

La escatología cristiana ante la ideología transhumanista

Leandro Daniel Bonnin

Sacerdote de la Arquidiócesis de Paraná, Argentina; profesor suplente de Filosofía y Ciencia Sagrada, bachiller en Teología, licenciado en Ciencias para la Familia.

«Él transformará nuestro pobre cuerpo mortal, haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso» (Flp 3,21)

Introducción: el hombre, *animal sperans*

Entre las múltiples cualidades que definen al hombre, una de las esenciales parece ser que es un *animal sperans*, un viviente que existe esperando en una continua e insoslayable apertura a más.

Su apertura puede ser en dos sentidos: uno ontológico, como deseo de “ser más”, de crecimiento, de plenitud; y otro cronológico, la apertura como tensión y orientación hacia el futuro, esperado e intuido como futuro mejor.

La contracara de esta constitutiva apertura es la *insatisfacción*. Convivimos con ella, y se nos presenta con carácter ambivalente. Puede degenerar en amargura y angustia crónica; pero su ausencia absoluta podría implicar un desconocimiento o progresivo abandono de la auténtica grandeza y capacidad humana, y un aplanamiento antropológico irreparable.

La insatisfacción es, en última instancia, un *locus spei*, un lugar de esperanza. Es un recordatorio incómodo pero necesario de la esencial apertura a la trascendencia y al futuro: trascendencia donde el corazón alcanza su desbordamiento interior; futuro en el cual los anhelos aún irrealizados serán colmados. La insatisfacción puede constituirse “motor” del despliegue del ser.

Pero si brota de una idea empobrecida de la naturaleza humana, aliada a un ateísmo práctico –no hay Otro que pueda auxiliar mi indigencia–, puede dar lugar a un afán obsesivo de eliminar todo lo que detiene u obstaculiza, aparente o realmente, nuestra realización. Parece lógico el surgir de una imperiosa y urgente necesidad –luego devenida en obligación– de “liberarnos” de todo lo percibido como límite. Se produce un grave e inmediato riesgo al confundir “mal” con “límite” cuando son realidades desiguales.

Esta confusión dio lugar en los últimos siglos a un rechazo de la naturaleza humana como tal, con menosprecio explícito de todo rasgo de finitud, fragilidad y vulnerabilidad.

El *movimiento transhumanista* encuentra terreno propicio de desarrollo en la humana insatisfacción. Aliado de los vertiginosos avances tecnológicos, se presenta como la “solución” a las aporías presentes en la experiencia cotidiana. Se auto propone como capaz de responder al anhelo de más, y de asegurar un futuro perfecto, donde el mal y el límite habrán sido ya definitivamente vencidos. Aparece como capaz de cumplir los sueños que la humanidad siempre ha albergado, y cumplirlos “ya”, sin esperar un “más allá”.

La teología cristiana tiene la capacidad y el deber de iluminar y ayudar a discernir todo cuanto de verdadero, bello y bueno se encuentre en este movimiento, señalando también sus inconsistencias. Como Teología Moral, puede contribuir a dilucidar los incontables dilemas éticos que se plantean a la hora de avanzar –o no– en el mejoramiento de la corporeidad humana. Como Antropología Teológica puede indagar en los presupuestos sobre los cuales el transhumanismo plantea lo que es deseable o no, y especialmente ayudar a discernir –con una sólida visión filosófica– qué elementos constituyen lo esencialmente humano.

Sin embargo, en este trabajo quisiera mostrar cómo la Escatología –como área dentro de la Teología dogmática– puede ofrecer elementos de discernimiento actuales y pertinentes. Como tendremos oportunidad de profundizar, uno de los propósitos de toda ideología es ofrecer remedio a diversos males humanos, orientando la mirada hacia un futuro soñado y libre de las imperfecciones presentes, y dando así una razón para el esfuerzo de hoy y motivos para la esperanza. Bajo ese aspecto, se encuentran en el mismo ámbito que la reflexión escatológica actual, la cual, para Alviar¹

se detiene en los aspectos de confianza y consuelo, que alentaban a las primeras generaciones de cristianos. Busca recuperar algo esencial a la existencia cristiana, como es la esperanza. Esta intencionalidad configura gran parte de las consideraciones escatológicas del presente: procuran no ser elucubraciones teóricas o representaciones de la imaginación, o meras respuestas a preguntas curiosas sobre el futuro. Tratan más bien de ser reflexiones que puedan incidir seriamente en el planteamiento vital del cristiano, ayudándole a valorar su vida en la tierra y a conducirla adecuadamente.

¹ J. ALVIAR, «La escatología como dimensión de la existencia cristiana. Tendencias en la escatología contemporánea. Cristo y el Dios de los cristianos», en J. MORALES [et al.], *Hacia una comprensión actual de la teología: XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 303-304.

Nos preguntaremos: ¿Qué anhelos del corazón se manifiestan en las propuestas casi mesiánicas del transhumanismo? ¿Cómo la esperanza cristiana y la promesa de la “vida eterna” pueden ser comprendidas hoy como una auténtica respuesta a los anhelos del corazón humano?

El presente trabajo, en su brevedad, intentará definir el movimiento transhumanista y algunos de sus postulados fundamentales (1), destacando las cuatro liberaciones que pretende llevar a cabo. Sirviéndome del análisis del Dr. Mariano Asla, procuraré luego mostrar que el transhumanismo es una *ideología* (2), y –en cuanto tal– se presenta como un sustituto secular de la esperanza cristiana. Pasaré luego a comentar el pensamiento de Benedicto XVI en *Spe salvi* (3) para fundamentar por qué «sin Dios no hay esperanza». A modo de conclusión intentaré mostrar que las promesas de Cristo y el encuentro definitivo con Él –especialmente en la futura resurrección de la carne– constituirán una auténtica experiencia de la plenitud que el movimiento transhumanista quiere alcanzar a través de la tecnología, sin olvidar que las realidades futuras nos son ya dadas en esperanza. El “ya sí, pero todavía no” de la síntesis cristiana continúa siendo válido (4).

1. A qué llamamos transhumanismo: definición, posibilidades y riesgos. Las cuatro liberaciones

El diccionario de la Real Academia española define al transhumanismo como «Movimiento que propugna la superación de las limitaciones actuales del ser humano, tanto en sus capacidades físicas como psíquicas, mediante el desarrollo de la ciencia y la aplicación de los avances tecnológicos”.

El dr. Mariano Asla (a quien seguiremos en su análisis del transhumanismo) utiliza el término “movimiento”, aclarando que no debe llevarnos a imaginar un sistema unificado, dotado de una autoridad doctrinal. Dentro del “movimiento transhumanista” existen múltiples acentos y enfoques, incluso contrapuestos, pero que comparten la convicción de que *el cuerpo humano ha quedado obsoleto* y que *el trabajo evolutivo*, que hasta ahora se desarrolló de modo fortuito, *debe ser asumido por la ciencia* y especialmente por la tecnología. Así se expresa Savulescu, uno de los principales autores transhumanistas: «Ahora estamos entrando en una nueva fase de la evolución humana –evolución sometida a la razón– por la que los seres humanos seremos amos de nuestro destino. El poder ha sido transferido de la naturaleza a la ciencia»².

² M. ASLA, «Transhumanismo», en C. VANNEY – I. SILVA – J.F. FRANCK, *Diccionario Interdisciplinar Austral*, 2020, en <http://dia.austral.edu.ar/Transhumanismo> [consultado el 5-01-2025].

Asla enraíza este movimiento en la tendencia al perfeccionamiento intrínseca a la naturaleza humana y presente en toda su historia, siendo el transhumanismo su desarrollo último e hiperbólico:

aspira a cumplir todos los sueños humanos, superando cada límite, corrigiendo las imperfecciones de nuestra naturaleza y eliminando todos sus males [...]. No se trata ya, pues, de domesticar el medio en el que vivimos, sometiéndolo a nuestras necesidades y deseos, ni de conformar sistemas políticos y sociales más justos, ni de potenciar lo mejor de cada ser humano mediante la instrucción, la educación y el ejemplo. El cambio propuesto supone todo aquello, pero implica un proceso específico y más radical: la reingeniería de nuestro propio cuerpo³.

El transhumanismo puede enumerarse junto a otros movimientos revolucionarios que lo han precedido. Aparecen en él: un sujeto que experimenta opresión y necesita ser liberado; un mal a erradicar; y una meta u objetivo final, que es el punto de llegada del proceso histórico que se quiere emprender. Pero mientras que las anteriores revoluciones solían identificar el mal a erradicar con factores económicos o sociales y (por ende) promovían respuestas en ese plano, el transhumanismo identifica el “mal a erradicar” con el cuerpo. Los sujetos revolucionarios son los científicos a través de la tecnología. ¿Cuál sería la meta de esta revolución? La creación de una nueva especie “posthumana”, en la que permanezcan –o no– los elementos valiosos de la actual, y desaparezcan todos los límites e imperfecciones.

Para alcanzar esa “tierra de promisión”, es preciso someter el cuerpo a una *cuádruple liberación*: «una liberación morfológica, una liberación reproductivo-sexual, una cognitivo-moral y una última, que podríamos llamar “definitiva” que pretende prorrogar, cuanto sea posible, el encuentro con la muerte»⁴.

Describo brevemente estas liberaciones, cuya comprensión será importante al concluir.

La *liberación morfológica* implica la modificación del cuerpo para que se adapte mejor y definitivamente a las nuevas situaciones vitales, al tiempo que se eliminan aquellos males y límites que son fuente de sufrimiento. Las modificaciones pueden realizarse a través de manipulación genética, de quimerización (generación de individuos a través de dos o más, de la misma o de diferentes especies) y la *cyborgización*, es decir, la incorporación cada vez mayor de componentes tecnológicos en el cuerpo humano.

³ M. ASLA, «Transhumanismo».

⁴ M. ASLA, «Transhumanismo».

La *liberación reproductivo-sexual* implica, por un lado, separar por completo la sexualidad de la reproducción, deviniendo la sexualidad en simple pasatiempo hedónico, y derivando hacia formas no-relacionales y no-humanas de procurarlo (sexo virtual o sexo con máquinas). Algunos van más allá e imaginan humanos andróginos o no sexuados, como condición de posibilidad para el fin de las desigualdades generadas por el sistema sexual binario. Por otro lado, implica separar la reproducción de la sexualidad: supone que la reproducción humana es imperfecta, riesgosa y onerosa. De acuerdo con sus postulados eficientistas y eugenésicos, la reproducción debería garantizarse mediante técnicas de fecundación in vitro o (cuando sea posible) de clonación. La gestación humana debería ser sustituida por procedimientos ectogénicos, es decir, en úteros artificiales.

La *liberación cognitivo-moral* implica la ampliación de la capacidad de conocimiento y habilidades relacionales a través de la tecnología o el consumo de sustancias. La ampliación de la memoria y la facilitación del conocimiento complejo se favorecen a través de dispositivos que permiten tener conexión *wifi* o asistencia de IA, o aceleran la sinapsis neuronal. El llamado “mejoramiento moral” consiste en favorecer las actitudes de empatía y autodomínio a través del consumo de sustancias o incluso modificando regiones del cerebro.

La llamada *liberación final* involucra procesos para detener el envejecimiento y posponer la muerte todo lo que el individuo desee. No se trata de extender la vida indefinidamente con baja calidad, sino de prolongar la juventud. Los más osados postulan la posibilidad y deseabilidad de asegurar la “liberación final” alojando la conciencia en un soporte tecnológico.

Cada una de estas liberaciones implica decisiones que requieren un atento discernimiento ético. En alguna medida las cuatro liberaciones vienen siendo procuradas desde hace siglos. Sin embargo, la radicalidad de lo que hoy se propone y la imprevisibilidad de las consecuencias a largo plazo invitan a decisiones ponderadas.

2. El transhumanismo como ideología

No es irrelevante recordar que cada una de las liberaciones anteriormente mencionadas expresa anhelos que han estado en lo más profundo del corazón humano desde la Antigüedad, y fueron narradas en múltiples mitos y figuras literarias⁵.

⁵ Asla desarrolla con detalle las variadas manifestaciones del anhelo de inmortalidad, o de construir seres vivos, o de alcanzar de modo fácil la armonía personal.

Sin embargo, quisiera enfocarme ahora en la descripción del transhumanismo como ideología. En efecto, la perenne presencia de un “anhelo de más” y una consiguiente “tensión hacia el futuro” ínsita a la naturaleza humana ha sido reconocida con agudeza por las ideologías contemporáneas. En la confrontación con ellas, la escatología cristiana –tal como ha evolucionado en los últimos siglos– está llamada a ser la principal interlocutora.

Es muy importante identificar el transhumanismo no solamente como un proyecto científico-técnico, sino sobre todo entender el trasfondo ideológico que subyace en sus manifestaciones concretas.

Para comprenderlo adecuadamente, es necesario precisar mejor el sentido de *ideología*, término dotado de acepciones divergentes y por ello transformado en equívoco. El diccionario de la RAE, por ejemplo, lo define sencillamente como «Conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.». Todo conjunto de ideas (incluso el cristianismo y su visión escatológica) sería una ideología.

Creemos que esa definición es insuficiente, y para ello nos valdremos de la propuesta por M. Asla en otra publicación donde profundiza sobre este argumento. Afirma que el transhumanismo es heredero de las ideologías que en el siglo XX dieron lugar a diferentes movimientos totalitarios, porque comparte con ellas cuatro elementos fundamentales.

El primero de estos elementos implica una actitud profunda frente a la realidad que desde la antigüedad se ha denominado espíritu prometeico. Los otros tres elementos son tesis filosóficas clásicas e íntimamente relacionadas entre sí; a saber: i) la concepción de la filosofía como praxis; ii) la idea de progreso derivada de una secularización de la noción cristiana de providencia y iii) el postulado de una escatología intramundana⁶.

Pasamos a describir brevemente esos cuatro elementos, intentando descubrir en ellos dimensiones constitutivas de la experiencia humana en el mundo, un reclamo de trascendencia y una posibilidad de diálogo fecundo con el anuncio escatológico cristiano.

a. Espíritu prometeico: existen varias versiones del mito, pero todas tienen en común presentar a Prometeo como un humano que no se conforma con su situación existencial, y desafía a lo divino, arrebatando sus prerrogativas para apropiárselas. Lo divino aparece como antagonista del hombre, e incluso como la causa de su malestar. Este elemento está presente en todas las grandes ideologías,

⁶ M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», *Scio: Revista de Filosofía* 15 (2018), 10.

que coinciden en presentar un ser humano que *ya no* necesita de lo religioso, ni de Dios, para dar una explicación completa de su existencia y alcanzar sus fines. El espíritu prometeico se manifiesta en el transhumanismo de una manera tan evidente que Trijse Franssen ha dicho:

Prometeo encarna de este modo el ideal que los prometeanos transhumanistas buscan alcanzar: un modo de ser en permanente perfeccionamiento, semejante al de los dioses, conseguido por medio de una creatividad apasionada, de un valiente anhelo de progreso y trascendencia, y de la inteligente aplicación (y control de los medios) del conocimiento y la ciencia⁷.

Asla enfatiza que el mito de Prometeo significa exaltar lo humano en contraposición a Dios, quien en realidad no existe, sino que es proyección alienada de capacidades humanas (de acuerdo con la célebre expresión de Feuerbach). Es necesario que éstas sean reapropiadas por su verdadero detentor, el hombre. Está claro que si bien existen variantes “creyentes”⁸ de transhumanismo, la inmensa mayoría de sus autores son ateos, y es el hombre –y no Dios– el único autor de su naturaleza y su destino. Oviedo señala, como una interpretación posible del fenómeno transhumanista, verla como una prolongación de «un error arquetípico»⁹, que desde la teología cristiana se identifica con el pecado de Adán y reaparece en la historia de Babel.

b. Filosofía como praxis: a diferencia de la antigua y primordial actitud de los filósofos, quienes contemplaban con asombro el mundo y trataban de comprenderlo, el transhumanista no encuentra nada que contemplar, ante lo que asombrarse ni recibir agradecido. Asumiendo la visión evolucionista de las especies, está claro que lo que vemos no es fruto de una inteligencia creadora y ordenadora, sino del azar. Será la razón humana –sobre todo como razón científica– la primera capaz de imprimir un nuevo y verdadero orden en el caos.

Es por eso que M. Asla afirma: «El transhumanismo no se concibe a sí mismo como una filosofía, como una teoría sobre el hombre, sino como un programa de acción. Es la célebre tesis marxista:

⁷ M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 10.

⁸ Aunque parezca contradictorio, existe un transhumanismo cristiano, uno mormón, uno musulmán.

⁹ L. OVIEDO, «La Teología y el Transhumanismo», *Pensamiento* 78 (2022), 520.

“Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo”¹⁰.

Nótese que debajo de esa actitud hay una visión prevalentemente negativa y empobrecida –que por momentos llega a parecer impostada– de la naturaleza humana, vista de modo unilateral como fuente inagotable de limitaciones y sufrimientos.

c. Idea de progreso: es propio de los sistemas ideológicos concebir la historia en un sentido lineal y como dotada de un sentido positivo. El mundo está “condenado” a avanzar, el progreso es inevitable, y en cada época de la historia surgen los intérpretes que son capaces de llevar adelante ese progreso. Asla subraya que esta concepción es una derivación y secularización¹¹ del concepto cristiano de Providencia. Esto significa que se toman ideas cristianas – la historia es lineal, tiene un punto de inicio y un punto final hacia el que vamos– pero prescindiendo del Dios cristiano.

Las ideologías [...] toman prestada esta noción de linealidad y de progreso, pero no los atribuyen a la acción divina, sino a una racionalidad intrínseca propia del devenir de la historia. Este postulado progresista es asumido luego, con matices en ocasiones importantes, por las narrativas transhumanistas¹².

Como sucede con los elementos anteriores, el transhumanismo lleva las aspiraciones de toda ideología a su máxima expresión, al punto que uno de sus principales abanderados, Ruy Kurzweil, afirma que

la realidad estaría sometida a una ley universal, a la que llama “ley del tiempo y del caos”, que rige el progreso a partir del contrapunto entre la entropía y la tendencia a la complejidad. El proceso se inicia en el *Big Bang* con un fortísimo ímpetu entrópico, pero luego esta fuerza es contrapesada por tres eventos fundamentales que apuntan, por el contrario, a la conservación y aumento de la complejidad: el surgimiento de la vida, el de la inteligencia y el de la IA. Este nuevo movimiento antientrópico [...] culminaría en la singularidad [...] un período en el que la inteligencia artificial no solo superaría sino que incorporaría a las inteligencias humanas en una especie de *plenitud de conciencia universal*¹³.

¹⁰ M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 10.

¹¹ En algunas de sus conferencias, Asla denomina a este elemento “secularización incompleta”, porque permanecen en la síntesis elementos cuyo fundamento es religioso o al menos teísta, pero negando a Dios.

¹² M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 11.

¹³ Cf. M. ASLA, «El Transhumanismo como ideología: dificultades de la fe en el progreso», 11.

Sin querer adelantarnos a la valoración de estas propuestas, es admisible sin embargo plantear una incipiente contradicción interna en el argumento. En efecto, ¿cómo atribuir la existencia de una Ley sin un legislador? ¿De dónde brota la confiada certeza de que todo va orientado a un punto “mejor”? Y, no existiendo Dios ni una naturaleza humana fuerte, fruto de un diseño, ¿quién establece los parámetros para definir qué es “mejor” y qué “peor”?

d. Escatología intramundana: es una consecuencia necesaria de lo anterior, y un elemento esencial de toda ideología. En cada una de ellas late una escatología, un prometido momento final de plenitud, deseado y procurado, propuesto casi siempre como alternativa a la esperanza religiosa, a menudo ferozmente criticada. El fin trascendente y sobrenatural es sustituido por un fin inmanente y natural, adelante, pero en un mismo plano, pero inefablemente superior a lo que vivimos hoy. Los autores no son capaces de definirlo sin adoptar un lenguaje cercano al misticismo. Llegan a plantearlo como un verdadero paraíso en la tierra: en el caso del transhumanismo, no ya la sociedad sin clases, sino una existencia perfecta, liberada de la biología, y sin relación con lo religioso ni con Dios.

Cuando Nick Bostrom en su *Carta desde Utopía* intenta describir la vida eterna y plenamente feliz en la era posthumana, relata una experiencia similar a la de los místicos, que no encuentran en el lenguaje y las vivencias humanas nada proporcionado a sus visiones, y recurren a las metáforas. Así, confiesa: «¿Cómo podré contarte algo sobre Utopía sin dejarte “mistificado”? ¿Qué palabras podrían transmitir esa maravilla? ¿Qué expresiones podrían expresar nuestra felicidad? Mi pluma, me temo, es tan desproporcionada para esta tarea como si intentara usarla para matar a un elefante».

Independientemente de las convicciones metafísicas personales de cada uno, la diferencia obvia radica en que el salto de fe necesario para alcanzar una salida vertical del laberinto de la insatisfacción, tiene en el caso de los místicos a Dios como garante; Bostrom, por el contrario, apela a su confianza en la tecnología¹⁴.

Dejemos para más adelante –y para Benedicto XVI– la tarea de examinar ese propósito. No obstante, es importante destacar que todo el movimiento transhumanista está atravesado por esta esperanza, la cual, desde “adelante”, justifica todos los esfuerzos y sacrificios necesarios.

Los cuatro elementos de las ideologías ejercen una atracción y fascinación innegable y, combinados, parecen ofrecer una panorámica de conjunto muy alentadora. Frente al nihilismo que en algunos decenios asomaba como única posibilidad, las nuevas

¹⁴ M. ASLA, «Transhumanismo».

ideologías abren un horizonte de sentido, un “meta-relato” que se presenta como capaz de explicar lo cotidiano.

No obstante, y como muy bien expone Asla desde el punto de vista filosófico, existe ya en el interior de esos cuatro elementos certezas indemostradas, contradicciones internas y un reclamo que – bajo un aparato “científico” – carece de fuerza probatoria. En cada una de las ideologías, para ingresar y visualizar su coherencia, es preciso hacer un “acto de fe” en algo o en alguien... lo que contradice esencialmente su supuesto carácter científico y racional.

3. *Spe salvi*: una visión actual y sugerente de la escatología cristiana

La encíclica *Spe salvi*¹⁵ de Benedicto XVI constituye uno de los momentos más logrados del Magisterio del papa teólogo. Su expresión de la esperanza cristiana –moderna, audaz, en diálogo con la cultura actual, provocadora y consoladora a la vez– se convierte en un punto de referencia ineludible a la hora de interpretar otras propuestas de sentido que se ofrecen al hombre de hoy.

Mi propósito en este apartado es identificar los principales párrafos de *Spe salvi* donde encontramos una luz para comprender las ideologías contemporáneas, especialmente la transhumanista. La esperanza cristiana ejerce de factor crítico ante expectativas desmesuradas, pero lejos de detenerse en ello, ofrece una apertura de horizonte que invita a la confianza, la alegría y el compromiso.

Luego de iniciar con esmerados análisis bíblicos sobre la esperanza cristiana, se pregunta el Papa si ésta sigue siendo relevante hoy. Se hace eco de críticas que el cristianismo ha recibido frecuentemente.

[...] la fe cristiana ¿es también para nosotros ahora una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida? ¿Es para nosotros “performativa”, un mensaje que plasma de modo nuevo la vida misma, o es ya solo “información” que, mientras tanto, hemos dejado arrinconada y nos parece superada por informaciones más recientes? (*Spe salvi*, n. 10).

Con su característico modo de entrelazar mistagogía, exégesis y reflexión, remite al rito bautismal, en que los padres que piden el sacramento para sus hijos, junto a la fe, hacen luego referencia a «lo que da la fe»: *la vida eterna*. Se pregunta entonces con franqueza:

¹⁵ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Spe salvi* (30 de noviembre de 2007), en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [consultado el 5-03-2025].

¿De verdad queremos esto: vivir eternamente? Tal vez muchas personas rechazan hoy la fe simplemente porque la vida eterna no les parece algo deseable. En modo alguno quieren la vida eterna, sino la presente y, para esto, la fe en la vida eterna les parece más bien un obstáculo. Seguir viviendo para siempre –sin fin– parece más una condena que un don. Ciertamente, se querría aplazar la muerte lo más posible. Pero vivir siempre, sin un término, solo sería a fin de cuentas aburrido y al final insoportable (*Spe salvi*, n. 10).

Fortalece ese argumento citando dos textos de San Ambrosio quien, con agudeza y realismo, había afirmado que «la inmortalidad, en efecto, es más una carga que un bien, si no entra en juego la gracia» (*Ibid.*). Y luego señala con fuerza lo que muchos –incluso solo desde la filosofía– ya han señalado como uno de los riesgos inesperados del optimismo transhumanista y su “liberación final”: «la eliminación de la muerte, como también su aplazamiento casi ilimitado, pondría a la tierra y a la humanidad en una condición imposible y no comportaría beneficio alguno para el individuo mismo» (*Spe salvi*, 11).

Indica entonces el Papa una contradicción en nuestra actitud ante la muerte, que es manifestación de un contraste interior y nos lleva a plantearnos la pregunta fundamental:

Por un lado, no queremos morir; los que nos aman, sobre todo, no quieren que muramos. Por otro lado, sin embargo, tampoco deseamos seguir existiendo ilimitadamente, y tampoco la tierra ha sido creada con esta perspectiva. ¿Qué es realmente lo que queremos? Esta paradoja de nuestra propia actitud suscita una pregunta más profunda: ¿qué es realmente la “vida”? Y ¿qué significa verdaderamente “eternidad”? Hay momentos en que de repente percibimos algo: sí, esto sería precisamente la verdadera “vida”, así debería ser. En contraste con ello, lo que cotidianamente llamamos “vida”, en verdad no lo es.

Anoto que, en diálogo con el transhumanismo, podríamos traducir el anterior pasaje así: «cuando deseas ser más inteligente, más bueno, más sano... en realidad no anhelas esos bienes parciales, sino otra cosa. Estás anhelando una “vida” de cualidad diferente a esta mera vida. Y cuando la idea de “inmortalidad” te resulta fascinante, en el fondo es porque anhelas vida “eterna”, que es mucho más que la prolongación indefinida de ésta».

Benedicto XVI cita entonces a san Agustín, quien se pregunta en su carta a Proba ¿Qué es lo que deseamos? Su respuesta es ambivalente. Afirma que deseamos “vida bienaventurada” y simplemente “felicidad”, pero a la hora de darle contenido, ya no sabemos en qué consiste realmente. «No sabemos lo que queremos realmente; no conocemos esta “verdadera vida” y, sin embargo, sabemos que

debe existir un *algo* que no conocemos y hacia el cual nos sentimos impulsados» (*Spe salvi*, n. 12). De esa paradoja surgen todas nuestras contradicciones y esperanzas. Aquí, de un modo tan humilde como audaz, el Papa afirma: «Esta “realidad” desconocida es la verdadera “esperanza” que nos empuja y, al mismo tiempo, su desconocimiento es la causa de todas las desesperaciones, así como también de todos los impulsos positivos o destructivos hacia el mundo auténtico y el auténtico hombre» (*Ibid.*).

La expresión “vida eterna” es esencialmente insuficiente y al mismo tiempo necesaria. Y despejando la posibilidad indeseada de que sea simplemente “esta vida”, en una sucesión de días siempre parecidos, expresa –en uno de los pasajes más hermosos de la encíclica– en qué podría consistir

[Vida eterna sería] el momento pleno de satisfacción, en el cual la totalidad nos abraza y nosotros abrazamos la totalidad. Sería el momento del sumergirse en el océano del amor infinito, en el cual el *tempo* –el antes y el después– ya no existe. Podemos únicamente tratar de pensar que este momento es la vida en sentido pleno, sumergirse siempre de nuevo en la inmensidad del ser, a la vez que estamos desbordados simplemente por la alegría. [...] Tenemos que pensar en esta línea si queremos entender el objetivo de la esperanza cristiana, qué es lo que esperamos de la fe, de nuestro *ser con Cristo* (*Spe salvi*, n. 12).

El pasaje me parece enormemente revelador. Las características de la experiencia de la *vida eterna* son, al mismo tiempo, ontológicas y relacionales, aun cuando en el pasaje las divinas personas aparezcan difuminadas. En efecto: ser abrazados y abrazar la Totalidad, sumergirse en el océano del Amor infinito y en la inmensidad del ser, y ser desbordados de alegría, implican la existencia de “Otro”, en comunión con el cual la vida se vuelve “plena”.

a. La cuestión del fundamento de la esperanza: ciencia, política y fe

Una de las características de la cultura moderna y especialmente contemporánea es el debilitamiento de la trascendencia, manifestado en la actitud de un ateísmo militante –o al menos de un agnosticismo operativo– y una tendencia al materialismo. Solo existe lo que vemos y, por ende, todas las respuestas a los dilemas humanos o tienen su respuesta en lo que vemos –en el hombre, especialmente– o no la tienen.

Si anhelamos “vida eterna”, aún sin saberlo, es completamente lógico que el mismo hombre “sin-Dios” procure “fabricar”, “producir” y “distribuir” *vida eterna*. Habiendo descartado la religión como agente capaz de proporcionar o mostrar el camino hacia “lo

que anhelamos", ¿quién podría tomar el relevo en la insoslayable misión de brindar esperanza a la humanidad?

En los números del 16 al 27 de *Spe salvi* encontraremos un tratamiento claro y profundo de este tema. Comienza recordando la doble acusación dirigida por el hombre moderno a la fe y la esperanza cristiana: ésta sería *individualista* y generaría una *evasión de la historia*. Para explicar el origen de ese doble prejuicio, el Papa nos invita a atender a elementos de la mentalidad contemporánea presentes en Francis Bacon (1561-1626). El descubrimiento de América y la consolidación del método científico habían generado un creciente optimismo, al punto que Bacon declara triunfalmente «la victoria del arte sobre la naturaleza». Dando un paso más, atribuye un sentido teológico a esa victoria: «esta nueva correlación entre ciencia y praxis significaría que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió por el pecado original» (*Spe salvi*, n. 16).

Es en este punto de la historia cuando Benedicto XVI sitúa el nacimiento de la *fe en el progreso*. El restablecimiento de la situación paradisíaca del hombre ya no se espera de Cristo, no es ya su gracia la que nos otorga "redención", sino el método científico. La fe no se cuestiona, pero pierde relevancia para el hoy de la historia y para la sociedad en su conjunto. Afirma entonces Benedicto XVI:

Esta visión programática ha determinado el proceso de los tiempos modernos e influye también en la crisis actual de la fe que, en sus aspectos concretos, es sobre todo una *crisis de la esperanza cristiana*. Por eso, en Bacon la esperanza recibe también una nueva forma. Ahora se llama: *fe en el progreso* (*Spe salvi*, n. 17).

La nueva fe en el progreso es fuente de *promesas*: un hombre nuevo y un mundo nuevo, que será "reino del hombre". En el establecimiento de ese reino hay dos categorías cada vez más importantes: *razón y libertad*, frente a las cuales se da un optimismo que el paso del tiempo mostrará –largamente– como ingenuo. Se da por supuesto que la razón es una fuerza de bien que conduce necesariamente al bien y genera más y más libertad, una "libertad perfecta". Destaca Benedicto XVI que «se espera el reino de la razón como la nueva condición de la humanidad que llega a ser totalmente libre» (*Spe salvi*, n. 18). No se advierte todavía el potencial revolucionario de estas categorías: lo que proponen y favorecen está en directo contraste con las estructuras sociales vigentes y con la enseñanza de la Iglesia, y tarde o temprano se generará una colisión.

Antes de continuar el comentario, me permito afirmar que es evidente que la tríada "razón-progreso- libertad" subyace y de modo explícito *sustenta el movimiento transhumanista*. En especial, me lla-

ma la atención el resurgir de un ingenuo optimismo y confianza ilimitada en la bondad de la ciencia, en alguna medida inesperado luego del fracaso de ese “credo laico” que significó la experiencia de las dos grandes guerras.

En el n. 19 Benedicto XVI pasa a explicar «la concreción política de esta esperanza», señalando dos etapas especialmente relevantes. La *primera etapa* es la marcada por la Revolución francesa. La instauración política de la “razón y la libertad” suscitó al principio una enorme fascinación en la Europa ilustrada, pero dio luego lugar a una nueva reflexión, mucho más cauta, sobre qué significaba y qué riesgos tenía ese paso. Un ejemplo elocuente de ese cambio es Immanuel Kant. En 1792 afirmaba convencido que «el paso gradual de la fe eclesiástica al dominio exclusivo de la pura fe religiosa constituye el acercamiento del reino de Dios» (citado en *Spe salvi*, n. 19). Muy pronto, sin embargo, el mismo autor señala que si el cristianismo dejara de ser “digno de amor”, si se diera un rechazo y oposición a él, surgiría el anticristo, y podría ocurrir “un final perverso”.

El *siguiente paso* vino como consecuencia del ya mencionado. La revolución burguesa iniciada en 1789 generó pronto una nueva situación social de consecuencias imprevistas. La insostenible situación del “proletariado industrial” hacía necesaria una nueva revolución. Cito extensamente el n. 20 porque describe la “transferencia de la esperanza”, cuyas consecuencias perduran.

Karl Marx recogió esta llamada del momento y, con vigor de lenguaje y pensamiento, trató de encauzar este nuevo y, como él pensaba, definitivo gran paso de la historia hacia la salvación, hacia lo que Kant había calificado como el «reino de Dios». Al haber desaparecido la verdad del *más allá*, se trataría ahora de establecer la verdad del *más acá*. La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la teología en la crítica de la política. *El progreso hacia lo mejor, hacia el mundo definitivamente bueno, ya no viene simplemente de la ciencia, sino de la política*; de una política pensada científicamente, que sabe reconocer la estructura de la historia y de la sociedad, y así indica el camino hacia la revolución, hacia el cambio de todas las cosas.

La promesa de Marx «fascinó y fascina todavía hoy de nuevo». Su propuesta se presenta como el gran y definitivo humanismo: somos nosotros ahora los “protagonistas de la historia”. Es sabido cómo esta retórica tuvo realizaciones notables –y peligrosas para la fe– dentro de la Iglesia.

El n. 21 de la encíclica es, a mi modo de ver, de una agudeza y clarividencia notables. El Papa destaca un error fundamental de Marx: señaló el camino de la revolución, pero no dijo cómo pro-

ceder *después*. Tenía una ingenua confianza en que, una vez realizada la revolución, todo se encaminaría por sí solo hacia el bien y lo mejor. Permítaseme comentar que en el fondo había una idea *roussoniana* de la naturaleza humana, totalmente coherente con su visión según la cual las estructuras sociales determinan al sujeto: modificadas estas, no hay nada malo ya que temer. Su antropología era, en el fondo, superficial e inconsistente, y sobre todo, incompleta, como toda antropología cerrada a la trascendencia e ignorante del pecado original. A esto se refiere Benedicto XVI en otro pasaje magistral:

El error de Marx no consiste solo en no haber ideado los ordenamientos necesarios para el nuevo mundo; en éste, en efecto, ya no habría necesidad de ellos. Que no diga nada de eso es una consecuencia lógica de su planteamiento. Su error está más al fondo. Ha olvidado que el hombre es siempre hombre. Ha olvidado al hombre y ha olvidado su libertad. Ha olvidado que la libertad es siempre libertad, incluso para el mal. Creyó que, una vez solucionada la economía, todo quedaría solucionado. Su verdadero error es el materialismo: en efecto, el hombre no es solo el producto de condiciones económicas y *no es posible curarlo solo desde fuera*, creando condiciones económicas favorables (*Ibid.*).

La última afirmación da de lleno en una de las propuestas inconsistentes del transhumanismo: querer garantizar un “mejoramiento moral” del ser humano anulando su libertad. ¿Es deseable ser siempre y solamente buenos, pagando el precio de dejar de ser ya humanos?

En el n. 22, vuelve a plantear la pregunta ¿qué podemos esperar? La edad moderna debe hacer una autocrítica en relación al cristianismo, pero es también necesaria una autocrítica del cristianismo moderno, que debe *redescubrir su identidad* y qué es capaz de ofrecer.

Refiriendo a las críticas a la “fe en el progreso” que también en el ámbito filosófico han surgido, y citando a Adorno, el Papa señala que «*la ambigüedad del progreso resulta evidente*» (*Spe salvi*, n. 22). Explicita esta afirmación con reflexiones que resultan aplicables por completo al programa transhumanista:

Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef* 3,16; *2Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo (*Spe salvi*, n. 22).

Como colofón de este extenso razonamiento, el Santo Padre invitará a reflexionar sobre las mencionadas “categorías estrella”, razón y libertad, señalando sus posibilidades y riesgos.

La reflexión sobre el estatuto de la *razón* es parte de la misión personal de Benedicto XVI. Luego de reafirmar su valor, también para el creyente, propone el interrogante sobre a qué razón nos referimos, y si necesariamente ha de cerrarse a la fe. Muestra que una tal razón “cerrada en sí misma” y reducida a razón “del poder y del hacer” es insuficiente y peligrosa. Se vuelve contra el hombre. Por eso:

la razón del poder y del hacer debe ser integrada con la misma urgencia mediante la apertura de la razón a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. Solo de este modo se convierte en una razón realmente humana. Solo se vuelve humana si es capaz de indicar el camino a la voluntad, y esto solo lo puede hacer si mira más allá de sí misma. En caso contrario, la situación del hombre, en el desequilibrio entre la capacidad material, por un lado, y la falta de juicio del corazón, por otro, se convierte en una amenaza para sí mismo y para la creación (*Spe salvi*, n. 23).

En relación a la *libertad*, su razonamiento es más breve pero no menos elocuente: solo puede existir auténtica libertad en la concurrencia de múltiples libertades, y para que esto ocurra, es preciso algún punto de referencia exterior, un criterio de medida que sea fundamento y meta de la libertad. Para el Papa, es completamente claro que ese criterio es Dios, y por ende:

el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza. [...] Por tanto, no cabe duda de que un «reino de Dios» instaurado sin Dios –un reino, pues, solo del hombre– desemboca inevitablemente en «el final perverso» de todas las cosas descrito por Kant: lo hemos visto y lo seguimos viendo siempre una y otra vez (*Ibid.*).

Con los párrafos anteriormente mencionados, considero que en gran medida las pretensiones de las ideologías –y de modo particular del transhumanismo– encuentran una respuesta razonada y razonable, incisiva y siempre actual. Quiero sin embargo traer todavía a colación más textos que iluminan otras dimensiones. En el n. 24, el Papa afirma que si el progreso material y científico puede ser acumulativo (es decir, las nuevas generaciones reciben ese tesoro y lo usan) en el campo ético y espiritual esa acumulación no es posible, ya que la libertad comienza “siempre de nuevo”. Cuando las ideologías prometen “un mundo ideal” intrahistórico, o desconocen la naturaleza humana (como se advertía en la utopía marxista, sin plan para el “después”) o subyace un plan totalitario para limitar la libertad. Pero ese *progreso sin libertad* no sería en ab-

soluto deseable, porque no sería ya humano. «El tesoro moral de la humanidad no está disponible como lo están en cambio los instrumentos que se usan; existe como invitación a la libertad y como posibilidad para ella» (*Spe salvi*, n. 24).

Esto tiene al menos dos consecuencias, sumamente importantes: *la primera* es que el recto estado de las cosas humanas nunca puede garantizarse solamente mediante estructuras. Son necesarias, pero insuficientes, y nunca deben dejar al margen la libertad. *La segunda* es de un gran valor pedagógico, no solamente como correctivo para propuestas ideológicas, sino hacia el interior mismo de la Iglesia:

Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez (*Spe salvi*, n. 24).

Emite también una advertencia y una llamada a los cristianos contemporáneos, aceptando en parte la crítica que había sido expresada anteriormente. Cuando el cristianismo deja el dominio de la estructuración de la historia y la sociedad por completo en manos de la ciencia y la política, y se concentra en el individuo y su salvación personal, no solamente deja de enriquecer a la humanidad, sino que también se traiciona a sí mismo, reduciendo «el horizonte de su esperanza y [...] la grandeza de su cometido» (*Spe salvi*, n. 25). Introduce entonces un tema ausente en las ideologías, y por ende en el transhumanismo: «No es la ciencia la que redime al hombre. El hombre es redimido por el amor. Eso es válido incluso en el ámbito puramente intramundano. Cuando uno experimenta un gran amor en su vida, se trata de un momento de “redención” que da un nuevo sentido a su existencia» (*Spe salvi*, n. 26).

En el ámbito filosófico se ha criticado la antropología subyacente al transhumanismo: «liberal, egoísta y prácticamente a-social»¹⁶. ¿De que serviría vivir más, ser más inteligentes, tener más autodomínio y sufrir menos sin hacer experiencia del amor? La promesa y la esperanza cristiana tienen por punto de partida y llegada un amor grande, que cambia la vida para siempre.

¿Está afirmando el Papa que basta el amor humano para ser “redimido” y salvado? El amor humano tampoco es suficiente, pero insinúa y despierta algo que no puede colmar, una nostalgia y apertura hacia un amor infinito que intuye.

¹⁶ M. ASLA, «Transhumanismo».

el amor que se le ha dado, por sí solo, no soluciona el problema de su vida. Es un amor frágil. Puede ser destruido por la muerte. El ser humano necesita un amor incondicionado. Necesita esa certeza que le hace decir: «Ni muerte, ni vida, ni ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (*Rm* 8,38-39). Si existe este amor absoluto con su certeza absoluta, entonces –solo entonces– el hombre es «redimido», suceda lo que suceda en su caso particular. Esto es lo que se ha de entender cuando decimos que Jesucristo nos ha «redimido». Por medio de Él estamos seguros de Dios, de un Dios que no es una lejana «causa primera» del mundo, porque su Hijo unigénito se ha hecho hombre y cada uno puede decir de Él: «Vivo de la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí» (*Ga* 2,20) (*Spe salvi*, n. 26).

La conclusión de este apartado es tan hermosa como valiente.

[...] quien no conoce a Dios, aunque tenga múltiples esperanzas, en el fondo está sin esperanza, sin la gran esperanza que sostiene toda la vida (cf. *Ef* 2,12). La verdadera, la gran esperanza del hombre que resiste a pesar de todas las desilusiones, solo puede ser Dios, el Dios que nos ha amado y que nos sigue amando «hasta el extremo», «hasta el total cumplimiento» (cf. *Jn* 13,1; 19,30). Quien ha sido tocado por el amor empieza a intuir lo que sería propiamente «vida». [...] La vida en su verdadero sentido no la tiene uno solamente para sí, ni tampoco solo por sí mismo: es una relación. Y la vida entera es relación con quien es la fuente de la vida. Si estamos en relación con Aquel que no muere, que es la Vida misma y el Amor mismo, entonces estamos en la vida. Entonces «vivimos» (*Spe salvi*, n. 27).

b. El sentido del sufrimiento y la esperanza cristiana

A fin de completar el cuadro de la riquísima iluminación de Benedicto XVI, no quiero dejar de mencionar algunas de sus reflexiones sobre el sufrimiento y la esperanza.

El sufrimiento (físico, espiritual o moral) sigue siendo el “enemigo número uno” de las utopías e ideologías contemporáneas. La promesa que ofrecen al mundo consiste siempre en una mayor evitación o anulación del dolor. El precio a pagar para asegurar la ausencia total del dolor espiritual o moral sería demasiado caro: la renuncia a la libertad, de la cual brota –como contracara– la posibilidad de sufrir.

Pero, ¿qué sucede con el sufrimiento físico? ¿Es legítimo recurrir a las ciencias para atenuarlo y aminorarlo? ¿Hasta qué punto y con qué fin? Benedicto muestra entonces cómo la esperanza cristiana es capaz de transformar el sufrimiento, y cómo el sufrimiento, abra-

zado en libertad y desde la fe, puede ser un lugar de aprendizaje de la esperanza.

debemos hacer todo lo posible para superar el sufrimiento, pero extirparlo del mundo por completo no está en nuestras manos, simplemente porque no podemos desprendernos de nuestra limitación, y porque ninguno de nosotros es capaz de eliminar el poder del mal, de la culpa, que –lo vemos– es una fuente continua de sufrimiento (*Spe salvi*, n. 36).

Solo Dios es capaz de eliminar el poder del mal, y lo ha hecho, ingresando en la historia y asumiendo el sufrimiento y el peso de la culpa. Sin embargo, la realización definitiva de esa victoria aún no está consumada: nos es dada como esperanza.

Señala entonces Benedicto XVI una paradoja, tangible en nuestros días y presente de modo protagónico en el transhumanismo. Precisamente cuando los hombres, intentando evitar toda dolencia, tratan de alejarse de todo lo que podría significar aflicción, cuando quieren ahorrarse la fatiga y el dolor de la verdad, del amor y del bien, caen en una vida vacía en la que quizás ya no existe el dolor, pero en la que la oscura sensación de la falta de sentido y de la soledad es mucho mayor aún.

Desde el punto de vista de la razón, nos encontramos ante un callejón sin salida. Y es aquí donde (creo yo) resplandece aún más luminosa la esperanza cristiana, fundada en el amor.

Lo que cura al hombre no es esquivar el sufrimiento y huir ante el dolor, sino la capacidad de aceptar la tribulación, madurar en ella y encontrar en ella un sentido mediante la unión con Cristo, que ha sufrido con amor infinito. [...] Cristo ha descendido al “infierno” y así está cerca de quien ha sido arrojado allí, transformando por medio de Él las tinieblas en luz. El sufrimiento y los tormentos son terribles y casi insoportables. Sin embargo, ha surgido la estrella de la esperanza, el ancla del corazón llega hasta el trono de Dios. No se desata el mal en el hombre, sino que vence la luz: el sufrimiento –sin dejar de ser sufrimiento– se convierte a pesar de todo en canto de alabanza (*Spe salvi*, n. 37).

Finalizo mi comentario con una sólida expresión, que quizá pueda erigirse como el mayor juicio de advertencia ética hacia la pretensión transhumanista.

La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre. Esto es válido tanto para el individuo como para la sociedad. Una sociedad que no logra aceptar a los que sufren y no es capaz de contribuir mediante la compasión a que el sufrimiento sea compartido y sobrellevado también interiormente, es una sociedad cruel e inhumana (*Ibid.*).

Conclusión: ya sí, pero todavía no

¿Qué podemos esperar? La pregunta aparece y reaparece en la encíclica, respondida cada vez con mayor hondura y coherencia. La esperanza cristiana –en su actitud fundamental y en su contenido– no evade las preguntas más incómodas, sino que invita a buscar la respuesta en otro plano y en otro tiempo, en el que los anhelos del corazón quedarán completamente saciados.

Quisiera concluir enfatizando tres aspectos que me parecen sugerentes, y que estimo merecerían una profundización ulterior para completar el planteo de este trabajo.

a) Las cuatro liberaciones que propone el transhumanismo, en el fondo, son *válidas*. No son ilegítimas, ni blasfemas ni irreverentes. Es más: Dios mismo quiere realizarlas, y en un sentido mucho más pleno y perfecto, y así lo hará. Un error fundacional del transhumanismo es que el hombre moderno –del mismo modo que en el Jardín del Edén– quiere alcanzar esas liberaciones «sin Dios, antes de Dios y no según Dios»¹⁷.

La fe cristiana nos dice con fuerza: Prometeo no necesita “robarle” el fuego a los dioses, porque Dios tenía planeado –y lo sigue deseando– hacernos “partícipes de su divinidad” (cf. *2Pe* 1,3). En la vida eterna futura, la comunicación del ser divino será tan perfecta como nunca pudimos imaginarlo: «Dios será todo en todos» (*1Cor* 15,28). Junto a la visión beatífica, recibiremos en Cristo «todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (*Col* 2,3), y experimentaremos que el mal, el dolor y la muerte ya no existen.

b) La experiencia de la inadecuación del cuerpo y su obsolescencia señaladas por el transhumanismo tampoco son en sí mismas rechazables. También un cristiano puede afirmar: «sí, es verdad, nuestros cuerpos son ahora inadecuados para recibir el completo don de Dios, y por eso, como Pablo, deseamos ser transformados, revestidos de Gloria». Porque la promesa cristiana no abarca solamente al alma espiritual, y por eso su cumplimiento solo será total en la resurrección de la carne. *Spe salvi* no ahonda en esa dimensión, pero considero que Juan Pablo II en sus catequesis sobre *El amor humano en el plan divino* puso de relieve las consecuencias existenciales que brotarán de recibir «un cuerpo glorioso, semejante al Suyo» (*Flp* 3,21), al de Cristo Resucitado. Entonces nuestro cuerpo –al igual que el del Señor– ya no será experimentado como límite, sino como espacio del amor perfecto y eterno. Entonces la alianza e integración con el alma será indestructible. Entonces sí se podrá declarar la victoria sobre la muerte (cf. *1Cor* 15,54)

¹⁷ SAN MÁXIMO EL CONFESOR, citado en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 398.

c) Por último, es importante subrayar que la promesa comienza a cumplirse *ya* ahora. La fe, como demostraba enfáticamente Benedicto XVI en su exégesis de la *Carta a los Hebreos* 10,1, «es la sustancia de lo que se espera». La vida de la gracia es *ya* anticipo y presencia real de la gloria.

La vida cristiana como don y tarea es el espacio en el cual podemos experimentar la auténtica *liberación*. A la espera de la visión, la fe libera y ensancha nuestro conocimiento; caminando hacia la perfecta *communio sanctorum*, la caridad nos permite ser transformados y vivir más empáticos con los demás. La pureza y la gracia del sacramento del matrimonio transforman la experiencia de la sexualidad y de la apertura a la vida. La certeza de la victoria de Jesús transforma la muerte en pascua, puerta y umbral. El misterio pascual da sentido a todo sufrimiento, también a aquel que no parece tener ningún sentido. La vida cristiana es *ya experiencia de divinización*: el Espíritu Santo es fuego encendido en nuestros corazones, que ilumina y enciende.

Todo es real, pero en el “todavía no”. Todo intento –incluso en el interior de la Iglesia– de querer tener a la mano la escatología consumada está destinado al fracaso, en la medida de que es “obra” y no “gracia”.

Esperemos. Y seamos salvados en la Esperanza.