torno a este tributo obligado, mientras filósofos, moralistas y líderes religiosos intentan consolar a las víctimas, justificando el lugar del dragón en el orden del mundo o prometiendo una vida mejor más allá de sus fauces. Solo cuando la

sociedad decide emplear todos sus recursos científicos y tecnológicos para construir un tren blindado que ataque al monstruo, la situación cambia: el dragón es finalmente destruido y la humanidad queda liberada de su tiranía (Bostrom, 2005b, p. 273).

La intención de Bostrom es transparente: el dragón simboliza la muerte, y en particular la muerte ligada al envejecimiento. Quienes se limitan a aceptarla, o a buscar consuelo en promesas de ultratumba, serían defensores de una actitud pasiva ante un mal inmenso. Frente a esta resignación, el relato presenta la investigación científico-técnica como el camino racional para derrotar a ese enemigo secular. La muerte deja de ser un límite constitutivo de la condición humana para convertirse en un problema práctico que pueda resolverse con suficiente ingenio y recursos. En esta clave, el transhumanismo se perfila desde el inicio como una empresa de lucha contra la mortalidad, una "guerra" contra el dragón que devora la vida de todos (Bostrom, 2005b, pp. 273.276; Daly, 2005, pp. 57-58).

Sobre este trasfondo narrativo puede situarse una definición de transhumanismo. Bostrom lo describe como un movimiento intelectual y cultural que afirma la conveniencia de mejorar de modo radical la condición humana mediante la razón aplicada, en particular mediante el desarrollo de tecnologías que permitan eliminar el envejecimiento y potenciar en gran medida las capacidades cognitivas, físicas y psicológicas. Se trata, además, del estudio de las implicaciones, las promesas y los riesgos de estas tecnologías, y de las cuestiones éticas asociadas al uso de medios capaces de superar limitaciones humanas consideradas hasta ahora fundamentales (Bostrom, 2003, p. 4). De este modo, el transhumanismo no se reduce a un programa técnico, sino que constituye una visión global del ser humano y de su destino: el hombre aparece como proyecto abierto cuya evolución debe ser guiada conscientemente por la tecnología, con el objetivo explícito de disminuir su vulnerabilidad, ampliar su poder y derrotar, si fuera posible, a la muerte.

Max More refuerza esta dimensión de cosmovisión al presentar el transhumanismo como una "*eu-praxophy*", es decir, una filosofía práctica secular que busca orientar la vida humana sin recurrir a elementos sobrenaturales. Frente al humanismo clásico, que confiaba en la educación, la cultura y las instituciones para favorecer el desarrollo moral y social, el transhumanismo sostiene que solo la intervención tecnológica puede producir un salto cualitativo en la condición humana. La naturaleza humana no es un ideal a preservar, sino un punto de partida provisional susceptible de mejora y superación (More, 2013a, p. 4). La muerte y el envejecimiento, lejos de ser rasgos

ineludibles de la criatura, son defectos corregibles de un “diseño” evolutivo todavía rudimentario.

La conocida *A letter to mother nature* ilustra de manera programática esta convicción. En ese texto, More agradece irónicamente a la “madre naturaleza” lo que ha hecho por la especie humana, pero le reprocha haberla dejando expuesta a la enfermedad, al deterioro y a una muerte que sobreviene precisamente cuando el individuo comienza a adquirir sabiduría. Propone, en consecuencia, “enmendar la constitución humana”, asumiendo el control de la programación genética, ampliando el rango perceptivo, reconfigurando los patrones motivacionales y, sobre todo, negándose a seguir tolerando “la tiranía del envejecimiento y la muerte” (More, 2013b, pp. 449-450). La finitud aparece aquí como una injusticia que debe ser remediada, no como un dato con el que sea necesario reconciliarse.

Aunque el deseo de superar la vulnerabilidad y la muerte se remonta a tradiciones muy anteriores —desde la búsqueda de la inmortalidad de la Epopeya de Gilgamesh hasta la transhumanación dantesca o la exaltación moderna de la autodeterminación en Pico della Mirandola—, el transhumanismo contemporáneo reinterpreta esas aspiraciones en clave tecnocientífica, articulando por primera vez un programa explícito de superación del envejecimiento y de la muerte biológica como horizonte de la evolución humana (Allegra, 2017, p. 53; Huxley, 1959, p. 17; Diéguez, 2020, p. 371).

Bostrom retoma y sistematiza estas intuiciones al fundar en 1998 la *World Transhumanist Association* y al ofrecer tanto una definición de transhumanismo como una reconstrucción de sus antecedentes. En su recorrido histórico cita, por ejemplo, a Condorcet, para quien los progresos de la medicina preventiva y de la organización social permitirían, en principio, erradicar muchas enfermedades y prolongar indefinidamente la vida humana. Recuerda también el deseo de Benjamin Franklin de ser preservado hasta que la ciencia pudiera devolverlo a la vida, anticipando la imaginación criónica, y subraya cómo la teoría evolutiva de Darwin contribuye a percibir la especie humana no como creación acabada, sino como etapa en un proceso susceptible de continuar por vías naturales o artificiales (Bostrom, 2005a, pp. 1-25; Allegra, 2017, pp. 57-59).

A partir de estas premisas, la muerte se presenta, en Bostrom, como un problema de coordinación y de prioridades políticas: mientras se acepten los millones de muertes anuales por envejecimiento como un dato inevitable, los recursos invertidos en combatirla seguirán siendo insuficientes. La fábula del dragón-tirano funciona, en este sentido, como crítica a la resignación

cultural y religiosa frente a la mortalidad, y como llamada a asumir la investigación biotecnológica como deber moral (Bostrom, 2005b, pp. 273-277).

2.2. De Grey, SENS, Kurzweil, singularidad

La tesis de Aubrey de Grey sitúa esta llamada en el terreno concreto de la biogerontología. Como director científico de la *SENS¹ Research Foundation*, De Grey sostiene que el envejecimiento puede ser tratado como un conjunto de daños celulares y moleculares acumulados en el organismo que, al igual que otras patologías, son susceptibles de reparación. Frente a la percepción común del envejecimiento como “curso natural” de la vida, De Grey propone considerarlo como un factor tan nocivo como el tabaquismo: acorta la existencia, degrada su calidad en los últimos años y genera un enorme sufrimiento para las personas y su entorno. Desde esta perspectiva, el ser humano aparece como un organismo biológicamente perfectible, cuyo deterioro progresivo no es un destino necesario, sino un desafío (De Grey y Rae, 2007, pp. 3-6.10.25-26.32-45). La verdadera realización de la dignidad humana, sugiere De Grey, exigiría precisamente combatir esta fuente de sufrimiento y muerte (De Grey, 2005, pp. 659.662).

Ray Kurzweil, por su parte, amplía el horizonte con la noción de “singularidad tecnológica”. Según su planteamiento, la convergencia de inteligencia artificial, biotecnología y nanotecnología conducirá, en un futuro relativamente próximo, a un punto en el que las máquinas superarán la inteligencia humana y podrán mejorar sus propios diseños. A partir de ahí, la distinción entre inteligencia biológica y no biológica tendería a difuminarse. El cuerpo humano, frágil y limitado, podría ser modificado, reparado o incluso sustituido por soportes artificiales más eficaces. Kurzweil contempla la posibilidad de que las personas lleguen a vivir en entornos virtuales, habiendo transferido su mente a sistemas informáticos, de modo que el cuerpo orgánico se vuelve opcional (Kurzweil, 2005, pp. 24.26-30.198-199). La muerte, en este escenario, sería más bien el fallo de un soporte técnico reemplazable, no el fin inevitable de la existencia personal (Martínez Díez, 2021, pp. 24-25).

Este breve recorrido permite perfilar con claridad el núcleo de la sensibilidad transhumanista frente a la muerte: la mortalidad no se percibe como aspecto inherente de la vida, sino como obstáculo injusto que debe ser superado. En

¹ Strategies for Engineered Negligible Senescence. Organización que sirve de soporte institucional al proyecto de De Grey de tratar el envejecimiento como un problema técnico reparable.

la medida en que la muerte se defina como efecto contingente de procesos biológicos y materiales, se legitima su abordaje como problema técnico. El envejecimiento se convierte en enfermedad potencialmente curable; la vulnerabilidad del cuerpo, en defecto de diseño; la finitud, en frontera que puede ser desplazada indefinidamente. En contraposición, las tradiciones filosóficas y teológicas que interpretan la muerte como parte constitutiva del drama humano —como límite que estructura el tiempo, suscita responsabilidad y abre la pregunta por el sentido— se ven interpeladas por este nuevo imaginario tecnificado. La tensión entre estas dos perspectivas —la muerte como obstáculo a eliminar o como dimensión inherente de la existencia— constituye el eje sobre el que se articulará el análisis posterior.

3. PRESUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS DE LA INMORTALIDAD TECNIFICADA Y SUS AMBIVALENCIAS

La promesa transhumanista de derrotar la muerte descansa sobre una determinada imagen del ser humano. La finitud, el envejecimiento y la muerte dejan de interpretarse como dimensiones inherentes de la existencia para convertirse en disfunciones que la tecnociencia podría corregir. Esta reconceptualización afecta a la comprensión del yo (reducido a información), del cuerpo (convertido en soporte intercambiable), del tiempo biográfico (sin horizonte de término) y, en último término, a la experiencia misma del deseo, de la felicidad y de la dignidad. Al mismo tiempo, diversos autores han mostrado las ambivalencias de esta “inmortalidad tecnificada”: paradójicamente en una forma de hostilidad a la vida, en nuevas formas de dependencia y en un terreno fértil para desigualdades y procesos de deshumanización.

3.1. *El yo como información y la pseudo-trascendencia tecnológica*

Un primer presupuesto antropológico consiste en la reducción del yo a un conjunto de datos codificables. Desde los modelos del *mind uploading* hasta los proyectos de “copias digitales de la conciencia”, la persona es concebida como la suma de sus contenidos mentales, patrones de comportamiento y memorias, susceptibles a ser extraídos, almacenados y reconfigurados en un soporte distinto del cerebro biológico. Peter Kyslan sintetiza bien este enfoque al citar el “criterio informacional” de Ralph Merckle: una persona estaría realmente muerta solo cuando las estructuras cerebrales que codifican memoria y personalidad hubieran sido destruidas de tal manera que resultara

imposible, incluso en principio, restaurarlas a un estado funcional; mientras exista la posibilidad teórica de reconstruir esos patrones, el sujeto no debería considerarse definitivamente muerto (Kyslan, 2019, p. 78; Merckle, 1994, pp. 16-30).

La muerte se redefine así en términos puramente informacionales: no es la cesación de la vida orgánica, sino la pérdida irreversible de determinada organización de datos. En esta clave, la inmortalidad adopta la forma de una "ciber-inmortalidad": lo que perdura no es el cuerpo, ni siquiera necesariamente el cerebro, sino una estructura organizativa de tipo cibernético e informático (Kyslan, 2019, p. 78). La continuidad de la persona equivaldría a la continuidad de un patrón de información capaz de ser replicado sobre distintos sustratos materiales. Lăcătuș observa que, en este horizonte, las tecnologías de *bio-enhancement* no solo prolongan la vida o mejoran prestaciones cognitivas; tienden también a "rectificar" la propia naturaleza humana e incluso su dimensión teológica, al proponer tecnologías que descifran la conciencia y la descargan en dispositivos digitales. Esta operación constituye una suerte de "pseudo-trascendencia": lo que antes se atribuía a la relación con Dios se traslada ahora a la fusión entre tecnología y naturaleza humana, dando lugar al *homo technologicus* como figura llamada a superar la condición finita (Lăcătuș, 2024, pp. 23.25.28).

En el trasfondo se perfila una tensión religiosa secularizada. Campa muestra que, en el imaginario de la singularidad, la redención y el cumplimiento de la historia ya no proviene de la gracia de un Dios personal, sino de una *imitatio Dei* reinterpretada en clave tecnocientífica: la fe, si se quiere hablar todavía de ella, se desplaza hacia la potencia de las ideas y hacia la capacidad humana de convertirlas en hechos (Campa, 2018, p. 107). El tránsito de la creatura a la auto-creación tecnológica del sujeto implica que la finitud, la limitación y, con ellas, la muerte, se presenten como restos de un orden antiguo que debe ser superado.

3.2. *El cuerpo como soporte reemplazable y la devaluación de la corporeidad*

Esta antropología informacional va acompañada de una determinada visión del cuerpo. Malherbe señala que numerosos autores transhumanistas concentran su atención en el cerebro y lo conciben como el lugar de la verdadera identidad, mientras que el cuerpo se reduce a un "robot orgánico" o un mero armazón mecánico (De Malherbe, 2016, pp. 174-175). Autores como Mike Treder (2004, pp. 187-196) fantasean con transferir el cerebro —o una copia digital de su contenido— a un robot, o incluso alojar la conciencia en

un entorno íntegramente virtual, siempre que la interfaz sea capaz de proporcionar experiencias comparables a las que se tiene en la vida cotidiana. Lo decisivo no sería ya el cuerpo concreto que se habita, sino disponer de cualquier interfaz adecuada que permita al “yo” interactuar con la realidad: un cuerpo físico, un tele-robot explorando Marte o un sustrato informático en un mundo simulado (De Malherbe, 2016, pp. 174).

En esta lógica, el cuerpo biológico deviene un recurso sustituible. Kurzweil, retomado por De Malherbe, compara el organismo humano a una casa cuya estructura puede mantenerse indefinidamente si se conocen adecuadamente “los principios biológicos de la vida”, lo que permitiría reparar y actualizar continuamente sus componentes (De Malherbe, 2016, pp. 174; Kurzweil y Grossman, 2005, pp. 265-279). Vincenzo Auriemma y Luisa Nardi han descrito este fenómeno como una “reconstrucción del yo físico”: las tecnologías transhumanistas representan un cambio radical en la concepción del cuerpo, de las capacidades humanas y de las fronteras entre naturaleza y artificio (Auriemma y Nardi, 2025, p. 5). La corporeidad deja de ser el lugar irremplazable de la identidad vivida para transformarse en proyecto de ingeniería abierto.

Juan Arana destaca, desde un ángulo crítico, que esta minusvaloración de la dimensión biológica-corporal no es totalmente nueva —tiene raíces en ciertas tradiciones filosóficas dualistas—, pero resulta llamativa en el contexto contemporáneo, precisamente cuando se había iniciado una rehabilitación de la corporeidad en la reflexión antropológica. En el discurso transhumanista, el cuerpo aparece muchas veces como obstáculo que debe ser superado, más que como dimensión constitutiva del ser humano (Arana-Cañedo-Argüelles, 2024, pp. 454.457). La promesa de liberación frente a la muerte pasa, así, por un proceso de descorporeización progresiva: primero biológica, luego digital.

3.3. Tiempo, deseo y biografía sin horizonte de muerte

Un tercer presupuesto antropológico afecta a la experiencia del tiempo y del deseo. Besnier subraya que el deseo presupone tiempo, incompletud, separación: se alimenta de aquello que falta, de las distancias que se abren entre el sujeto y lo que anhela. La felicidad prometida por el transhumanismo, sin embargo, se concibe como eliminación del riesgo, de la contingencia y de las perturbaciones asociadas al deseo; se imagina como un estado de bienestar sin fisuras en el que desaparecen la aventura y los extravíos de la vida afectiva y relacional (Besnier, 2013, p. 21).

Para Besnier, la metafísica implícita en muchas versiones del transhumanismo es la del “Uno inmóvil”: un ideal de repetición del mismo, sin verdadera alteridad ni acontecimiento. La figura dominante que encarna este horizonte sería la del héroe solitario y desencantado que evoca cierta ciencia ficción (Blade Runner, Matrix, Terminator): personaje sin verdadera historia, sin tareas por cumplir, vagando en un tiempo ilimitado. Desde esta perspectiva, la obsesión por la inmortalidad no aparece como afirmación de la vida, sino como “máscara de una aversión a la vida”: odiar la muerte equivale, en último término, a odiar la vida en cuanto expuesta al azar, a la intensidad, al riesgo (Besnier, 2013, pp. 21-22). Transformar la vida en proyecto perfectamente controlado significa arrastrarla hacia la muerte, congelar la trayectoria del viviente de un destino cerrado.

Mustafa Kaya, al estudiar el paso del *memento mori* estoico a las búsquedas contemporáneas de inmortalidad digital, formula preguntas convergentes: ¿escapar de la muerte añade sentido a la vida o lo diluye?, ¿aumenta la libertad humana o la reduce? La tentativa de abolir la muerte puede producir dependencia: la existencia entera se organiza en torno a la obsesión por escapar del miedo a morir. Cuando la muerte se elimina o se pospone indefinidamente, la intensidad y el significado de la vida corren el riesgo de atenuarse; sin límite, la biografía puede transformarse en una sucesión monótona de repeticiones. Kaya plantea que la cuestión central no es hasta dónde llegará la tecnología, sino qué aspecto de la humanidad se desea preservar: el uso en el umbral de un futuro posthumano, sigue siendo decisivo preguntar qué se entiende por ser humano y qué se desea seguir siendo (Kaya, 2025, pp. 6-7).

En la misma línea, Kyslan advierte que la “pérdida de la muerte” modificará radicalmente quién o qué se considera humano o criatura. La desaparición del horizonte de término no solo alteraría prácticas sociales (duelo, herencia, transmisión intergeneracional), sino que afectaría a la configuración misma de la subjetividad (Kyslan, 2019, p. 79). La vida sin muerte ya no sería la vida humana tal como se ha conocido hasta ahora.

3.4. Ambivalencias existenciales: depresión, odio de sí y pulsión de muerte

Besnier ofrece además una lectura psicológica significativa. La obsesión por la inmortalidad, visible en figuras como Kurzweil, Drexler, Warwicko o De Grey, se presenta como síntoma de una “utopía de salida de sí”, propia de sujetos que experimentan su condición como un peso insoportable. El cuerpo, identificado despectivamente como “carne vulnerable”, se convierte

en algo de lo que convendría deshacerse para fusionarse con la máquina o disolverse en la virtualidad (Besnier, 2013, pp. 22-23). El transhumanismo funcionaría como un ansiolítico, ofreciendo una promesa de inmortalidad que, lejos de reconciliar con la vida, corre el riesgo de apagarla, anestesiando el conflicto en lugar de integrarlo.

Desde otro ángulo, Lăcătuș advierte del peligro de deshumanización ligado al uso irracional de las nuevas tecnologías: intervenir en el genoma para activar o desactivar genes, extender la vida o descargar la conciencia en dispositivos digitales puede conducir a un cambio ontológico de la naturaleza humana, con consecuencias que la humanidad nunca ha afrontado antes (Lăcătuș, 2024, pp. 23-29).

Desde este contexto, el discurso transhumanista se mueve en un terreno de "incertidumbre ontológica", donde la continua redefinición de lo humano a partir de su posición en la evolución histórica corre el riesgo de borrar precisamente las diferencias específicas que se pretenden superar. La tesis de una evolución hacia lo posthumano termina siendo problemática, porque implica la desaparición de la humanidad tal como hoy se la entiende; esa interrupción de la evolución, al permitir una elección libre de la dirección del desarrollo, abre problemas graves relacionados con los peligros que afectan al cuerpo y a la sociedad, que son partes integrales de la condición humana (Mesa Martínez, 2025, pp. 55-56).

4. LA MUERTE ENTRE LÍMITE Y PROMESA: UNA LECTURA FILOSÓFICO-TEOLÓGICA

El balance realizado hasta este punto permite afirmar que la tecnificación de la muerte no es un fenómeno meramente técnico, sino un acontecimiento cultural de largo alcance. El intento de neutralizar la finitud reconfigura la comprensión del cuerpo, de la biografía, del deseo y de la alteridad, y conduce a un imaginario de inmortalidad que, en última instancia, descansa en la potencia de la técnica. Sobre este trasfondo, se hace necesario articular una lectura antropológica de la muerte que no niegue la gravedad del morir ni el deseo humano de no perecer, pero que lo sitúe en el horizonte de la promesa cristiana de resurrección y vida eterna.

4.1. *La muerte como lugar verdadero de la criatura*

Desde la perspectiva bíblica y cristiana, la muerte no es un simple accidente que se podría eliminar sin más, sino un lugar privilegiado donde se desvela la verdad de la condición creada. Se puede reafirmar, junto con Justo Domínguez, que el deseo transhumanista de vencer la muerte responde a una aspiración profunda de inmortalidad inscrita en el corazón humano: la célebre confesión de Unamuno —“no quiero morirme, no; no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre” (Unamuno, 1998, p. 64)— muestra que en el miedo a la muerte se dirimen cuestiones de identidad y de eternidad (Justo Domínguez, 2020, p. 69). Sin embargo, la misma experiencia de la muerte remite al hombre a su finitud: el ser humano no es absoluto, no se da la existencia a sí mismo, vive en un mundo que no controla totalmente.

Desde una perspectiva escatológica, se subraya que la muerte constituye “el corazón de la problematicidad de la existencia”: quiebra los proyectos, separa de las personas y de los bienes que se percibían como realización, y obliga a confrontar la vida entera a su verdad (Ancona, 2003, p. 314). Por ello, la muerte no puede reducirse a un mero final biológico, sino que aparece como evento decisivo para la definición de la existencia: en ella se condensa la dinámica de personalización que ha marcado la biografía, y se ofrece el último acto de libertad y responsabilidad (Ancona, 2003, pp. 315.326-327).

En este sentido, la muerte es límite y, al mismo tiempo, posibilidad. Límite, porque manifiesta con radicalidad que el hombre no es Dios, cuyo tiempo no es infinito, que su cuerpo es vulnerable. Posibilidad, porque obliga a tomar postura ante el sentido de lo vivido, abre la pregunta por lo que permanece y sitúa al sujeto ante el misterio de un futuro que no puede producir por sí mismo. Así, se insiste en que la grandeza humana se juega precisamente en esta tensión: el hombre finito es capaz de infinito y tiene libertad creativa, pero esa grandeza está indisolublemente unida a la fragilidad y a la posibilidad del mal (Justo Domínguez, 2020, p. 70). El proyecto transhumanista, al reducir la muerte a problema técnico y desatender el drama del mal moral y del mal metafísico, vacía de espesor antropológico el morir y escamotea la pregunta por el sentido.

Henriksen expresa esta intuición en términos de teología fundamental: la vida humana es significativa porque es finita, relacional y encarnada. Es finita, no solo en el sentido de limitada en duración, sino que en cuanto situada en un lugar concreto de la historia y en una trama de relaciones que hacen que lo que sucede a cada uno importe para otros. Es relacional, porque la persona solo se comprende en una red de vínculos que son, a la vez don

y tarea. Y es encarnada, porque el cuerpo es el lugar de la experiencia, el medio a través del cual la mente percibe, ama, recuerda y espera. La vulnerabilidad forma parte de este cuadro: permite ser afectado, cambiar, amar y ser amado. Desde aquí, cualquier proyecto que pretenda eliminar la finitud y la vulnerabilidad corre el riesgo de desestructurar el marco en el que la vida puede tener sentido (Henriksen, 2015, pp. 284-285).

En términos paulinos, Kraftchick recuerda que el problema humano no se sitúa primariamente en el plano físico, sino en el espiritual: el ser humano es una unidad psicosomática, y la mortalidad corporal no agota la cuestión de la alienación y del pecado (Kraftchick, 2015, p. 68). Pablo no anhela prolongar indefinidamente la vida terrena, sino “estar con el Señor”; la muerte no es para él el final absoluto, sino el paso hacia una comunión más plena con Dios (cf. Flp 1,22-23; 2 Cor 5,1-10²).

En este horizonte, la reflexión de Julián Marías ofrece una articulación filosófica especialmente sugerente de la mortalidad. Para el pensador español, el hombre no es solo “mortal” en el sentido débil de poder morir, sino *mortiturus*: la muerte pertenece a la estructura misma de su vida biográfica, que transcurre entera bajo el telón de fondo de ese desenlace necesario (Marías, 1984, p. 53). La verdadera ilusión no consiste en ignorar la información de que se ha de morir, sino en desconectar esa certeza de la configuración cotidiana de la existencia, de modo que la vida se deslice “como si” la muerte no contara. De ahí que Marías insista en distinguir entre muerte biológica y muerte biográfica: no solo cesa un organismo, sino que se concluye una vida entera, un proyecto personal irreplicable (Marías, 1982, 203-206; Vila-roig-Martín, 2021, pp. 1175-1177). Vida y muerte forman, para Marías, una unidad estructural: entender la vida exige integrar la muerte en su interior, no colocarla desde fuera como simple accidente final (Caballero Bono, 2009, pp. 408-409).

Esta integración permite comprender por qué, en la lectura maresiana, la vida es constitutivamente “futuriza”: un estar siempre proyectado hacia un “voy a ser”, abierto a posibilidades que no se poseen todavía (Marías, 1993, pp. 276-277). La mortalidad no clausura esa apertura, sino que la cualifica: obliga a discernir qué proyectos merecen acompañar al sujeto hasta el límite, qué bienes conservan valor cuando se los mira desde la frontera de la muerte. En este punto, la convergencia con la perspectiva teológica es evidente:

² Pablo también cuenta con que algunos no morirán. Los que vivan en la parusía de Jesús serán “arrebataos” (1Ts 4,17).

también para la fe cristiana la muerte, asumida en su seriedad, se convierte en lugar donde se verifica la autenticidad de la vida y se purifica el deseo.

4.2. Crítica teológica a la inmortalidad tecnificada: esperanza, proyecto y don

Sobre este fondo antropológico puede comprenderse con mayor precisión la crítica teológica al sueño de una inmortalidad tecnificada. Campa ha mostrado cómo el transhumanismo elabora una auténtica escatología secular: la vida es elevada a valor absoluto y se busca prolongar indefinidamente mediante el despliegue de las capacidades tecnocientíficas (Campa, 2017, pp. 27-28). Sin embargo, cuando el “yo” se reduce a información y el cuerpo a soporte sustituible, la “vida” que se defiende ya no es necesariamente la vida biográfica y relacional, sino un determinado tipo de funcionamiento cognitivo sostenido artificialmente.

Describiendo este fenómeno como sustitución del credo religioso por un credo tecnológico: la muerte deja de ser un acontecimiento insoslayable para convertirse en algo que, en principio, podría ser neutralizado (Capone y Albert Márquez, 2022, p. 8). Allí donde antes se confiaba en una vida más allá de la muerte, ahora se espera que la técnica haga de la muerte una ilusión. El horizonte escatológico se desplaza del acto libre de Dios al progreso de la ciencia.

Por tanto, se debe subrayar que, aunque tanto la teología cristiana como el pensamiento transhumanista consideran la muerte un enemigo, lo hacen desde lógicas distintas. En la tradición bíblica, la muerte aparece como enemiga porque separa de Dios y rompe la comunión; los relatos en los que Jesús devuelve la vida —la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-44), del hijo de la viuda (Lc 7,11-17), de la hija de Jairo (Mc 5, 21-24.35-43; Mt 9,18-26 y Lc 8,40-56)— confirman su carácter hostil. No obstante, la victoria sobre ella no se alcanza por medios técnicos, sino por la muerte y resurrección de Cristo: la muerte es enemiga, pero enemiga derrotada. El último enemigo en ser destruido será la muerte (1 Cor 15,26), pero esta derrota no se identifica con una prolongación indefinida de la vida biológica, sino con la participación en la vida nueva del Resucitado (Daly, 2005, pp. 70-71).

La diferencia de fondo tiene que ver con la fuente y la lógica de la inmortalidad. La inmortalidad transhumanista se concibe como resultado de proyectos humanos de control: mejoramiento genético, criónica, reparación molecular, subida de la mente a soportes digitales. La inmortalidad cristiana, por el contrario, se entiende como don dialogal: la vida eterna es comunión

con el Dios vivo que llama por el nombre a cada uno, no simple prolongación de una conciencia aislada. La salud y la longevidad son bienes que merecen cuidado, y la tradición cristiana ha impulsado la atención a los enfermos y la mejora de las condiciones de vida; pero ambos bienes quedan relativizados por la promesa de una vida más allá de la muerte, de modo que la vejez puede ser percibida también como tiempo de cumplimiento y de preparación para la transfiguración que Dios quiere obrar (Is 65,20; De Malherbe, 2016, pp. 173-175.179).

Diogenes Allen, citado por Daly, insiste en que el cristianismo no propone la vida eterna como mecanismo de compensación frente al miedo a la muerte, sino como superación de la "irrealidad" de una existencia deformada por el pecado. El deseo auténtico de vida eterna no busca escapar de la muerte a cualquier precio, sino acceder a lo verdadero, a una relación no rota con Dios y con los demás (Allen, 2004, pp. 394-396; Daly, 2005, p. 71).

En su obra *La perspectiva cristiana*, Marías ve que la fidelidad al cristianismo pasa por la esperanza en la resurrección de la carne, es decir, en una continuidad personal que incluye la dimensión corporal, y se opone tanto a las formas espirituales de evasión del mundo como a las formas tecnicistas de negación práctica de la trascendencia (Marías, 1999, 80-81.110-112).

El tecnicismo que busca una seguridad absoluta mediante dispositivos de control promete neutralizar la incertidumbre del drama humano, pero solo a costa de ignorar su dimensión más profunda. Cuando la inmortalidad se reduce a prolongación indefinida de una vida biológica o informatizada, queda desligada del amor y de la relación personal, que son, para Marías, el verdadero centro de la existencia. En la misma línea, insiste en que el vínculo entre muerte y felicidad no puede romperse impunemente. La vida humana es futuriza también en el plano de la dicha: la felicidad consiste en un "voy a ser feliz" proyectado hacia el porvenir; si el horizonte de la muerte se cierra en la pura aniquilación, ese proyecto queda desfondado (Marías, 1988, 320-324.328-329.357-358). Desde esta perspectiva, la esperanza en una vida perdurable no es un lujo opcional, sino la condición bajo la cual la felicidad puede tener consistencia. La prolongación técnica del vivir, con una aparente plenitud basada en el conocimiento y el placer, corre el riesgo de producir una larga supervivencia privada de sentido.

Asimismo, Delport formula una crítica en términos de espiritualidad: la inversión sacral en la tecnología convierte a la innovación científica en lugar de experiencia cuasi-salvífica, pero deja en la sombra el núcleo del evangelio, que es la participación en el amor trinitario. Cualquier ética cristiana del

mejoramiento personal —afirma— debería estar gobernada no por la aspiración de invulnerabilidad, sino por el seguimiento de Cristo, por el amor y el cuidado mutuo. La muerte será finalmente vencida no a través de medios técnicos, sino por la participación en el amor de Dios, el único que es más fuerte que la muerte (Delpont, 2023, pp. 14.22; cf. Cant 8,6).

Aquí se muestra la importancia cristológica en la doctrina de las dos voluntades en Cristo según Máximo el Confesor, que constituye una crítica profunda a la “voluntad del poder” transhumanista. En Getsemaní, Jesús no busca evitar la muerte por la fuerza de su voluntad humana, sino que la atraviesa en obediencia al Padre: la salvación no viene de la eliminación de la cruz, sino de la ascensión en el amor (Kornu, 2024, pp. 904-911). Esta escena ofrece el paradigma de una “actividad receptiva” que se distancia tanto del quietismo como del activismo tecnocientífico: el hombre está llamado a actuar, pero también a acoger un don que no puede darse a sí mismo. La tentativa transhumanista de asegurar por sí sola la inmortalidad aparece, así, como una sustitución de la esperanza por el proyecto, del don por el control.

4.3. Muerte, religión y horizonte escatológico: líneas de tensión

En este punto, diversos autores han mostrado que la tecnificación de la muerte solo se comprende plenamente cuando se la sitúa en un horizonte escatológico. De Malherbe pone en contraste la inmortalidad transhumanista —prolongación indefinida de una vida saludable y en bienestar— con la comprensión cristiana de la inmortalidad como don dialogal de Dios. Mientras que el transhumanismo asimila la felicidad a una vida prolongada en buena salud, sin horizonte *post-mortem*, la fe cristiana afirma una inmortalidad que procede de la llamada personal de Dios, “Dios de los vivos” que conoce a cada uno por su nombre (De Malherbe, 2016, pp. 173-175).

En esta perspectiva, la salud y la longevidad son bienes apreciables y la tradición cristiana ha promovido activamente el cuidado de los enfermos y la mejora de las condiciones de vida; sin embargo, la muerte no desaparece ni se niega: la longevidad puede ser signo de bendición, pero la vejez se percibe también como tiempo de cumplimiento y de apertura a la transfiguración que Dios quiere obrar (Is 65,20; De Malherbe, 2016, pp. 179). La diferencia de fondo con la escatología transhumanista radica en la fuente y el sentido de la inmortalidad: no se trata de un bienestar perpetuo garantizado por la técnica, sino de una vida nueva recibida más allá de la muerte.

Desde otro ángulo, Kyslan recuerda que la creencia religiosa ha funcionado históricamente como una especie de “actitud calmante del instinto confuso” ante la muerte, generando esperanza allí donde la técnica no ofrecía soluciones (Kyslan, 2019, p. 75). El proyecto transhumanista pretende sustituir esa esperanza por una promesa inmanente de “no-muerte” (*no death*), apoyada en criónica, reparación molecular del cerebro y ciber-inmortalidad. En la perspectiva cristiana, en cambio, la muerte permanece como paso ineludible: no puede ser evitada por medios puramente físicos, sino que ha de ser asumida y transformada desde dentro por la acción de Dios, lo que prepara la comprensión pascual de la resurrección como verdadera novedad de vida.

Este desplazamiento de la esperanza se refleja también en la manera de entender el sufrimiento y el límite. La crítica cristológica reciente al “*will-to-power*” transhumanista ha mostrado que la salvación no viene de la eliminación técnica de la cruz, sino de atravesar la muerte en obediencia y amor, según el paradigma de la oración de Jesús en Getsemaní. En esta clave, la libertad no se realiza en el intento de dominar la muerte, sino en la aceptación confiada de un don que excede toda capacidad de autoafirmación (Kornu, 2024, pp. 904-911).

Sin desarrollar todavía en detalle esta respuesta, puede concluirse que la visión transhumanista de la muerte, aun cuando se presenta como afirmación radical de la vida, descansa sobre presupuestos antropológicos que devalúan la corporeidad, diluyen la biografía y tienden a neutralizar el deseo y la alteridad. Las ambivalencias señaladas por la filosofía, la antropología y la teología sugieren que abolir o tecnificar la muerte implica transformar profundamente la vida misma, hasta el punto de poner en cuestión lo que significa seguir hablando de “humano”.

4.4. El futuro tecnificado y futuro absoluto como don

La tensión entre transhumanismo y teología se puede expresar, finalmente, como contraste entre dos figuras del futuro. Por un lado, el futuro relativo, propio del imaginario tecnocientífico. Que se concibe como prolongación cuantitativa del tiempo de vida, ampliación de capacidades, reducción de riesgos y debilitamiento de la mortandad. Por otro lado, el futuro absoluto, propio de la escatología cristiana, que se entiende como irrupción de un don que transfigura la existencia y recompone la historia más allá de la muerte.

En este punto resulta especialmente sugerente la crítica a la imagen lineal del tiempo que ofrecen Marcos y Pérez Marcos: cuando el futuro se imagina como una “línea” situada delante del sujeto, visible para una supuesta vanguardia de visionarios, deja de ser futuro para convertirse en un presente anticipado. Tal representación no solo empobrece la comprensión del tiempo, sino que ejerce una función coactiva: quien controla la imagen de ese futuro controla también los criterios de lo que se considera progreso, de lo que debe hacerse y de lo que queda descalificado como inmovilismo o retroceso (Marcos y Pérez Marcos, 2019, pp. 35-37). Desde esta perspectiva, buena parte del discurso transhumanista tiende a presentar sus escenarios tecnocientíficos —longevidad radical, singularidad, inmortalidad digital— como futuro “inevitable”, ya visto de antemano, y por ello normativamente vinculante. Sin embargo, el futuro no está dado ni a la vista, sino que se hace: es un campo abierto de posibilidades, no un destino cerrado que se deduce de las preferencias ideológicas de los visionarios. La consecuencia es decisiva para el discernimiento ético: ninguna propuesta antropotécnica puede considerarse buena por el mero hecho de alinearse con un supuesto “futuro” predibujado; ha de ser evaluada por su capacidad real de promover y proteger la vida humana en su integridad, en un universo efectivamente abierto.

Henriksen ha señalado que la extensión de la vida propuesta por el transhumanismo no es necesariamente incompatible con la esperanza cristiana de la vida eterna, pero que puede alterar profundamente la manera en que se experimentan la propia identidad y las relaciones con los demás (Henriksen, 2015, p. 285). Desde la fe, la vida eterna no es, ante todo, un “más tiempo”, sino una forma nueva de vida en participación con el amor infinito de Dios: *finitum capax infiniti*. La finitud no desaparece, sino que es asumida en una relación en la que el ser humano permanece criatura, pero entra en comunión con el Dios eterno.

Así, esta intuición, al describir la muerte como tránsito hacia una condición cualitativamente distinta caracterizada por el “estar con Cristo” (1Tes 4,14-17; Rom 6,8; Ancona, 2003, p. 313). La muerte, en cuanto tal, conserva su dramatismo, fractura vínculos y provoca dolor, pero se interpreta como momento de síntesis en el que la persona se abre a la consumación que solo la gracia pascual puede ofrecer. A la vez, la integridad del sujeto —que es historia, relaciones, cuerpo— exige la resurrección final, en la que la biografía entera se ve integrada y transfigurada (Ancona, 2003, pp. 317.326-327). La plenitud cristiana se sitúa, por tanto, más allá del horizonte del proyecto técnico, y solo puede recibirse como don.

Kaunda y Lee (2025), en su crítica a la "inmortalidad por *mind uploading*", desarrollan con particular claridad esta diferencia entre continuidad técnica y novedad escatológica: recuerdan que la fe cristiana no evita el valle de sombras de muerte, sino que lo atraviesa en la confianza de que la muerte misma ha sido tomada y transformada por el Crucificado. La resurrección no es continuidad mecánica, sino una nueva creación (cf. 2Co 5,17; Gal 6,15): Dios reconstruye la existencia humana en una forma gloriosa, donde el sujeto permanece él mismo, pero plenamente reconciliado, liberado de la destrucción y de la culpa (Kaunda y Lee, 2025, pp. 645-647).

La antropología filosófica de Marías permite precisar aún más este contraste. Si la vida humana es intrínsecamente futuriza, la muerte no puede entenderse como aniquilación absoluta sin desmentir la estructura misma de la existencia. La raíz última de toda aspiración de perduración se encuentra en el amor: el ser humano no desea solo prolongar su propio "yo", sino ver durar a las personas amadas (Marías, 1999, pp. 136-137; Marías, 1988, pp. 345.361-365.370-371). La vida eterna, así entendida, no puede confundirse con cualquier forma de "supervivencia" digital o biológica: remite a un tipo de cumplimiento que ningún artefacto puede garantizar.

En este contexto, el contraste entre las dos escatologías —la transhumanista y la cristiana— pone sobre la mesa preguntas que afectan de lleno al imaginario contemporáneo de la muerte. No se trata únicamente de valorar si la criónica, la reparación molecular del cerebro o la inmortalidad digital son técnicamente factibles; la cuestión es si el tipo de vida que tales proyectos prometen merece ser llamado humano, y si responde realmente al deseo de plenitud inscrito en el corazón de la criatura. La teología, sin minimizar el valor de la ciencia y la legítima aspiración a una vida más sana y justa, recuerda que la muerte, asumida en clave pascual, no es solo límite, sino promesa: lugar donde la criatura se reconoce finita y, justamente por eso, abierta a un futuro absoluto que no se puede fabricar, sino solo recibir.

En una cultura que tiende a considerar la muerte como error corregible y la técnica como lugar de salvación, la articulación entre razón y fe requiere redescubrir el sentido teológico de la finitud. La muerte, vista desde el evangelio, no es divinizada ni romantizada; sigue siendo enemigo y ruptura. Pero es un enemigo vencido, y una ruptura atravesada por la promesa. Entre el rechazo transhumanista de la muerte y la esperanza cristiana de la resurrección se juega, en definitiva, una distinta comprensión de lo que significa ser criatura, del tiempo de vida que se desea prolongar y del futuro que se está construyendo para una humanidad cada vez más tecnificada.

5. CONCLUSIÓN: ENTRE LA MUERTE COMO OBSTÁCULO TÉCNICO Y LA MUERTE COMO LUGAR DE SENTIDO

El recorrido realizado permite afirmar que el conflicto entre transhumanismo y tradición cristiana no se juega, en primer término, en la pregunta de si la muerte es un enemigo. Ambos horizontes la perciben como realidad adversa: límite doloroso, ruptura de vínculos, interrupción de proyectos. La divergencia decisiva se sitúa más bien en la forma de interpretar ese enemigo y en los caminos que se proponen para afrontarlo. Para el imaginario transhumanista, la muerte es, ante todo, un problema técnico: el “dragón” al que habría que derrotar mediante la biotecnología, la ingeniería genética, la criónica o el *mind uploading*. Para la fe cristiana, en cambio, la muerte es un enemigo ya vencido en la Pascua de Cristo, cuya fuerza persiste en la historia, pero cuyo desenlace último ha quedado desplazado del terreno de la técnica al ámbito del don.

La tecnificación de la muerte despliega una lógica de control que tiende a reconfigurar la comprensión misma de la vida. Cuando el morir se concibe únicamente como fallo a corregir, la identidad personal se reduce progresivamente a información, el cuerpo se interpreta como soporte intercambiable y el tiempo biográfico se dilata sin horizonte, perdiendo densidad narrativa. El deseo de vivir se transforma en obligación de no morir; la vulnerabilidad deja de ser condición de posibilidad de relación para convertirse en defecto a eliminar. Bajo esta óptica, la promesa de inmortalidad tecnificada corre el riesgo de deslizarse hacia una “mala infinitud”: un tiempo prolongado que no garantiza ni plenitud, ni reconciliación, ni sentido.

La escatología cristiana introduce una gramática distinta. La muerte sigue siendo límite radical, pero límite habitado por la promesa. No se niega su dramatismo ni se disuelve su carácter de ruptura; se afirma, sin embargo, que en el acontecimiento pascual ese límite ha sido atravesado y transformado desde dentro. La vida eterna no consiste en un incremento cuantitativo de tiempo, sino en una cualidad nueva de existencia: participación en la comunión de Dios, donde la biografía se ve recogida, transfigurada y llevada a cumplimiento. El futuro que aquí se anuncia no es producto del proyecto humano, sino fruto de un amor más fuerte que la muerte. La esperanza cristiana no exige de la finitud, sino que la asume y la abre.

En este cruce se sitúa la tensión central que el artículo ha querido subrayar: la diferencia entre un futuro relativo, programable y calculable, fruto de la potencia tecnocientífica, y un futuro absoluto, imprevisible e indisponi-

ble, recibido como don. Ambos imaginarios movilizan recursos racionales y afectivos, configuran prácticas, instituciones y discursos. El primero ofrece estrategias concretas para retrasar el envejecimiento, mitigar el dolor y prolongar la vida; el segundo recuerda que ninguna prolongación temporal puede, por sí sola, colmar el deseo de plenitud, de justicia y de comunión que atraviesa la existencia humana. La cuestión no es solo cuánto tiempo se puede vivir, sino qué tipo de vida se desea prolongar y bajo qué horizonte de sentido.

En una sociedad crecientemente tecnificada, el diálogo entre estos dos modos de pensar la muerte resulta ineludible. No se trata de oponer simplistamente ciencia y fe, ni de demonizar la investigación biomédica, ni de glorificar acríticamente el sufrimiento. Se trata, más bien, de discernir qué concepción de ser humano se consolida cuando la muerte se interpreta exclusivamente como obstáculo técnico y qué se gana —o se pierde— cuando se la reconoce también como lugar de verdad sobre la criatura, como momento en el que se decide el modo de relación con los otros y con el misterio.

En este punto se abren preguntas que no pueden ser clausuradas: ¿Qué imagen de humanidad se está construyendo cuando el ideal de vida se identifica con una consciencia indefinidamente mantenida en soportes biológicos o digitales? ¿qué lugar queda para el cuerpo vulnerable, para el duelo, para la memoria de los que mueren, en un mundo que sueña con abolir la muerte? ¿Qué consecuencias éticas y sociales tendría una inmortalidad selectiva, accesible solo a quienes dispusieran de los medios tecnológicos y económicos necesarios? Y, desde la perspectiva cristiana, ¿cómo hablar de la resurrección como futuro absoluto en un contexto donde el futuro parece quedar confiado por completo al cálculo y a la ingeniería?

La manera de responder a estas cuestiones determinará, en buena medida, la comprensión futura de la muerte y, con ella, la imagen de la vida que una cultura está dispuesta a defender. Entre la muerte convertida en fallo reparable y la muerte acogida como límite habitado por la promesa, se juega no solo un debate teórico, sino el rostro mismo de lo humano en la era de la técnica.

Referencias

- Allegra, A. (2017). *Visioni transumane: Tecnica, salvezza, ideologia*. Orthotes.
- Allen, D. (2004). Epilogue: Extended life, eternal life: A Christian perspective. En S. G. Post (Ed.), *The fountain of youth: Cultural, scientific and ethical perspectives on a biomedical goal* (pp. 387-396). Oxford University Press.
- Ancona, G. (2003). *Escatologia cristiana*. Queriniana.
- Arana-Cañedo-Argüelles, J. (2024). Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista. *Scripta Theologica*, 56(2), 451-466. <https://doi.org/10.15581/006.56.2.451-466>
- Auriemma, V., y Nardi, L. (2025). Dignity, transhuman technologies and the reconstruction of the physical self. *Journal of Sociological Research*, 16(2), 1-16. <https://doi.org/10.5296/jsr.v16i2.22843>
- Besnier, J.-M. (2013). D'un désir mortifère d'immortalité. À propos du transhumanisme. *Cités*, 55(3), 13-23. <https://doi.org/10.3917/cite.055.0013>
- *Biblia de Jerusalén* (Nueva ed. Rev.). (2019). Desclée de Brouwer.
- Bostrom, N. (2003). *The transhumanist FAQ. A general introduction*. Oxford University Press.
- Bostrom, N. (2005a). A history of transhumanist thought. *Journal of Evolution and Technology*, 14(1), 1-25.
- Bostrom, N. (2005b). The fable of the dragon tyrant. *Journal of Medical Ethics*, 31(5), 273-277. <https://doi.org/10.1136/jme.2004.009035>
- Caballero Bono, J. L. (2009). Marías a propósito de la muerte y la vida perdurable. En J. L. Cañas y J. M. Burgos (Eds.), *El vuelo del Alción: El pensamiento de Julián Marías* (pp. 405-418). Páginas de Espuma.
- Campa, R. (2017). Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista. *Pedagogia e Vita*, 75(2), 27-40.
- Campa, R. (2018). Il culto della singolarità. *Orbis Idearum*, 6(2), 95-110.
- Capone, N., Albert Márquez, J. J. (2022). Reconsidering the paradigm "death" from transhumanism: Will death remain only and illusion? *Human Review. International Humanities Review / Revista Internacional de Humanidades*, 11(Monográfico), 1-11. <https://doi.org/10.37467/revhuman.v11.4068>
- Daly, T. (2005). Life-extension in transhumanist and Christian perspectives: Consonance and conflict. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 57-75.
- De Grey, A. D. N. J. (2005). Life extension, human rights, and the rational refinement of repugnance. *Journal of Medical Ethics*, 31(11), 659-663. <https://doi.org/10.1136/jme.2005.011957>
- De Grey, A. D. N. J., Rae, M. (2007). *Ending aging: The rejuvenation breakthroughs that could reverse human aging in our lifetime*. St. Martin's Press.
- De Malherbe, B. (2016). Quelle immortalité ? Un regard théologique. *Gérontologie et société*, 38(151), 171-181. <https://doi.org/10.3917/g1.151.0171>

- Delport, K. M. (2023). Artifice of eternity: transhumanism and theosis. *Stellenbosch Theological Journal*, 9(1), 2-27. <https://doi.org/10.17570/stj.2023.v9n1.at1>
- Diéguez, A. (2020). La función ideológica del transhumanismo y algunos de sus presupuestos. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 63, 367-386. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.063.05>
- Henriksen, J. (2015). Is a finite life such a bad idea? Transhumanism and theological anthropology. *Dialog*, 54(3), 280-288. <https://doi.org/10.1111/dial.12189>
- Huxley, J. S. (1959). *New bottles for new wine: Essays*. Chatto & Windus.
- Justo Domínguez, E. J. (2020). Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 65-80. <https://doi.org/10.5209/asem.70837>
- Kaunda, C. J., Lee, M. (2025). 'Through valley of the shadow of death': Death in-between and betwixt "life after life" in mind uploading immortality. *Religions*, 16(5), 640-651. <https://doi.org/10.3390/rel16050640>
- Kaya, M. (2025). From Stoic memento mori to digital immortality: Modern quests and transhumanist tendencies in the face of death. *Synesis*, 17(3), 1-25.
- Kornu, K. (2024). The pilgrim's progress or regress? The case of transhumanism and deification. *Religions*, 15(8), 904-916. <https://doi.org/10.3390/rel15080904>
- Kraftchick, S. J. (2015). Bodies, selves, and human identity: A conversation between transhumanism and the Apostle Paul. *Theology Today*, 72(1), 47-69. <https://doi.org/10.1177/0040573614563530>
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near: When humans transcend biology*. Viking.
- Kurzweil, R., y Grossman, T. (2005). *Fantastic voyage: Live long enough to live forever*. Plume.
- Kyslan, P. (2019). Transhumanism and the issue of death. *Ethics & Bioethics*, 9(1-2), 71-80. <https://doi.org/10.2478/ebce-2019-0011>
- Lăcătuș, A. N. (2024). The human life and dignity in a transhumanist context. *Logos Universality Mentality Education Novelty: Philosophy & Humanistic Sciences*, 11(1), 16-36. <https://doi.org/10.18662/lumenphs/11.1Sup1/77>
- Marcos, A. y Pérez Marcos, M. (2019). Cave 2.0: The dualistic roots of transhumanism. *Scientia et Fides*, 7(2), 23-40. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.014>
- Marías, J. (1982). Antropología metafísica. En *Obras: Vol. X* (pp. 11-217). Revista de Occidente.
- Marías, J. (1984). *Breve tratado de la ilusión*. Alianza.
- Marías, J. (1988). *La felicidad humana*. Alianza.

- Marías, J. (1993). *Razón de la filosofía*. Alianza.
- Marías, J. (1999). *La perspectiva cristiana*. Alianza.
- Martínez Díez, F. (2021). *Humanos, sencillamente humanos: Desafíos del transhumanismo*. San Pablo.
- Merckle, R. C. (1994). The molecular repair of the brain. *Cryonics Magazine*, 15(1-2), 16-30.
- Mesa Martínez, F. (2025). Reimaginando la humanidad: Reflexiones sobre el futuro del transhumanismo. *Revista de humanidades y ciencias sociales y multidisciplinaria*, 11(1), 40-62. <https://doi.org/10.58210/r100cs258>
- Monterde-Ferrando, R. (2021). Nostalgia de futuro: El transhumanismo y la libertad trascendental. *Studia Poliana*, 23, 129-150. <https://doi.org/10.15581/013.23.129-150>
- More, M. (2013a). A letter to Mother Nature. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 449-450). Wiley-Blackwell.
- More, M. (2013b). The philosophy of transhumanism. En M. More y N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 3-17). Wiley-Blackwell.
- Treder, M. (2004). Emancipation from death. En Immortality Institute (Ed.), *The scientific conquest of death: Essays on infinite lifespans* (pp. 187-196). Libros En Red.
- Unamuno, M. de. (1998). *Del sentimiento trágico de la vida*. Alianza.
- Vilarroig-Martín, J. (2021). Antropología del hombre mortal y morituro. A propósito de la muerte en Julián Marías. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 76(291), 1173-1183. <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i291.y2020.018>