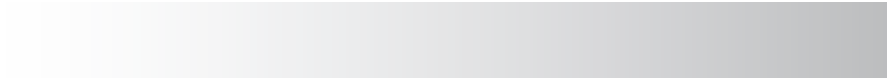


Humanismo, posthumanismo,
transhumanismo.
La respuesta cristiana



El Crucificado es el verdadero *transhumano*¹

The Crucified One is the True Transhuman

Prof. Nelson Tepedino²

Resumen: Últimamente se encuentran «de moda» los conceptos de *posthumanismo* y *transhumanismo* que en realidad, no son realmente conceptos útiles para comprender nuestra actual situación antropológica, sino símbolos ideológicos que requieren una exploración crítica. Son modulaciones del *humanismo* o antropocentrismo moderno, ateo y revolucionario. La conferencia critica el proyecto ideológico de optimización de lo humano del *transhumanismo* desde la visión cristiana, que ve en Jesucristo muerto y resucitado la única y verdadera posibilidad de plenitud del hombre, el cual, para escándalo del mundo y sus proyectos de optimización prometeica, no presenta su superación y su trascendencia como la de un «superhombre» nietzscheano, sino como la de un *siervo sufriendo* que da su vida por todos.

Palabras clave: Humanismo, posthumanismo, transhumanismo, cristianismo

Abstract: The concepts of posthumanism and transhumanism have recently become fashionable and are not really useful concepts for understanding our current anthropological situation, but ideological symbols that require critical exploration. They are modulations of modern, atheistic and revolutionary humanism or anthropocentrism. The conference criticizes the ideological project of optimizing the human of transhumanism from the Christian perspective, which sees in Jesus Christ dead and resurrected the only true possibility of human plenitude, which, to the scandal of the world and its projects of Promethean optimization, does not present his overcoming and transcendence as that of a Nietzschean «superman», but as that of a suffering servant who gives his life for all.

Keywords: Humanism; Posthumanism; Transhumanism; Christianity

1 Este artículo se elabora a partir de la conferencia presentada el 23 de mayo de 2024 en el foro titulado *Humanismo, posthumanismo, transhumanismo: la respuesta cristiana*, organizado por el Centro de Investigación Teológica del ITER y de la Facultad de Teología de la UCAB (CIT ITER-UCAB) en la sede del ITER, Caracas, Venezuela.

2 El doctor Nelson Tepedino es profesor titular de Filosofía en la Universidad Simón Bolívar (USB), la Universidad Monteávila y el Instituto de Teología para Religiosos (ITER). En este último es también director del Centro de Investigaciones Teológicas (CIT).

Desde hace algún tiempo, particularmente desde la irrupción de la así llamada *inteligencia artificial*, una imagen inquietante se nos hace presente en esa suerte de «segunda realidad» —en la que cada vez «pasamos» más tiempo— que es el universo digital de las redes sociales: *robots* con aspecto más o menos humano, a veces amigables, a veces amenazantes; así como también *cyborgs*, seres híbridos en parte humanos y en parte máquinas. Las imágenes ilustran la ambivalencia que despierta en nosotros el advenimiento de estas tecnologías disruptivas, que son ciertamente más que meros instrumentos de los que podemos disponer sin que estos reviertan sobre nosotros, como es el caso, digamos, de un destornillador. Estas tecnologías tienen el poder de configurar profundamente nuestro mundo e, incluso, nuestra intimidad. No solamente estamos hablando de las tecnologías digitales vinculadas al mundo de la información, sino también de otras vinculadas a la posibilidad de alargar la vida, de retrasar o incluso de detener el proceso del envejecimiento y hay hasta quien habla de la posibilidad de burlar la muerte, de volvernos «amortales», como dice Yuval Noah Harari, uno de los profetas de este nuevo mundo³.

Ciertamente, las posibilidades que nos ofrecen estas nuevas tecnologías son sorprendentes y, como todas las cosas humanas, pueden hacer mucho bien o mucho daño. Como siempre, el uso de estas nuevas capacidades exige una orientación ética y una regulación legal. Tengo alumnos muy jóvenes que la han utilizado para «escribir» sus ensayos en mis cursos, aprovechando mi ignorancia al respecto, lo que tuvo como consecuencia que hemos regresado a la edad del lápiz y el papel, porque todos los ensayos se escriben en clase. Pero como investigador, usar la IA como una suerte de motor de búsqueda todopoderoso facilita enormemente el acceso a fuentes que, de otra forma, permanecerían totalmente desconocidas para mí. Pero no es este el tema que voy a tratar aquí, por más urgente que sea.

Lo que me interesa abordar es cómo esta disrupción tecnológica ha desplegado una serie de preguntas e inquietudes sobre lo que

3 Yuval Noah Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Barcelona: Editorial Debate, 2016), edición Kindle, posición 466.

somos, sobre nuestra humanidad. Preguntas de gran calado filosófico que, obviamente, no está en mis manos responder, pero que están abriendo un amplio y urgente campo de investigación que está en pleno desarrollo. Naturalmente, la primera que nos viene a la cabeza, no sin generar miedo en algunos de nosotros, es la pregunta por la posibilidad de que estas «inteligencias» artificiales puedan generar un nuevo tipo de «vida», muy superior a nosotros mismos y que pudiese poner nuestra existencia en peligro. O si surgirá un nuevo tipo de ente, un *cyborg*, un híbrido en el que la tecnología optimice de tal manera la naturaleza humana que, incluso, pueda decirse que estamos frente a una nueva «especie» superior en todos los aspectos a nosotros, lo que también pudiera conducir a nuestra extinción. También se habla de la posibilidad de «alojar» la «mente» o la entera personalidad de un ser humano en una máquina, de tal forma que se pudiera evadir la muerte del cuerpo para vivir eternamente en ella. Tampoco me interesa aquí discutir la plausibilidad real de estas cosas, que parecen más bien de ciencia ficción. Lo que quiero recalcar es que bajo todas esas preguntas yace un vasto campo de problemas de naturaleza filosófica, más que científica. Por ejemplo, ¿es realmente inteligente la inteligencia artificial? Porque generalmente se da por sentado que, de entrada, todos sabemos lo que es la inteligencia y que estamos de acuerdo en ello. Pero eso es justamente lo que no se pregunta. ¿Es la inteligencia tan solo una prodigiosa capacidad de cálculo, tan fantástica que pueda llegar a mantener una conversación coherente e incluso instructiva con un ser humano de carne y hueso? ¿No sería eso más bien una sofisticada simulación? La pregunta que está latente es, justamente, *qué es la inteligencia*. Xavier Zubiri, por ejemplo, la define como la *aprehensión de realidad* y es eso, justamente, lo que diferencia al hombre de los animales⁴. Otros se preguntan —desde el asfixiante emotivismo contemporáneo que nos embarga— si la inteligencia artificial podrá tener «sentimientos», sin preguntar primero si lo que nos hace humanos es eso y, en segundo lugar, qué son los *sentimientos*. Zubiri piensa que los sentimientos, para ser tales, no se agotan en ser una mera afección de la sensibilidad que nos «atempera» de una manera determinada (eso sucede también en

4 Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y realidad* (Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1998).

los animales), sino que esa afección también envuelva el carácter de alteridad propio de la realidad⁵. En esta línea de pensamiento, pues, la pregunta es más bien si la llamada inteligencia artificial puede estar constitutivamente abierta desde sí misma al ser en cuanto tal.

En realidad, lo que subyace a todo esto, la pregunta realmente crucial, es si la inteligencia artificial podría, por sí misma, constituirse en un *ser personal*. Una persona ya no humana, porque pertenece esencialmente al ser humano su carácter corporal. La idea de que la «mente» (sea lo que sea lo que queremos decir con eso) sea una substancia que pueda subsistir por sí misma y pueda ser «transplantada» a otro «soporte» ya no orgánico, sino artificial, electrónico, implica un dualismo más que discutible, de un curioso carácter gnóstico, que supone que el cuerpo es una suerte de cárcel para el alma caída.

La inquietud que subyace a todas estas imágenes de lo posible no es nueva y tampoco es algo en sí mismo «malévolo». Es, por el contrario, algo muy antiguo, tan antiguo como nosotros mismos. Es nuestra propia condición paradójica, que Sören Kierkegaard describía como una *enfermedad mortal*: somos seres finitos, sujetos a la necesidad, mortales, que, sin embargo, estamos abiertos a la infinitud, a la libertad y, en definitiva, a la inmortalidad⁶. Nuestra debilidad es nuestra fuerza: como no estamos fatalmente clausurados en una suerte de «programa» instintual, debemos cobrar nuestro propio ser a través de nuestras decisiones, que se dibujan sobre el horizonte último de una *perfección* o *plenitud* que nunca podemos alcanzar. Pero nuestra vida consiste en eso: en esbozar y realizar proyectos de plenitud humana, de *eudaimonia*, de felicidad, que, sin embargo, están siempre abocados, en última instancia, al fracaso, a la nada de la muerte. En *La enfermedad mortal*, Kierkegaard dirá que todos estamos habitados por una íntima y secreta angustia o desesperación, bien sea porque desistimos de nuestra vocación a la eternidad y nos encerramos en la estrechez burguesa y el cinismo de una vida clausurada en lo dado, en «lo que hay»; bien sea

5 Xavier Zubiri, *Sobre el sentimiento y la volición* (Madrid: Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri, 1993), 328-343.

6 Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (Hamburg: Meiner, 1995).

porque negamos imaginariamente la realidad aplastante de la finitud y la muerte y vivimos *como si* fuésemos eternos, como si fuésemos dioses. En ambos casos, la mentira en la que estamos nos carcome. En ambos casos, lo que se nos hace presente es que el hombre *es* una vocación a trascenderse a sí mismo. Los *cyborgs* de nuestras fantasías y pesadillas actuales son la representación de última generación de ese deseo constitutivo nuestro. Pero de un deseo que es *moderno* y *humanista*. Digo esto porque en las últimas décadas han proliferado las etiquetas para tratar de describir nuestro propio tiempo: ya no seríamos *modernos*, sino *postmodernos*. En estrecha relación con esta nomenclatura, han surgido los términos *post* y *transhumanismo*, que indicarían que ya habríamos dejado atrás el *humanismo*. No me voy a meter en esa discusión —que me parece bizantina— por dos razones. Primero, porque soy más bien escéptico acerca de la idea de que nuestro tiempo es lo suficientemente transparente para nosotros mismos como para que podamos caracterizarlo conceptualmente con precisión. Por el contrario, como estamos sumergidos en él, estamos más bien situados en una suerte de punto ciego. Decía Heidegger que lo que nos es más próximo, es, a la vez, lo que nos resulta más lejano y extraño, como nuestros propios ojos⁷. De allí que sea necesaria la distancia histórica. En segundo lugar, porque como bien supo ver Eric Voegelin, los vocablos que surgen al calor de la historia inmediata y vivida de los hombres para describir su propio tiempo no son *conceptos* que tengan utilidad teórica para comprenderlo en su verdad más profunda. Son más bien *símbolos* que representan una cierta experiencia de la realidad⁸. Una de las cosas más geniales de Hanna Arendt es, justamente, que no creyó, por ejemplo, que los términos *fascismo* y *comunismo* fuesen dos *conceptos* útiles teóricamente para entender la verdad de los regímenes nazi y estalinista de los años 30 y 40. Eran simplemente, en términos voegelinianos, dos símbolos nacidos al calor de las luchas políticas de la época que no explicaban nada y que se utilizaban como armas arrojadas. Para comprender esos movimientos y los regímenes que nacieron de ellos, Arendt recurrió al concepto de *totalitarismo*, que, a su parecer, daba razón

7 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967), 43.

8 Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987).

tanto del nacionalsocialismo como del comunismo, que no eran sino la expresión de una nueva forma de gobierno, para la cual no eran útiles los conceptos clásicos de *tiranía* o *dictadura*⁹. Análogamente, pienso que lo mismo sucede con todos estos términos: *postmodernidad*, *posthumanismo*, *transhumanismo*. Son *símbolos*, de carácter más bien descriptivo y político, incluso ideológico. Expresan, quizá, la propia perplejidad de nuestra época frente a sí misma. El uso de los prefijos *post* y *trans* indican que siguen esencialmente referidos a la modernidad y al humanismo y que se entiende nuestra época como *variaciones* suyas, no como auténticas superaciones o como la irrupción de una novedad radical. Así, voy a asumir aquí que el *transhumanismo* y el *posthumanismo* siguen siendo, en realidad, formas del *humanismo*, en el sentido en que lo entendió Henri de Lubac, que lo llamó *humanismo ateo*¹⁰ y que es una de las características esenciales de la *modernidad*. Solzhenitsyn lo llamó, en su célebre discurso en la Universidad de Harvard, «humanismo racionalista o autonomía humanista: la proclamada y practicada autonomía del hombre de cualquier fuerza superior. Podría llamarse también antropocentrismo, con el hombre visto como el centro de todo»¹¹.

Ese *humanismo* al que se refiere Solzhenitsyn es precisamente el corazón de lo que llamamos *modernidad*, que tiene un carácter esencialmente *emancipador* y *revolucionario*. Porque, más allá de las proclamas de emancipación política, aquello de lo que en última instancia se quiere emancipar la modernidad, sobre todo en su versión ilustrada, es de Dios mismo, que queda relegado al ámbito de las «creencias privadas». Por otro lado, como sugieren otros autores, entre ellos Eric Voegelin, la modernidad no es tan arreligiosa como dice ser, porque su filosofía de la historia es una suerte de colapso de la escatología cristiana dentro de los límites de una inmanencia absoluta de la realidad. Según Voegelin, quien elabora el «símbolo» con el que la modernidad se comprende

9 Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1998), 369-383.

10 Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2012).

11 Aleksandr Solzhenitsyn, *The Solzhenitsyn Reader: New and Essential Writings, 1947-2005*. Ed. por Edward E. Ericson, Jr. Y Daniel J. Mahoney (Washington, DE: ISI Books, 2006), 620.

El Crucificado es el verdadero *transhumano*

a sí misma es Joaquín de Fiore, en un esquema de tres etapas (en su caso, la Edad del Padre, la Edad del Hijo y la Edad del Espíritu), que es un esquema que vemos repetirse, si bien modulándose de diferentes maneras, en gran variedad de autores y movimientos modernos¹². Por ejemplo, Comte y sus edades religiosa, filosófica y positivista. La periodización arbitraria de la historia sigue también este esquema: la edad antigua, la edad media —que, naturalmente, es una edad oscura— y la edad moderna. En la periodización de la historia de estas provincias del Imperio español que se usó para justificar la secesión de las mismas, se recurre justamente al mismo esquema tripartito: la Arcadia indígena, violentamente interrumpida por la «edad oscura» de los «trescientos años de calma», de los que se quejaba el joven jacobino Simón Bolívar en 1811, y que encuentra su presunta redención final en la edad de las repúblicas ilustradas.

Siguiendo a Voegelin, la modernidad se caracteriza por ser, a pesar de sus proclamas de «laicidad» y «secularidad», una *escatología inmanentizada*: un proyecto de realizar la plenitud y la perfección de este mundo con nuestras —y solo con nuestras— propias manos; de construir el Reino de Dios en la Tierra, solo que este ya no será el Reino de Dios, sino el Reino del Hombre. Creo que no tengo que abundar mucho acerca de lo que pasa cada vez que se trata de hacer esto. Pero no tenemos que referirnos solamente a los grandes experimentos totalitarios del siglo XX para darnos cuenta de ello. Pensemos, por ejemplo, en cómo la política democrática es vivida como una suerte de búsqueda mesiánica de un salvador que nos resuelva los problemas. Y, de manera completamente acorde con el inmanentismo de ese horizonte, que no puede ser sino materialista, la manera en la cual se va posesionando de todo como criterio supremo un asfixiante y estrecho pragmatismo económico.

Creo que este es el horizonte en el que hay que ver los proyectos de optimización de lo humano a los que hace referencia el llamado *transhumanismo*, que incluso tienen la novedad de plantear la posibilidad

¹² Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1987), 107-132.

de que la perfección del *cyborg* sea tal que este incluso llegue a superar lo humano y constituirse en una suerte de nuevo ser superior. Aquí resuena, naturalmente, el *Übermensch* nietzscheano, que ya no será una «bestia rubia», sino una bestia algorítmica.

Es, como vemos, un horizonte escatológico, teológico, si bien el dios de esta teología es el hombre mismo, que gnóstica y pelagianamente, cree que le basta con el poder de su ciencia y su política, para alcanzar, por fin, no solo la perfección de lo humano, sino incluso su superación. Vuelve a cumplirse aquí otra vez aquello que decía Donoso Cortés, de que *en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica*¹³. Y de la misma manera que los gnósticos —no en balde ve Voegelin entre ellos y la Modernidad algo más que un parentesco— se apropiaron de la gran narración cristiana para, distorsionándola, ofrecer su propia utopía de salvación para unos pocos elegidos (previo pago, por supuesto, del «maestro» que te inicia); la modernidad en su estadio actual nos ofrece otra promesa de salvación dentro de los límites de este mundo.

La lógica teológica que subyace a esto no es nueva. De hecho, es antigua como el mundo: es exactamente lo que la serpiente primordial le prometió a nuestros primeros padres: *serán como dioses* (Gn 3, 5), y que condujo, por cierto, a su —nuestra— caída. Es una lógica que San Pablo describe como *cambiar la verdad de Dios por la mentira*, lo que condujo al hombre a *adorar y servir a la criatura en vez del Creador* (Rom 1, 25). La mentira en cuestión consistía en una imagen de Dios completamente distorsionada, que presentaba al Dios que había creado el mundo y el hombre, cuya «todopoderosidad» consistía no en un despliegue narcisista de poder para autoafirmarse frente a sus criaturas, sino en un magnífico derroche de generosidad y bondad absolutas; en una suerte de monarca cósmico envidioso que teme que el hombre pudiese constituirse en un rival para él. En esa operación, por cierto, uno podría ya ver una primera inmanentización de Dios, porque así es

13 Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007), 55.

exactamente como son los dioses del paganismo y otros dioses de este mundo.

Desde entonces para acá, el hombre, entonces, está en búsqueda —lo sepa o no, como pensaba Kierkegaard— de recuperar su plenitud perdida, su salvación, su felicidad última. De allí nuestra nostalgia de *trascendencia*, de ser otros mejores o distintos de lo que somos, porque la caída también ha desplegado el poder del *pecado*, del mal que todo lo nadifica, lo distorsiona y lo destruye. La modernidad y sus proyectos no es sino una versión más de esto, que, sin embargo, animada por el mito del progreso indefinido que la caracteriza, se cree la etapa final que nos catapultará a la utopía en la tierra. Pero el cristianismo, que es el modelo y rival mimético que la modernidad imita, distorsionándolo, no es *utópico*, sino *apocalíptico*. Para nosotros, la plenitud recobrada ya ha sido realizada, no es una utopía. Ha comenzado ya, y no precisamente en algún tipo de Arcadia política o Shangri-La oculta o manifiesta en algún lugar de este o de otro mundo, sino en un hombre concreto de carne y hueso, que ha alcanzado la plenitud del hombre y que, por lo tanto, se convierte en el único y verdadero modelo a seguir, como bien dice el Concilio Vaticano II: Cristo *manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación* (GS, 22). Pero no solo eso, sino que en él la naturaleza humana ha sido capacitada para llegar a ser como él, para vivir una vida que participa de la suya. Es por eso que es en Cristo en quien el hombre verdaderamente se puede *trascender* a sí mismo.

El problema es que este *hombre que se supera a sí mismo* lo hace de una manera absolutamente escandalosa para nosotros. Contra la terca evidencia que impone la mala costumbre de nuestro cuerpo de envejecer, enfermar, engordar, y decaer lenta pero implacablemente —hasta morir—, la utopía humana gnóstico-tecnológica de nuestro tiempo insiste en un programa de optimización que consiste en una lucha sin cuartel, con las armas de la ciencia, la tecnología y, obviamente, con el poder del dinero, contra la segunda ley de la termodinámica, que está, naturalmente, empeñada en hacer su trabajo en nosotros y en todo lo que hemos creado, por más bello y magnífico que sea. Es

decir, estamos empeñados en vencer a la muerte a cualquier costo. El empeño, naturalmente, tiene varios problemas que al parecer nadie quiere ver. En primer lugar, como su horizonte es radicalmente inmanente, intramundano, supone que los recursos para realizarlo — que podemos suponer enormes— son limitados. Eso implica que solo algunos privilegiados estarían en la posibilidad de «transhumanarse». Y de que habría una inmensa mayoría, como siempre, que quedaría completamente al margen, lo cual pone un signo de interrogación sobre qué plenitud es esa que tiene dicha limitación moral. Por otro lado, dicho proyecto esconde el germen de la violencia, porque es inevitable que genere un intenso deseo mimético entre quienes aspiren a tan codiciado bien y no puedan costárselo. Y con el deseo mimético, viene siempre la rivalidad por los objetos escasos del deseo, que como bien supo ver René Girard, es la raíz de la violencia. En otras palabras: un proyecto inmanente e intramundano de plenitud humana tiende a cancelarse a sí mismo.

El escándalo de la plenitud alcanzada y propuesta a nosotros por Cristo viene justamente porque, para decirlo brevemente, solo nos exige, precisamente *morirnos*. En un reciente artículo, Juan Manuel de Prada decía jocosamente, refiriéndose a la Resurrección, que *para colmar nuestro anhelo de una vida más plena dentro de un cuerpo que sea una versión mejorada del nuestro, no hay que entrar en el quirófano, sino en la tumba*¹⁴. No porque Dios nos proporcione una especie de inmortalidad «automática» después de la muerte, sino porque desde el misterio de su designio para nosotros, que, obviamente, no podemos explicar ni deducir, decidió operar la restauración de la humanidad caída asumiéndola completamente. Sin pretender meterme en las procelosas aguas de la soteriología, una de las subdisciplinas teológicas a mi parecer más difíciles, es claro que Jesucristo no actuó a la manera gnóstica, ofreciéndonos una enseñanza esotérica acerca de no sé qué «técnicas» para liberarnos de nuestra frustrante finitud. Tampoco —cosa muy importante en el contexto histórico de su biografía terrena— no se presentó como un mesías triunfalista

14 Juan Manuel de Prada, «Resucitar», en *XL Semanal*, 27 de marzo de 2024, https://www.abc.es/xlsemanal/firmas/juan-manuel-de-prada/resucitar-3_amp.html.

El Crucificado es el verdadero *transhumano*

y político, como lo esperaban sus compatriotas, sino que encarnó el mesianismo del «siervo sufriente» de Isaías (Is, 52, 13-53, 12), que es la profecía de un mesías que carga tanto con nuestros sufrimientos como con nuestras culpas y, aplastado bajo tan pesada carga, alcanza la plena salud, la *salvación* del hombre. Esto es un escándalo incomprensible no solo para los judíos del siglo I, sino también y sobre todo para nosotros, hombres del siglo XXI, embobados ante los progresos de la ciencia y de la técnica, que nos imaginamos la optimización de nosotros mismos bajo la bandera de un *magis* materialista, en un «desarrollo del potencial humano» que consiste en ser siempre más sanos, más fuertes, más bellos, más jóvenes y, sobre todo, más ricos, para financiar tal programa de vida. Dejemos que las imágenes de la Escritura nos muestren cómo es este extraño mesías, cuál es su rostro:

Como muchos se horrorizaron de él
—tan desfigurado estaba,
que no tenía aspecto de hombre ni
apariencia de ser humano—,
así él asombrará a muchas naciones [...]
No hay en él parecer, no hay hermosura
que atraiga nuestra mirada,
ni belleza que nos agrade en él.
Despreciado y rechazado de los hombres,
varón de dolores y experimentado en el sufrimiento;
como de quien se oculta el rostro,
despreciado, ni le tuvimos en cuenta.

(Is 52,14-15; 53, 3-4)

Es exactamente el rostro de un crucificado, la muerte más vergonzosa de su tiempo, reservada a criminales y, en el contexto judío, una clara desautorización de cualquier pretensión mesiánica. Lejos de mi pretender «explicar» esta decisión de Dios, pero si lo pensamos bien, no deja de tener su lógica. El Verbo, al encarnarse, *asumió toda* nuestra humanidad, *excepto* en el pecado. Es decir, era un ser humano *absolutamente bueno*, que estaba totalmente fuera de todas

nuestras rivalidades, y, por lo tanto, fuera de todas nuestras violencias. No rivalizaba ni competía con nadie para poder asegurarse los objetos del deseo que supuestamente garantizarían el «éxito» o incluso la supervivencia en esta vida. Su modelo era su Padre, que es absoluta donación amorosa de sí, que está fuera de este mundo y cuyo don no se agota cuando se difunde. El problema, justamente, de que pongamos el absoluto de nuestra realización en un horizonte inmanente, cerrado a toda trascendencia, es que en un esquema como ese solo existe «lo de aquí» y «aquí» los recursos serán siempre limitados y de alguna manera siempre está latente la rivalidad y la lucha violenta e injusta por el acceso a esos bienes. De allí el miedo a la muerte, que pone un límite de hierro a nuestras pretensiones y nos puede llevar a crisparnos en una búsqueda obsesiva de los bienes que supuestamente nos harían felices «en esta vida», ya que no hay otra. Y como, al no haber otra, tampoco hay juicio en la eternidad, puede que resolvamos dicha angustia «permitiéndonos todo», como auguraba Dostoyevski.

Un ser humano absolutamente bueno y fuera de todos los mecanismos violentos y pecaminosos del corazón humano se convierte en un auténtico escándalo, en una acusación viviente del mal que nos domina. Si nuestro horizonte *real* es un horizonte meramente intramundano, una persona así podría azuzar hasta límites intolerables la angustia de quienes necesitan sentirse señores de este mundo para garantizar su logro en él, porque pone todo su proyecto y todas sus certezas en duda. Quizás no sea casual el rol que jugaron en la condena de Jesús los saduceos, que no creían en la resurrección... En todo caso, es literalmente precisa la afirmación de Isaías de que Cristo «fue herido de muerte por el pecado de mi pueblo» (Is 53, 8) y de que «él fue traspasado por nuestras iniquidades, molido por nuestros pecados» (Is 53, 5).

El misterio cristiano es justamente que ese sacrificio libremente asumido por Jesús, quien «dio su vida en expiación» (Is 53, 10), «justificará a muchos y cargará con sus culpas» (Is 53, 11). Y lo que sucedió después de esa muerte tan violenta, injusta y absurda a los ojos del mundo, fue, según el testimonio de aquellos discípulos suyos en el

El Crucificado es el verdadero *transhumano*

que sostenemos nuestra fe, que Cristo alcanzó con aquella muerte la Resurrección, que no fue un volver a esta vida de aquí (lo cual habría sido un absurdo «eterno retorno» a lo mismo), sino la entrada en una vida verdaderamente plena y eterna. En su muerte y en su exaltación como Resucitado, Cristo ha abierto para el hombre la posibilidad de vivir la vida de Dios. Poco pensamos en ello, pero la Resurrección del Señor significa, entre otras cosas, que el cuerpo humano, transfigurado en «cuerpo espiritual» (que no es lo mismo que «cuerpo inmaterial»), está misteriosamente inserto en la vida interna de Dios, como un horizonte de plenitud de vida abierto para quienes quieran aceptar esa oferta. Pero ese cuerpo glorificado sigue siendo el cuerpo del crucificado, del siervo sufriente. Cuando se aparece a sus discípulos, las llagas siguen allí. Cuando Juan contempla al Cordero en el Apocalipsis, es un cordero «erguido, pero como sacrificado» (Ap 5, 6). La plenitud de lo humano, la *transhumanidad* de Cristo no consiste, como nuestros sueños de optimización, en una humanidad que evade técnicamente las huellas que el pecado y la muerte van dejando en nosotros, sino en la ascensión, de manera análoga al misterio de la Encarnación, de la *totalidad* de nuestra realidad, para transfigurarla. Hay que morir, ciertamente, pero sobre todo hay que morir al pecado, es decir, a toda lógica mundana que nos encierra en la angustia que produce creer que solo hay vida en este mundo y que esta consiste, entonces, en asegurarme narcisísticamente los recursos para optimizarla al máximo, aún al costo de tener que sustraérselos a otros. La ascética y la mística cristianas siempre han visto esto con claridad: la unión con Dios exige una purificación intensa de los propios deseos, que consiste en la radical experiencia de que estos, en el fondo, no son sino pura *nada*, para poder desear como él desea y desear así lo que verdaderamente vale la pena desear. Un proceso doloroso y arduo de transformación, que solo se logra si el mismo Dios lo opera en nosotros con su gracia. Es lo que San Juan de la Cruz llamó *la Noche Oscura*, que no es una «depresión», como dicen ciertas interpretaciones psicologizantes de su pensamiento.

Termino con un ejemplo que suelo presentarle a mis alumnos, para tratar de darles a entender que la plenitud humana no es un estado de bienestar subjetivo más o menos estable en este mundo, sino

la altura moral que se alcanza cuando el hombre da lo mejor de sí, convirtiéndose, de alguna manera, en otro Cristo. Suelo presentarles a San Maximiliano María Kolbe, que en ese grado cero de la condición humana que fue Auschwitz, dio su vida en canje de otro prisionero, que tenía esposa e hijos que lo esperaban, para que este sobreviviera (cosa que sucedió: fue este quizás el primer milagro del santo). Tuvo una muerte horrible: lo mataron de hambre. O también podemos evocar al Beato Franz Jägerstätter, un simple campesino austríaco que se negó a prestar el servicio militar para no hacerse cómplice de una guerra de exterminio, con lo cual fue condenado a muerte por los nazis, a pesar de que no tenía ninguna filiación política, ni pertenecía a ningún grupo de resistencia organizada. Es decir, un puro acto de obediencia a su conciencia cristiana, sin ningún tipo de consecuencia «política». En ambos casos, tenemos a dos víctimas aplastadas por el peso de la enorme bestia totalitaria moderna que fue el nacionalsocialismo. Una bestia, por cierto, *transhumanista*, cuyo enloquecido proyecto era la optimización del hombre por medio de una eugenesia racista. Desde una perspectiva puramente inmanente, mundana, secular, San Maximiliano y el Beato Jägerstätter fueron definitiva y absolutamente derrotados. Desde otra perspectiva, es decir, desde la perspectiva cristiana, sus muertes violentas constituyen una gran victoria, análoga a la victoria del Resucitado. Sus verdugos habían puesto en marcha una máquina ideológica, política y militar cuyo objetivo era transformar a los seres humanos en dóciles ejemplares del hombre nuevo nacionalsocialista, lo que equivale a borrar toda traza de bondad humana, que no era para ellos sino moral de los débiles o del rebaño, como pensaba Nietzsche. Suponía el Behemoth nazi que la muerte generaba suficiente terror como para que nadie osara oponerse al «proceso de cambio». Kolbe y Jägerstätter, cuando dan la vida heroicamente, de manera totalmente oculta, sin la notoriedad pública de la muerte —también heroica— de los conjurados del 20 de julio de 1944, sacan a la luz toda la mentira del régimen nazi y lo derrotan definitivamente: ha habido al menos dos hombres (hubo muchos más) que no se «transhumanaron» a la manera nazi: uno no se transformó en víctima dócil y el otro no se convirtió en un ejemplar del hombre nuevo nazi, obediente a los designios del *Führer*. Por el contrario, ambos se convirtieron, cada uno siendo

El Crucificado es el verdadero *transhumano*

plenamente lo que era y conservando su identidad personal, en «otros Cristos», capaces de dar la vida para que otros vivan, con lo cual la condición humana alcanzó en ellos la misma plenitud de Cristo, de la cual participan y de cuyo advenimiento final son prendas preciosas. Este es el verdadero y único *transhumanismo*.

Caracas, 21 de mayo de 2024
Memoria del Beato Franz Jägerstätter