



## Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista

Emilio-José Justo Domínguez<sup>1</sup>

Recibido: 14 de noviembre de 2019 / Aceptado: 4 de mayo de 2020

**Resumen.** El movimiento transhumanista tiene, entre sus propuestas principales, el proyecto de alargar la vida para poder alcanzar la inmortalidad en una vida indefinida o en una forma cibernética de existencia. En este artículo se presenta la propuesta del transhumanismo y se reflexiona sobre el deseo de ser inmortales y sobre las implicaciones antropológicas de la muerte. La crítica se hace desde la consideración de aspectos fundamentales del ser humano, como la finitud, la historicidad y la vulnerabilidad. Además, el proyecto transhumanista de vencer la muerte supone una propuesta de salvación, que coincide en su formulación con la misma que hace el cristianismo. Ambos pretenden una victoria sobre la muerte. La crítica teológica se centra en la comprensión de la muerte y en la reflexión sobre los medios para vencerla. En este artículo la crítica al proyecto transhumanista se dirige, más que a lo que propone, a lo que queda sin plantear, provocando una reducción en la comprensión de la muerte y en la forma de vencerla.

**Palabras clave:** extensión de la vida, finitud, historicidad, inmortalidad, muerte, redención, relacionalidad, resurrección, vulnerabilidad.

### [en] Beat Death. Anthropological and Theological Critique of Transhumanist Project

**Abstract.** The transhumanist movement has, among its main proposals, the project to extend the lifespan in order to achieve immortality in an indefinite life or in a cybernetic way of existence. This article presents the proposal of transhumanism and reflects on the desire to be immortal and the anthropological implications of death. Criticism is made from the consideration of fundamental aspects of the human being, such as finitude, historicity and vulnerability. In addition, the transhumanist project of conquering death implies a proposal for salvation, which coincides in its formulation with the same that Christianity does. Both claim a victory over death. Theological criticism focuses on the understanding of death and the reflection on the means to overcome it. In this article, the criticism of the transhumanism project is directed, rather than what it proposes, to what remains without raising, causing a reduction in the understanding of death and the way to beat it.

**Key Words:** death, finitude, historicity, immortality, lifespan, redemption, relationality, resurrection, vulnerability.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. El deseo de no morir; 3. La muerte como acontecimiento humano; a. Finitud; b. Historicidad; c. Vulnerabilidad; 4. La perspectiva teológica sobre la muerte; a. Redención; b. Resurrección; 5. Conclusión; 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Justo Domínguez, E.J. (2020) “Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 65-80.

<sup>1</sup> Universidad Pontificia de Salamanca  
ejjustodo@upsa.es

## 1. Introducción

La aspiración a mejorar está inscrita en el ser humano y en ella se enraíza el proyecto del transhumanismo, que pretende el mejoramiento de lo humano mediante la aplicación al hombre de los avances biotecnológicos. Se busca una evolución de la humanidad hacia un estado en el que las capacidades físicas, cognitivas y emocionales del hombre se desarrollen y se superen las deficiencias y negatividades que ahora limitan al ser humano. Por eso, en la identidad del movimiento transhumanista está el objetivo de eliminar el sufrimiento de las personas, que se concreta en la enfermedad, en el envejecimiento y en la muerte<sup>2</sup>.

Parecía una evidencia que hay realidades humanas inevitables y, entre ellas, la muerte sería universalmente reconocida como algo ineludible para todo ser humano. Coloquialmente se afirma que “lo único seguro es que vamos a morir”. Sin embargo, el trashumanismo defiende que con los avances de la tecnociencia actual se puede luchar contra la muerte y pronostica que con el desarrollo de la biotecnología se podrá vencer y alcanzar la deseada y, por diversos caminos, buscada inmortalidad. Con ello caería la evidencia de que irremediablemente tenemos que envejecer y morir. En este trabajo se pretende reflexionar sobre la lucha contra la muerte que se plantea en el transhumanismo. Después de presentar el proyecto transhumanista de alargar el tiempo de vida e incluso llegar a ser inmortales, se tratará la dimensión antropológica del hecho de morir para entender el amplio significado de lo que es la muerte y cuestionar el deseo del transhumanismo de vencer a la muerte y el camino que propone para ello. Después, se comparará el proyecto transhumanista con la propuesta cristiana de victoria sobre la muerte. El transhumanismo y el cristianismo comparten el objetivo de vencer la muerte; pero este objetivo común de superar la muerte puede tener respuestas diversas, según la comprensión que se tenga de lo que significa la muerte, y en esto se distinguen la visión cristiana y la transhumanista. Desde aquí, proponemos que se pueda entablar un diálogo.

## 2. El deseo de no morir

El planteamiento tecnológico de la cultura actual resulta, desde un punto de vista filosófico, simple y, desde un punto de vista social, atractivo. Partiendo del hecho de que el ser humano está sometido a sufrimientos que degradan su vida y que los avances tecnológicos ofrecen poder para superar las limitaciones y los males que sufren las personas, se propone una acción concreta sobre las causas de las enfermedades y una inversión en investigación para desarrollar ese poder de la biomedicina. Pero las enfermedades llevan a la muerte y el ser humano no quiere morir. Por eso, se ha de luchar contra la muerte y lo que conduce a ella, porque el hombre quiere vivir indefinidamente. Lo que conduce a la muerte es el deterioro físico por el paso del

---

<sup>2</sup> Cf. Bostrom, N.: “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology*, 14, 2005, pp. 1-25. Diéguez, A.: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017. Asla, M.: “El Transhumanismo como ideología. Ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso”, *SCIO. Revista de filosofía*, 15, 2018, pp. 63-96. Ferry, L.: *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Madrid, Alianza, 2018. Beorlegui, C.: *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Madrid-Maliaño, Universidad Pontificia Comillas-Sal Terrae, 2019, pp. 479-566.

tiempo, esto es, el envejecimiento. Pero, ¿habría que luchar contra el envejecimiento o es algo natural? Los autores transhumanistas consideran que el envejecimiento no tiene ninguna función en el proceso evolutivo y conlleva una anomalía en la vida de un individuo, por lo que hay que considerarlo una enfermedad y se debe luchar médicamente contra él<sup>3</sup>.

Según este planteamiento, el hombre quiere vivir siempre y la muerte y el envejecimiento que lleva a ella se lo impiden. En una fábula que cuenta Nick Bostrom se presenta el envejecimiento como un dragón tirano que exige a la humanidad el pago constante de un número determinado de vidas<sup>4</sup>. Con un tono literario apocalíptico, llama a luchar contra ese dragón. Se ha intentado en la historia de la humanidad, buscando la eterna juventud y la inmortalidad, pero no se ha conseguido. Ahora se tienen los medios tecnológicos para hacerlo y, por eso, propone que se dé el compromiso social y político para invertir en ello. Según las investigaciones biotecnológicas, parece que mediante la reducción calórica, la intervención genética y las terapias farmacológicas se pueden hacer avances significativos en el alargamiento del tiempo vital, incluso hasta el punto de que se piensa que se podría vencer a la muerte por llegar a vivir indefinidamente<sup>5</sup>.

Junto a este proyecto de alargar el tiempo vital de las personas, en el transhumanismo hay una propuesta cibernética de inmortalidad. Según algunos autores, con el desarrollo de las neurociencias y de las ciencias informáticas se podrá codificar el cerebro humano y volcarlo en un soporte informático en el que perviviría y, aunque muriera el cuerpo, la persona seguiría viviendo en sucesivos soportes informáticos<sup>6</sup>.

Tanto el alargamiento biológico de la vida como la transferencia de la mente a un soporte informático serían formas de victoria sobre la muerte. Esta segunda propuesta no es defendida por muchos autores transhumanistas, pues no se ve que se pueda realizar técnicamente, aunque algunos dan por hecho que se llegará a ello en un plazo relativamente corto de tiempo, cuando se descifre mejor el funcionamiento del cerebro y se cree un ordenador superinteligente. Sin embargo, la propuesta de prolongar la vida de manera indefinida, superando el envejecimiento y eliminando de

---

<sup>3</sup> Con claridad, Arthur L. Caplan defiende que el envejecimiento no es algo natural y que, por tanto, hay que tratarlo como una enfermedad: Caplan, A. L.: "Death as an unnatural process. Why is it wrong to seek a cure for ageing?", *EMBO Reports*, 6, 2005, pp. 72-75; 73.

<sup>4</sup> Bostrom, N.: "The fable of the dragon tyrant", *Journal of Medical Ethics*, 31, 2005, pp. 273-277.

<sup>5</sup> Ésta es la común propuesta en la que coinciden distintos autores: Hall, S. S.: *Merchants of Immortality. Chasing the Dream of Human Life Extension*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 2003. Alexandre, L.: *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JCLattès, 2011. De Grey, A.: *El fin del envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*, Berlín, Lola Books, 2013. Blasco, M. A. - Salomone, M. G.: *Morir joven, a los 140*, Barcelona, Paidós, 2016. Cordeiro, J. L. - Wood, D.: *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*, Barcelona, Deusto, 2018.

<sup>6</sup> Respecto a la propuesta de este tipo de inmortalidad cibernética, Carlos Beorlegui considera que "resulta difícil aceptar que se pueda copiar con exactitud la mente (la personalidad completa) de una persona y reproducirla en un robot, puesto que no es lo mismo la propia realidad personal que una copia de la misma, por muy fiel que sea. Precisamente una de las características de la personalidad humana es su unicidad, su irrepetibilidad": Beorlegui: *Humanos*, 554. Puede verse la propuesta transhumanista formulada por los autores más relevantes: Moravec, H.: *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University, 1988, pp. 116-122. Kurzweil, R.: *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*, New York, Viking, 2005, pp. 138-141. Tipler, F. J.: *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of Dead*, London, Macmillan, 1995. Sobre la interacción entre hombres y máquinas y una posible evolución tecnológica, con presunciones y consecuencias socio-económicas y políticas, cf. Sádaba, I.: *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Barcelona, Península, 2009.

esta manera la muerte, es defendida por la mayoría de los autores transhumanistas.

La propuesta plantea problemas demográficos, ecológicos, sociales, políticos y psicológicos; pero aquí nos centramos en algunas cuestiones filosóficas<sup>7</sup>. El proyecto transhumanista, de fondo, tiene un presupuesto que asume como evidente pero que quizá no está tan claro como se piensa. Esto es: el transhumanismo supone que toda persona desea no morir y ser inmortal<sup>8</sup>. Seguramente es verdad que en condiciones biológicas, sociales y personales saludables toda persona querría vivir lo máximo posible; pero eso no significa que no se quiera morir. “Valdría decir –según Antonio Diéguez– que si bien nadie (casi nadie) desea morir en ningún momento determinado, eso no implica que no quiera morir nunca, que desee un vida interminable”<sup>9</sup>. De la voluntad positiva de vivir no se sigue necesariamente el hecho de que se quiera eludir la muerte y vivir indefinidamente. Y esto, en realidad, no es contradictorio. Quizá lo que muestra es que la muerte se percibe como algo negativo y, por tanto, no deseable, pero como un acontecimiento que trágicamente pertenece a la propia vida humana, y su elusión significaría amputar algo de la persona. No se quiere la muerte, pero se experimenta la condición mortal del ser humano. Y aquí está el tema importante: sería deseable no tener que morir, pero si llegar a no morir conlleva eliminar elementos fundamentales de la persona humana, entonces puede ser que la consecuencia de lo que se alcanza o el camino por el que se consigue conduzcan a una negación del mismo ser humano. Por tanto, la cuestión de fondo que hay que abordar en este tema es una reflexión antropológica sobre la muerte.

Esto no significa que no haya un real anhelo de inmortalidad, sino que la vida inmortal no supone necesariamente eludir la muerte. De hecho, aunque también se ha planteado la búsqueda de un no tener que morir, en la tradición filosófica y religiosa de la humanidad la inmortalidad se ha entendido principalmente en relación con la muerte y como una vida más allá de la muerte<sup>10</sup>. Es deseable la prolongación de una vida saludable y a ello contribuye positivamente el desarrollo biotecnológico, aunque probablemente, más que prolongar la vida, se quiere vivir mejor en el amplio sentido de todas las dimensiones de la persona y vivir más en la medida en que ayude a vivir más plenamente. No es tan evidente que el deseo de inmortalidad incluya en sí posponer indefinidamente la muerte de forma tecnológica. De hecho, los autores

<sup>7</sup> Algunos autores plantean los argumentos de la justicia, de la relacionalidad del ser humano y del sentido de la vida para que no se invierta económicamente en el proyecto de alargamiento de la edad media de vida y se dé prioridad a otras investigaciones biomédicas: Pijnenburg, M. A. M. – Leget, C.: “Who wants to live forever? Three arguments against extending the human lifespan”, *Journal of Medical Ethics*, 33, 2007, pp. 585-587. Por su parte, Vicente Bellver, junto a las cuestiones morales y políticas, presenta distintos planteamientos de la cuestión de la longevidad indefinida según se comprenda lo que es la naturaleza humana: algo sagrado e indisponible (distintas formas de naturalismo), algo de lo que el hombre dispone y ha de configurar (transhumanismo) o algo que a la vez constituye un límite y es fuente de posibilidades (tanto naturaleza como libertad). Cf. Bellver Capella, V.: “¿Debemos aspirar a una vida inmortal? El debate bioético sobre el alargamiento de la vida humana”, *Diálogo Filosófico*, 86, 2013, 240-265; pp. 253-257.

<sup>8</sup> Jayne Lucke y Wayne Hall presentan opiniones contradictorias en el ambiente social y consideran que “there is, as yet, no coherent picture of public beliefs and attitudes towards real life extension strategies”: Lucke, J. – Hall, W.: “Who whants to live forever?”, *EMBO Reports*, 6, 2005, pp. 98-102; p. 101.

<sup>9</sup> Diéguez, *Transhumanismo*, 201. Michael Hauskeller explica esta misma idea de la no contradicción entre no querer morir y no querer ser inmortales: Hauskeller, M.: “Forever Young? Life Extension and the Ageing Mind”, *Ethical Perspectives*, 18, 2011, pp. 385-405; pp. 386-388.

<sup>10</sup> Cf. Assmann, J. et al.: “Unsterblichkeit”, en Ritter, J. - Gründer, K. – Gabriel, G. (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 11, Basel, Schwabe, 2001, pp. 275-294. Justo, E. J.: “Vida inmortal y eternidad. Sobre el proyecto transhumanista de inmortalidad”, *Scientia et Fides*, 7, 2019, pp. 233-246.

transhumanistas reconocen que, aunque sus propuestas se logaran, la muerte no desaparecería, porque siempre habrá la posibilidad de un accidente mortal, del suicidio o del asesinato<sup>11</sup>. Por eso, es inevitable preguntarse por el sentido de la muerte y lo que significa su vivencia, para poder buscar una victoria real, humana y personal sobre ella, pues es posible que la tecnología no sea la respuesta total a todo lo que implica el hecho humano de morir.

### 3. La muerte como acontecimiento humano

La realidad de la muerte ha planteado siempre un interrogante radical al ser humano y ha llevado a cuestionarse el sentido de la propia existencia<sup>12</sup> y la posibilidad de una vida transmundana en la que permanezca la propia identidad. El deseo transhumanista de vencer a la muerte para ser inmortales responde a un deseo de inmortalidad inscrito en el ser humano. Unamuno lo expresó de forma trágica: “No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia”<sup>13</sup>. La muerte, la eternidad y la propia identidad son cuestiones que van unidas en el ser humano. El deseo de no morir apunta hacia la gran cuestión humana del significado antropológico de la muerte. Por tanto, el tema de la muerte lleva a pensar en dimensiones que pertenecen al ser humano. Vamos a reflexionar, en diálogo con ideas transhumanistas, sobre algunas de ellas, en concreto, sobre la finitud, sobre la historicidad y sobre la vulnerabilidad.

#### a. Finitud

En el transhumanismo se entiende -como en todo sentido común- que la muerte es un mal, e incluso el mal radical porque significa la negación de lo que es el ser humano; pero se obvian algunos aspectos propios de la identidad humana que aparecen cuando se afronta la realidad de la muerte. El ser humano es finito y tiene una condición frágil<sup>14</sup>. Blaise Pascal da como evidente la fragilidad del hombre,

<sup>11</sup> Cf. Alexandre: *La mort de la mort*, p. 332.

<sup>12</sup> Recuérdese hasta qué punto, en el Heidegger de *Ser y Tiempo*, una falta de cuestionamiento tal provoca en el ser humano aquella “inautenticidad” (*Uneigentlichkeit*) en la que la existencia se mueve ordinariamente como modo de huir de su constitutiva manera de “ser para la muerte” (*sein zum Tode*). Esto no significa que quien no se plantea la pregunta por la muerte no sepa de ella. Lo que sucede es que al entender su vida como puro presente en el que desenvolver su existencia, la muerte termina quedando en un más allá para cuyo final *siempre hay tiempo*. Cf. Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1974, p. 378.

<sup>13</sup> Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza, 92000, p. 64. El capítulo en el que aparece este texto se titula “Hambre de inmortalidad” (pp. 57-75). En nuestros días, el intelectual francés Jean d’Ormesson dejó escrito en su testamento espiritual que el único problema decisivo es “el de la muerte y el de nuestro destino eterno”: D’ Ormesson, J.: *Un hosanna sans fin*, Mayenne, Héloïse d’ Ormesson, 2018, p. 43. Sobre la idea de inmortalidad cf. Savater, F.: *La vida eterna*, Barcelona, Ariel, 2007, pp. 45-72 (“Autopsia de la inmortalidad”). En el ámbito de la literatura son ya clásicos el cuento de Jorge Luis Borges *El inmortal* (1947), donde se piensa una imposible pervivencia en la juventud con sus laberínticas complicaciones sociales, y la novela de Milan Kundera, *La inmortalidad* (1988), en la que se entiende la inmortalidad principalmente como la pervivencia en el recuerdo de los otros y en una cierta relevancia social de la propia existencia.

<sup>14</sup> Paul Ricoeur define al hombre como un ser “constitucionalmente frágil” porque es lábil y desproporcionado en su realidad: Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid. Taurus, 1969, p. 29. Sobre la finitud cf. Justo, E. J.: *La salvación. Esbozo de soteriología*, Salamanca, Sígueme, 2017, pp. 40-50. Kass, L. R.: “L’Chaim and Its Limits:

pero destaca su grandeza por ser una “caña pensante”<sup>15</sup>. La condición de “caña”, la finitud, significa una debilidad y una limitación, al mismo tiempo que envuelve la grandeza y la belleza del ser humano, pues es un ser pensante y libre<sup>16</sup>. Esa libertad implica que su vida no le ha sido dada ya hecha sino que se recibe a sí mismo con la misión de llegar a ser de una forma determinada. Esta condición abierta del ser humano es subrayada por el transhumanismo, remitiendo a la obra clásica de Giovanni Pico della Mirandola en la que afirma que Dios ha creado al hombre con la capacidad para hacerse a sí mismo<sup>17</sup>. Pero esta creatividad propia del ser humano no es absoluta; la ha recibido y, por tanto está en relación con el origen del ser y con los demás seres. Si bien no puede aplicarse a Pico della Mirandola una referencia a una naturaleza ya dada, tampoco puede deducirse de ahí que el hombre sea creador absoluto, es decir, de la nada.

El hombre, más bien, tiene una capacidad creativa precisamente desde su finitud. Su grandeza está en que es capaz de lo infinito y tiene una libertad creativa; pero esta grandeza humana va unida a su fragilidad, pues en su vida es posible el fracaso, la deformación de su libertad y la generación de mal y de destrucción. Esta posibilidad del mal moral y la realidad de un mal metafísico son obviadas sistemáticamente por los autores transhumanistas, con lo cual la misma muerte pierde peso dramático y se convierte en objeto que se puede combatir técnicamente. Sin embargo, la muerte entraña un profundo drama, porque en ella está implicado el sentido de la misma vida humana, haciendo aflorar lo más profundamente humano. La muerte pone ante el hombre su condición finita no sólo como una limitación radical sino también como la posibilidad de ser él mismo y de hacerse a sí mismo.

Esto muestra que la finitud es una condición de humanidad. Los autores transhumanistas son coherentes al defender que superando la finitud, concretada de forma máxima en la muerte, se daría un salto cualitativo en la evolución alcanzándose una condición “trans-humana”. Esa condición significaría una humanidad cualitativamente mejorada o incluso el dejar de ser hombres por superación de la humanidad. Sin embargo, no está claro que sea posible evitar indefinidamente o eliminar el límite de la muerte y que esa condición transhumana sea realmente deseable. Sin duda, el no pasar por la muerte es deseable; las consecuencias que conlleva quizá no sean tan deseables, porque la finitud implica la libertad creativa, la constitutiva relacionalidad con otros, la apertura al don que se puede recibir, la capacidad de diálogo y de encuentro, la historicidad y un sentido de la vida, de las cuales quizá no queramos prescindir, si no queremos dejar de ser realmente humanos. Lo decisivo no es llegar a no ser humanos o a quedarnos con una parte de lo humano, sino ser real y más profundamente humanos, algo que sólo se puede ser desde la globalidad e integralidad de las dimensiones que constituyen al hombre. Quedarse con una parte de la vida humana como puede ser el deseo de vivir siempre, sin sufrimiento y en estado de bienestar, si se hace sin relaciones con los demás, sin proyecto de vida, sin las experiencias propias de la corporalidad y sin un ejercicio de la libertad personal, tampoco se puede garantizar. Es decir, una vida indefinida

---

Why Not Immortality?”, en Post, S. G. – Binstock, R. H. (eds.), *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific, and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, Oxford-New York, Oxford University, 2004, pp. 304-320.

<sup>15</sup> Pascal, B.: *Pensamientos*, § 347.

<sup>16</sup> Como explica Mariano Asla, la idea de límite no implica necesariamente un mal absoluto, como parecen presuponer autores transhumanistas: Asla, “El transhumanismo como ideología”, 82-87.

<sup>17</sup> Pico della Mirandola, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Longseller, 2003. Cf. Justo, E. J.: *La libertad. De la experiencia al concepto*, Madrid, BAC, 2016, pp. 58-62.



por sí misma no puede plenificar y hacer feliz al ser humano, que existe en libertad y relación con otras personas. Como afirma León R. Kass, “la mera continuidad no adquiere la plenitud”<sup>18</sup>.

## b. Historicidad

La finitud humana que la muerte pone en evidencia entraña dos aspectos que pertenecen al ser humano: su historicidad y su vulnerabilidad. La propuesta transhumanista entronca bien con una visión de la historia como pura construcción tecnológica del hombre. Ciertamente, el ser humano ha de hacerse a sí mismo y la técnica muestra que este hacerse a sí mismo pertenece a la configuración histórica del hombre, como ha subrayado Ortega<sup>19</sup>. Pero el hombre no tiene la vocación de realizarse tecnológicamente sino *personalmente*. Se ha de hacer a sí mismo viviendo una historia concreta, una biografía. La tecnología le sirve para realizar su vida social y personal; incluso en la cultura actual –como ha explicado José Manuel Chillón- la tecnología configura su realidad como un humus vital<sup>20</sup>. Pero el hombre tiene que hacer su vida de forma personal, es decir, en un ejercicio de su libertad, en relación con los demás y viviendo una historia concreta. La vida humana se configura como una biografía en la que la persona se determina a sí misma en relación con otros y desde unos principios determinados. Así el ser humano tiene una condición biográfica<sup>21</sup>.

Eso quiere decir que, viviéndose, ha de dar un sentido a su vida y para ello se supone una limitación temporal y una vida concreta. Según Diéguez, “un periodo de vida acotado en el tiempo fomenta la elaboración de un plan de vida, de un proyecto vital. Nuestra finitud nos compele a hacer de nuestra vida algo con un sentido. Una vida de duración indeterminada podría muy bien conducir a un zigzagado sin finalidad ni propósito definido que acabara con la propia identidad personal”<sup>22</sup>. La limitación temporal permite la elaboración de un proyecto de vida, en el que el hombre se compromete, toma decisiones y vive experiencias que hacen posible la ilusión, la alegría y una felicidad real y concreta. La historicidad significa la capacidad de creatividad en la vida y la posibilidad de un sentido de la propia vida y de la misma realidad. La tecnología provoca la tentación de olvidar el sentido de las cosas, porque sólo actúa sobre ellas de forma calculadora, y de negar la pregunta por el sentido de la misma realidad, que, sin embargo, alienta en el ser humano y es liberadora frente al poder con que se pueden imponer las cosas<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Kass: “L’Chaim and Its Limits”, p. 316.

<sup>19</sup> El hombre está en la “situación del técnico” porque “nuestra vida es pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer; pero además no es sino ese quehacer que da a cada cual”: Ortega y Gasset, J.: *Meditación de la técnica*, en *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 55-138; pp. 89-90.

<sup>20</sup> Cf. Chillón, J.: *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*, Granada, Comares, 2019, pp. 11-18.

<sup>21</sup> Sobre la condición biográfica del ser humano cf. Ortega y Gasset, J.: *Unas lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 31-75. Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1998, 657-671. Marías, J.: *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza, 1998, 52-91. 179-194. Amengual, G.: *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007, pp. 321-349.

<sup>22</sup> Diéguez: *Transhumanismo*, pp. 201-202. “Y ahora en el plano metafísico. ¿No es la muerte lo que da todo su sentido y todo su interés a la vida? ¿Tendría algún sentido una música, una película o un libro sin fin? Si fuéramos inmortales, ¿estaríamos en condiciones de actuar? ¿No estaríamos condenados a la pereza absoluta y al sinsentido más radical?”: Ferry: *La revolución transhumanista*, p. 107.

<sup>23</sup> Cf. Chillón: *Serenidad*, 1-18. Chillón, J. M. - Marcos, A.: “Técnica y sentido”, *SCIO. Revista de Filosofía*, 11,

Y, por otro lado, el límite del tiempo está relacionado con la identidad personal, porque implica que no hay vidas distintas o sucesivas sino una vida concreta y determinada, es decir, personal. La única persona vive una vida y en esa unidad personal puede encontrar sentido y felicidad. La propuesta de sucesivas vidas personales, que se plantea al prologar la vida, contradice la unidad de la persona y no es posible, porque una de las condiciones de la personalidad es la unicidad<sup>24</sup>. La historicidad pertenece a la singularidad y unicidad de la persona humana. Por eso, la propuesta transhumanista de eliminar la muerte se llevaría con ella su historicidad, que supone un límite temporal, y cargaría contra la condición personal del ser humano. El mismo hecho de querer parar la historia biológica de la persona, anclándola en una eterna juventud física, conlleva la eliminación de su condición histórica y biográfica.

En este sentido, lo cuestionable no es el proyecto de vencer a la muerte sino la concepción del tiempo que hay en el transhumanismo. Parece que no habría más que presente y un futuro que ya estaría dado y cuya llegada se anuncia proféticamente. La crítica de Alfredo Marcos a esa concepción del futuro insiste en que la esencia del futuro está en no existir y tener que hacerlo<sup>25</sup>; y así se muestra una contradicción en el proyecto transhumanista, pues mientras se entiende que el hombre puede y tiene que hacerse a sí mismo, a la vez se considera que el futuro está ya hecho y va a acontecer. De esta manera se salta por encima de la condición abierta del tiempo, que es la que permite una auténtica libertad y una real creatividad. Ciertamente esta apertura incluye la fragilidad, pues es posible el desarrollo pero también el fracaso.

Esa temporalidad pertenece a la condición humana en la historia y la muerte es un elemento de esa condición temporal. Una vida indefinida, sin la perspectiva de un término que obliga a compromisos concretos y proyectos definidos temporalmente, puede terminar en una falta de creatividad que conduce al aburrimiento<sup>26</sup>. Esta crítica a una inmortalidad en este mundo se basa precisamente en que la pretensión de prolongar el tiempo vital termina destruyendo la misma realidad del tiempo. Según Emmanuel Levinás, “la condición del tiempo está en la relación entre humanos o en la historia”<sup>27</sup>. El tiempo es espacio de relación y de libertad, por lo que es una condición del ser humano que existe en intersubjetividad. Esta relacionalidad incluye la condición de ser vulnerable.

### c. Vulnerabilidad

La misma historicidad, que supone una apertura constitutiva del hombre a lo que está más allá de sí mismo y al futuro, muestra la condición vulnerable que constituye

---

2015, pp. 77-99.

<sup>24</sup> “It is not the *lack* of time that prevents us from leading more than one life. On the contrary, it is time itself that does: time and the fact that my action must spring from what I am, or else they would not be *my* actions at all”. Hauskeller: “Forever Young?”, 399.

<sup>25</sup> Cf. Marcos, A.: “Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo”, *Scientia et Fides*, 7, 2019, pp. 23-40; pp. 35-37.

<sup>26</sup> En unas páginas ya clásicas sobre este tema, Bernard Williams, comentando la ópera “El caso Makropulos” del checo Leo Janacek, muestra que una inmortalidad como prolongación de la vida conllevaría una falta de creatividad que conduciría al aburrimiento y a la frialdad ante todo, puesto que lo que ocurre ya antes ha sucedido: Williams, B.: *Problems of the Self: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University, 1973, pp. 82-100. En este mismo sentido del aburrimiento de una vida indefinida cf. Hauskeller: “Forever Young?”, pp. 392-394.

<sup>27</sup> Levinas, E.: *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, <sup>1</sup>2014, p. 69. El tiempo hace posible la creatividad y la novedad, porque “le temps est essentiellement une nouvelle naissance”: *Ib.*, p. 72.



al ser humano. Desde el transhumanismo se pretende eliminar esta vulnerabilidad considerando que es fuente de sufrimiento para el ser humano. Ciertamente conlleva padecimientos y posibilidad de sufrimiento, pero responde a dinanismos propios del ser humano y, de nuevo, eliminando la vulnerabilidad se niega algo esencialmente humano<sup>28</sup>.

La vulnerabilidad significa que la apertura del ser humano entraña riesgos y, en ocasiones, peligros. El hombre es frágil y puede ser herido. Esta disposición y exposición de sí mismo es consecuencia de la relación personal con otros que constituye al hombre y de la posibilidad de recibir dones de otros. La vulnerabilidad entraña la posibilidad de entrar en comunión con otros y de recibir algo de otros. En realidad, el ser humano es vulnerable porque constitutivamente está en relación con otras personas<sup>29</sup>. Su vida viene de otros, la hace con otros y halla su plenitud personal en el encuentro de amor con otras personas. El encuentro, el diálogo, la solidaridad, la comunicación, el saberse unido con otros y reconocido por ellos, el amar y el compartir la amistad suponen que al hombre pertenece la vulnerabilidad. Sin ella no podría haber relaciones personales y sería imposible una actitud de gratuidad en esas relaciones. El hombre es un ser relacional y es vulnerable porque está abierto a los otros, necesita relacionarse, puede salir de sí mismo y recibir algo de otros como un don. La eliminación de la constitutiva sociabilidad del ser humano sería inhumano, no por falta de empatía o compasión, sino por amputar algo que pertenece a la condición humana.

El envejecimiento y la muerte muestran de forma dramática esta vulnerabilidad humana y suponen una etapa biográfica que normalmente está marcada por una mayor debilidad física, intelectual y social. En el transhumanismo evidentemente no se propone prolongar esa situación; más bien, se trata de no tener que envejecer y permanecer en una situación de juventud. Esto conlleva un criterio biologicista, pues la experiencia humana, el desarrollo mental y el crecimiento espiritual no pueden pararse, a no ser que se pretenda empezar siempre de nuevo la vida en cada momento histórico. Y un pretendido olvido de experiencias o un freno a la maduración psicológica y espiritual no se corresponden con la condición biográfica del ser humano y no parece que pueda ser algo deseable. De fondo, esa supuesta actitud llevaría a un individualismo radical y a una soledad extrema. La propuesta de alargar la vida de forma indefinida eliminando el envejecimiento y proporcionando experiencias placenteras se asienta, en gran medida, en una búsqueda individualista, y el hombre es un ser constituido intersubjetivamente. La propuesta de vencer a la muerte transfiriendo la mente humana a un soporte informático refleja un individualismo extremo<sup>30</sup>. Sin embargo, el ser humano es relacional y la relación con los otros entraña la dimensión histórica del ser humano.

---

<sup>28</sup> Mark Coeckelbergh insiste en que la vulnerabilidad pertenece a la condición de la existencia humana y, por eso, afirma: “If we were become posthuman at all, we would still be vulnerable –albeit in different ways than now”: Coeckelbergh, M.: *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Dordrecht, Springer, 2013, p. 13.

<sup>29</sup> Sobre la vinculación entre vulnerabilidad y relacionalidad cf. MacIntyre, A.: *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001. Magnin, T.: *Penser l’humain au temps de l’homme augmenté*, Paris, Albin Michel, 2017, pp. 209-252. Marcos, A. – Pérez Marcos, M.: *Meditación de la naturaleza humana*, Madrid, BAC, 2018, pp. 45-86.

<sup>30</sup> En la novela de Mary Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818), el gran problema con el que se encuentra ese ser humano tecnológicamente mejorado es la soledad. Por su parte, Michel Houellebecq, en su novela *La posibilidad de una isla* (2005), en la que imagina la situación de transferencia mental a un soporte informático con sucesivas copias de una supuesta misma identidad, refleja los problemas de la soledad radical, del conflicto social y de la desolación ecológica que irían unidos a la realización de tal propuesta.

En realidad, cuando se propone eliminar la vulnerabilidad como objetivo máximo, se revela una actitud individualista. Sin duda, mitigar circunstancias de vulnerabilidad, evitar el sufrimiento y superar la muerte son objetivos que todos podemos compartir. Pero si eso supone devaluar las relaciones personales, cuestionar la dignidad de las personas en circunstancias más vulnerables u obsesionarse con no morir y no cuidar la vida concreta que se tiene, entonces se pierde el sentido de una vida auténticamente humana. El sufrimiento debe ser combatido porque no debería existir y nadie debería sufrir; pero las personas que sufren sí tienen dignidad y su vida tiene un sentido. Obviar la pregunta inevitable por el sentido del sufrimiento y de la muerte conduce a un sinsentido y a una angustia aun mayores que afrontar reflexiva y prácticamente el hecho del sufrimiento y la realidad de la muerte. Y a estas cuestiones puede aportar algo la reflexión teológica.

#### 4. La perspectiva teológica sobre la muerte

La muerte es una realidad humana fundamental y en toda la historia de la humanidad se ha pensado su significado tanto en la ciencia como en la filosofía y en la teología. El cristianismo tiene una visión de la muerte en parte similar a la comprensión del transhumanismo y en otro sentido radicalmente distinta<sup>31</sup>.

##### a. Redención

La comprensión cristiana de la muerte coincide con el transhumanismo en identificarla como un mal radical que hay que erradicar. Igual que Bostrom presenta el envejecimiento y la muerte como un dragón tirano, en el Nuevo Testamento Pablo dice que “el último enemigo en ser destruido será la muerte” (1Co 15,26). Y la promesa que se hace es de una vida en la que “no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado” (Ap 21,4). Esa vida nueva supone la victoria de Cristo sobre la muerte: “Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con Él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más, la muerte no tiene ya dominio sobre él. Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; mas su vida es un vivir para Dios. Así también vosotros consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús” (Rom 6,8-11).

La muerte es un mal y símbolo del mal radical. La actitud ante ella no es la resignación sino la lucha frente a su poder. La fe cristiana se asienta en que ha sido vencida en Cristo: “Y cuando este ser corruptible se revista de incorruptibilidad y este ser mortal se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá lo que está escrito: La muerte ha sido devorada por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu victoria? ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? El aguijón de la muerte es el pecado; y la fuerza del pecado, la Ley. Pero ¡gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo” (1Co 15,54-57).

<sup>31</sup> Para una teología de la muerte desde un punto de vista principalmente antropológico cf. Rahner, K.: *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, <sup>2</sup>1969. Ruiz de la Peña, J. L.: *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Madrid, Marova, 1980, pp. 131-154. González de Cardedal, O.: *Sobre la muerte*, Salamanca, Sígueme, 2002.

Esto implica que la muerte no es sólo una realidad física. La muerte biológica es signo de una muerte espiritual que está relacionada con el pecado. En este sentido, el cristianismo es más radical que el transhumanismo, porque entiende que la muerte no es sólo un mal físico; es algo que afecta a la globalidad de la persona y de la realidad. Además del deterioro físico y de la negación de la vida que supone, conlleva una negación de la persona, a la vez que hace presente un mal radical que se manifiesta en el miedo, en el sufrimiento y en la soledad. Por eso, ha de ser vencida la muerte y su poder. Ese poder de la muerte remite a algo que está más allá de lo biológico y trasciende a la misma persona. Esto se intuye en el segundo relato bíblico de la creación, donde Dios prohíbe comer del árbol de la ciencia del bien y del mal porque si Adán y Eva comieran de él morirían (Gen 2,17); pero, según el siguiente relato del pecado original, cuando comen de hecho no mueren físicamente, aunque sí aparecen la vergüenza, el esconderse, la acusación al otro, el sufrimiento, la ruptura con Dios (Gen 3,1-19). Estos relatos parabólicos y etiológicos pretenden hacer ver la situación real de la humanidad. Hay una muerte espiritual, que se refleja en la experiencia del mal, en la ruptura interior y social del ser humano, en el sufrimiento físico y espiritual, en la soledad y en la desesperación, en la enfermedad que aflige a la persona y en el miedo que en ocasiones la atenaza. La negatividad que se da en la realidad, el mal que aparece en la vida de las personas y el abismo de la maldad en la que en ocasiones está implicada la libertad del ser humano hacen palpable la realidad de la muerte en la misma vida de la persona como algo no sólo biológico.

La propuesta transhumanista supone una concepción de la muerte como un biológico dejar de existir, y esto es una reducción. Y lo es porque, como estamos exponiendo, la muerte es una realidad compleja. Es algo que se vive en el cuerpo, pero lo corporal implica todas las dimensiones de la persona. Afecta a lo espiritual, a lo social, a lo histórico. La muerte muestra la realidad de un mal que trasciende al hombre y, en cuanto que es un poder que está más allá de él, no puede darse a sí mismo la redención. Es verdad que hay que vencer a la muerte y el ser humano tiene recursos tecnológicos para superar algunos aspectos biológicos y recursos sociales y espirituales para paliar ciertos males; pero no tiene el poder trascendente para vencer total y definitivamente a la muerte. Incluso aunque se diera una extensión de la vida hasta ahora inimaginada y en condiciones muy saludables gracias a nuevos medios tecnomédicos, no es pensable la superación de la muerte como símbolo de un mal que está en el mundo, que amenaza al hombre y que, de alguna forma, lo domina. Un mal metafísico y un pecado radical sólo puede vencerlos un poder trascendente. Por eso, la muerte siempre ha lanzado al ser humano hacia la realidad de Dios, preguntado por Él, levantando una protesta radical o suplicando la salvación. Desde algunos autores de la llamada Escuela de Frankfurt como Max Horkheimer hasta, recientemente, el filósofo alemán Holm Tetens, se ha presentado como razonable pensar en alguien trascendente que hace justicia a los que han sufrido injustamente, alguien que redima la situación de mal que hay en el mundo<sup>32</sup>. La tecnología tiene su lugar para vencer algunos sufrimientos, pero no es un poder absoluto que tenga capacidad para superar el poder radical de la muerte.

<sup>32</sup> Cf. Marcuse, H. – Popper, K. – Horkheimer, M.: *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, Sígueme, <sup>2</sup>1989. Tetens, H.: *Pensar a Dios. Un ensayo de teología racional*, Salamanca, Sígueme, 2017. Horkheimer venía a reconocer que es imposible salvar un sentido incondicionado sin Dios. Sobre esta cuestión clave del filósofo frankfurtiano cf. Habermas, J.: *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 121-138 (“Sobre la frase de Horkheimer: es inútil salvar un sentido incondicionado sin Dios”).

## b. Resurrección

Como se ha podido ir viendo en lo que se ha dicho, siendo diferentes, el cristianismo y el transhumanismo presentan algunas similitudes soteriológicas. El proyecto transhumanista pretende vencer las enfermedades y mejorar al ser humano, llevándolo más allá de sí mismo, hacia lo “trans-humano”. En el cristianismo se insiste en la acción terapéutica para superar el sufrimiento. La actividad de Jesús tiene uno de sus centros en las curaciones de enfermos, buscando una salvación física, histórica y personal. Se actúa en el mundo para redimirlo del mal. Y también se ofrece la transformación de una vida nueva que vence a la muerte. La propuesta cristiana para vencer la muerte es la resurrección<sup>33</sup>. Es verdad que Pablo cuenta con que hay quienes no morirán, entre ellos él mismo, porque la vuelta gloriosa de Cristo (su parusía) significará la transformación de los que han muerto y de los que vivan en ese momento (1Ts 4,13-18). No obstante, la victoria sobre el poder del mal y la participación en la vida de Dios implica la resurrección.

La promesa de la resurrección se asienta en el hecho de que Cristo ha resucitado y de que en su vida pueden participar todos los hombres (cf. 1Co 15,12-34). Cristo ha vencido a la muerte y todo lo que significa pasando por ella. La resurrección significa la victoria sobre la muerte. Según el evangelio de Lucas, Jesús enseña que quienes resuciten “no pueden ya morir, porque son como ángeles y son hijos de Dios por ser hijos de la resurrección” (Lc 20, 36). La eliminación de la muerte no pasa necesariamente por posponerla o evitarla; quizá todo su poder pueda ser vencido y se pueda vivir sin muerte precisamente después de la muerte.

En la resurrección se trata de un acontecimiento corporal, que afecta a todo el ser humano. Frente a todo espiritualismo y gnosticismo, la victoria cristiana sobre la muerte implica la realidad de la carne del ser humano, en su aspecto biológico, personal y social. La misma realidad de la persona, con todo lo que es y lo que ha vivido, participa del misterio divino. Así, esta perspectiva se sitúa entre el materialismo radical de alargar la vida biológica como se da en la historia y un espiritualismo que pretende entender al ser humano como mente, conciencia y conjunto de datos vividos y de información, desligando lo que es la identidad personal de su cuerpo biológico. El cuerpo es la misma experiencia de ser una persona concreta y singular, de vivir una biografía concreta y de estar en comunicación con otras personas, con el mundo y con lo trascendente. Por eso, el cuerpo pertenece a la identidad personal y la persona es una realidad corporal. En este sentido, la victoria sobre la muerte, puesto que ésta es una negación corporal del hombre, incluye la resurrección del cuerpo, con todas sus dimensiones: relacional, histórica y trascendente.

La resurrección vence a la muerte, pero para participar en una vida nueva. La vida histórica no termina de colmar al ser humano, que anhela una plenitud que lo trasciende. La resurrección lo introduce en la realidad de Dios, en su amor y en su vida<sup>34</sup>. El cristianismo propone la participación en la vida de Dios, lo cual significa

---

<sup>33</sup> Así presentan la comprensión cristiana algunos autores, dialogando explícitamente con el transhumanismo: Daly, T.: “Life-Extension in Transhumanist and Christian Perspectives: Consonance and Conflict”, *Journal of Evolution and Technology*, 14, 2005, pp. 57-75. Sesboüé, B.: *L’homme, merveille de Dieu. Essai d’anthropologie christologique*. Paris, Salvator, 2015, pp. 252-257. Noriega Fernández, R.: “El retorno de Lázaro. La resurrección transhumanista”, en Somavilla Rodríguez, E. (ed.): *El transhumanismo en la sociedad actual*, Madrid, Agustiniiana, 2019, pp. 175-221.

<sup>34</sup> Como explica Diogenes Allen, se trata de una forma distinta de vida, participando en el amor perfecto de Dios

la divinización del ser humano, llegando a ser como Dios, con él y gracias al don que Él hace de su vida. Hay un anhelo profundo que puede sintonizar con la ideología transhumanista, que pretende mejorar y trascender lo humano. Sin embargo, en la comprensión cristiana la divinización no significa una superación de lo humano. Al contrario, la participación en la vida divina implica la plenificación de lo humano, la máxima realización personal de cada ser humano. Respecto a la vida eterna no se trata de duración sino del contenido de lo que es; más que inmortalidad, significa inserción personal en el misterio de Dios y afirmación radical de cada persona en la comunión con Dios y con todos los hombres.

La muerte significa una ruptura de la persona en todas sus dimensiones, pero no su destrucción. La resurrección es la victoria sobre ese poder biológico, social y espiritual. No obstante, siendo esto razonable, no se puede presentar de forma apodíctica. A su razonabilidad pertenece ser una propuesta desde la esperanza. El hombre puede esperar en la resurrección desde la experiencia que vive de sufrimiento, desde la relación con los otros que no puede romperse y desde la fe como realidad teológica<sup>35</sup>.

## 5. Conclusión

La muerte es un mal que hay que vencer. El tranhumanismo ha identificado este mal y pretende vencerlo mediante la superación del envejecimiento que lleva a la muerte o mediante una inmortalidad de la mente humana en un soporte informático. Tanto una vida biológica indefinida como una supuesta vida cibernética inmortal no consideran aspectos fundamentales del ser humano. La muerte no es sólo algo biológico, puesto que afecta a la vivencia personal, social y espiritual de todo ser humano y tiene dimensiones que trascienden lo biológico. Por tanto, la tecnociencia puede aportar técnicas admirables y deseables para vencer enfermedades, aliviar sufrimientos, mitigar las consecuencias del envejecimiento e incluso alargar notablemente el tiempo histórico de vida; pero no puede afrontar el significado último de la muerte y su poder de mal.

La perspectiva teológica propone una visión más completa de la realidad de la muerte y una acción que trasciende lo tecnológico para poder vencer una realidad compleja y alcanzar una plenitud de vida realmente humana, eterna y divina. Ciertamente, el transhumanismo y el cristianismo comparten el objetivo de vencer a la muerte. Pero mientras el transhumanismo la entiende como algo exclusivamente biológico (en una comprensión materialista de la realidad) y lucha contra ella tecnológicamente, el cristianismo percibe la muerte biológica relacionada con el mal presente en el mundo y con el pecado del hombre, por lo que, asumiendo la acción

---

y en una relación personal con Él: Allen, D.: "Extended Life, Eternal Life: A Christian Perspective", en Post – Binstock (eds.), *The Fountain of Youth*, pp. 387-396. Joseph Ratzinger insiste en la relación personal como contenido de la vida eterna, que tiene una dinámica dialogal: Ratzinger, J.: *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder, <sup>2</sup>2007, pp.175-178.

<sup>35</sup> Respecto al transhumanismo, también habría que reflexionar sobre su condición ideológica y su pretensión de imponerse como racionalidad científica. Sobre la llamada hipótesis de una "singularidad", Diane Proudfoot afirma que "the promises –of we know not exactly what- are still based on faith": Proudfoot, D.: "Software Immortals: Science or Faith?", en Eden, A. H. et al. (ed): *Singularity Hypotheses*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2012, 367-389; 385.

biotecnológica en su justo lugar, considera que la victoria sobre la muerte pasa por una acción trascendente de transformación de la realidad. Esta transformación, que es la resurrección, significa una auténtica humanización de la persona en la relación con Dios, frente a la pretensión transhumanista de mejorar o incluso de superar la condición humana.

Esa comprensión más amplia de la realidad de la muerte lleva a integrar algunos aspectos esenciales de la vida humana, como la finitud, la condición biográfica y la vulnerabilidad. Así pues, en nuestra opinión, el problema del transhumanismo no está tanto en los medios tecnológicos de lucha contra la muerte como en las realidades antropológicas que no tiene en cuenta: la historicidad, la relacionalidad y la trascendencia que, según hemos tratado de exponer, pertenecen a la estructura del ser humano, a su grandeza y a su belleza.

## 6. Referencias bibliográficas

- Alexandre, L.: *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, JCLattès, 2011.
- Allen, D.: "Extended Life, Eternal Life: A Christian Perspective", en Post – Binstock (eds.), *The Fountain of Youth*, pp. 387-396.
- Amengual, G.: *Antropología filosófica*, Madrid, BAC, 2007.
- Asla, M.: "El Transhumanismo como ideología. Ambigüedades y dificultades de la fe en el progreso", *SCIO. Revista de filosofía*, 15, 2018, pp. 63-96.
- Assmann, J. et al.: "Unsterblichkeit", en Ritter, J. - Gründer, K. – Gabriel, G. (Hgg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 11, Basel, Schwabe, 2001, pp. 275-294.
- Bellver Capella, V.: "¿Debemos aspirar a una vida inmortal? El debate bioético sobre el alargamiento de la vida humana", *Diálogo Filosófico*, 86, 2013, 240-265.
- Beorlegui, C.: *Humanos. Entre lo prehumano y lo pos- o transhumano*, Madrid-Maliaño, Universidad Pontificia Comillas-Sal Terrae, 2019.
- Blasco, M. A. - Salomone, M. G.: *Morir joven, a los 140*, Barcelona, Paidós, 2016.
- Borges, J. L.: *El inmortal* (1947), en *El Aleph*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 7-28.
- Bostrom, N.: "A History of Transhumanist Thought", *Journal of Evolution and Technology*, 14, 2005, pp. 1-25.
- Bostrom, N.: "The fable of the dragon tyrant", *Journal of Medical Ethics*, 31, 2005, pp. 273-277.
- Caplan, A. L.: "Death as an unnatural process. Why is it wrong to seek a cure for ageing?", *EMBO Reports*, 6, 2005, pp. 72-75.
- Chillón, J.: *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*, Granada, Comares, 2019.
- Chillón, J. M. - Marcos, A.: "Técnica y sentido", *SCIO. Revista de Filosofía*, 11, 2015, pp. 77-99.
- Coeckelbergh, M.: *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Dordrecht, Springer, 2013.
- Cordeiro, J. L. - Wood, D.: *La muerte de la muerte. La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*, Barcelona, Deusto, 2018.
- Daly, T.: "Life-Extension in Transhumanist and Christian Perspectives: Consonance and Conflict", *Journal of Evolution and Technology*, 14, 2005, 57-75.
- De Grey, A.: *El fin del envejecimiento. Los avances que podrían revertir el envejecimiento humano durante nuestra vida*, Berlín, Lola Books, 2013.



- Diéguez, A.: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Barcelona, Herder, 2017.
- D' Ormesson, J.: *Un hosanna sans fin*, Mayenne, Héloïse d' Ormesson, 2018.
- Ferry, L.: *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Madrid, Alianza, 2018.
- González de Cardedal, O.: *Sobre la muerte*, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Habermas, J.: *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001.
- Hall, S. S.: *Merchants of Immortality. Chasing the Dream of Human Life Extension*, Boston-New York, Houghton Mifflin, 2003.
- Hauskeller, M.: "Forever Young? Life Extension and the Ageing Mind", *Ethical Perspectives*, 18, 2011, pp. 385-405.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1974.
- Houellebecq, M.: *La posibilidad de una isla* (2005), Madrid, Alfaguara, 2005.
- Justo, E. J.: *La libertad. De la experiencia al concepto*, Madrid, BAC, 2016.
- *La salvación. Esbozo de soteriología*, Salamanca, Sígueme, 2017.
- "Vida inmortal y eternidad. Sobre el proyecto transhumanista de inmortalidad", *Scientia et Fides*, 7, 2019, pp. 233-246.
- Kass, L. R.: "L'Chaim and Its Limits: Why Not Immortality?", en Post – Binstock (eds.), *The Fountain of Youth*, pp. 304-320.
- Kundera, M.: *La inmortalidad* (1988), Barcelona, Tusquets, 42018.
- Kurzweil, R.: *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*, New York, Viking, 2005.
- Levinas, E.: *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 112014.
- Lucke, J. – Hall, W.: "Who whants to live forever?", *EMBO Reports*, 6, 2005, pp. 98-102.
- MacIntyre, A.: *Animales racionales y dependientes*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Magnin, T.: *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*, Paris, Albin Michel, 2017.
- Marcos, A.: "Caverna 2.0. Las raíces dualistas del transhumanismo", *Scientia et Fides*, 7, 2019, pp. 23-40.
- Marcos, A. – Pérez Marcos, M.: *Meditación de la naturaleza humana*, Madrid, BAC, 2018.
- Marcuse, H. – Popper, K. – Horkheimer, M.: *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, Sígueme, 21989.
- Marías, J.: *Antropología metafísica*, Madrid, Alianza, 41998.
- Moravec, H.: *Mind Children. The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge (MA), Harvard University, 1988.
- Noriega Fernández, R.: "El retorno de Lázaro. La resurrección transhumanista", en Somavilla Rodríguez (ed.): *El transhumanismo en la sociedad actual*, pp. 175-221.
- Ortega y Gasset, J.: *Meditación de la técnica*, en *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2014, pp. 55-138.
- *Unas lecciones de Metafísica*, Madrid, Alianza, 31970.
- Pascal, B.: *Pensamientos*, ed. L. Brunschvicg, Madrid, Espasa Calpe, 101995.
- Pico della Mirandola, G.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Buenos Aires, Longseller, 2003.
- Pijnenburg, M. A. M. – Leget, C.: "Who wants to live forever? Three arguments against extending the human lifespan", *Journal of Medical Ethics*, 33, 2007, pp. 585-587.
- Post, S. G. – Binstock, R. H. (eds.), *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific, and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, Oxford-New York, Oxford University, 2004.

- Proudfoot, D.: "Software Immortals: Science or Faith?" en Eden, A. H. et al. (ed): *Singularity Hypotheses*, Berlin-Heidelberg, Springer, 2012, 367-389.
- Rahner, K.: *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Herder, 1969.
- Ratzinger, J.: *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder, 2007.
- Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid. Taurus, 1969.
- Ruiz de la Peña, J. L.: *El último sentido. Una introducción a la escatología*, Madrid, Marova, 1980.
- Sádaba, I.: *Cyborg. Sueños y pesadillas de las tecnologías*, Barcelona, Península, 2009.
- Savater, F.: *La vida eterna*, Barcelona, Ariel, 2007.
- Sesboué, B.: *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*. Paris, Salvator, 2015.
- Shelley, M.: *Frankestein* (1818), Granada, Comares, 2019.
- Somavilla Rodríguez, E. (ed.): *El transhumanismo en la sociedad actual*, Madrid, Agustiniiana, 2019.
- Tetens, H.: *Pensar a Dios. Un ensayo de teología racional*, Salamanca, Sígueme, 2017.
- Tipler, F. J.: *The Physics of Immortality. Modern Cosmology, God and the Resurrection of Dead*, London, Macmillan, 1995.
- Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Alianza, 2000.
- Williams, B.: *Problems of the Self: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University, 1973.
- Zubiri, X.: *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1998.