

CAPÍTULO II

“¿Vas a morir?” Crítica teológica a la idea de inmortalidad del transhumanismo

José Luis Meza-Rueda¹

Introducción

“¿Vas a morir?” es la pregunta que hace aquel que, con algo de perplejidad, escepticismo o resistencia se niega a que otro como él, ojalá vinculado afectivamente, muera. Nos resistimos a aceptar que somos finitos y el transhumanismo ha sabido complacer tal resistencia prometiendo la inmortalidad o, al menos, la longevidad tardía. Por eso, este capítulo tiene como propósito hacer una crítica teológica

1 Doctor y Magíster en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Magíster en Docencia y Licenciado en Estudios Religiosos, Universidad de La Salle, Bogotá. Profesor titular de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Didaskalia. <https://orcid.org/0000-0002-6520-2653>. joseluismeza@javeriana.edu.co

a dicha promesa poniendo a prueba argumentos derivados de algunas especializaciones de la teología sistemática.

En este sentido, en un primer momento, el capítulo expone brevemente las actitudes del ser humano hodierno frente a la muerte; luego, se focalizan las pretensiones que el mismo ser humano tiene con respecto a las promesas del posthumanismo y el transhumanismo; y, finalmente, se hace una reflexión desde la antropología teológica, la escatología y la cristología que permita pensar como aquellas “nuevas creencias” traicionan la esperanza escatológica o, al menos, la de los que creen en Jesús el Cristo. De acuerdo con esto, el escrito va dirigido a aquellas personas que se inscriben en la fe cristiana y que, de una manera u otra, quieren elaborar argumentos que ayuden a resolver el dilema de una inmortalidad en la temporalidad (vida presente) en oposición a una inmortalidad trascendente (vida futura).

¿Llegó la hora de postergar definitivamente la muerte?

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho. Dijo a la mujer: “¿Es cierto que Dios les ha dicho: ‘No coman de ninguno de los árboles del jardín?’”. La mujer respondió a la serpiente: “Podemos comer de los frutos de los árboles del jardín, pero no de ese árbol que está en medio del jardín, pues Dios nos ha dicho: No coman de él ni lo prueban siquiera, porque si lo hacen morirán”. La serpiente dijo a la mujer:

No es cierto que morirán. Es que Dios sabe muy bien que el día en que coman de él, se les abrirán a ustedes los ojos;

entonces ustedes serán como dioses y conocerán lo que es bueno y lo que no lo es. (Gn 3, 1-5)

El relato del yahvista sugiere que, desde el principio, los seres humanos tienen varios anhelos: tener libre albedrío, superar el miedo a la muerte, ser como dioses y llegar a la inmortalidad. Estos no aparecen solo en la tradición judeocristiana, también se encuentran en otras tradiciones religiosas antiguas y en sus actualizaciones.

De manera particular, frente a la muerte, San Benito exhortaba a sus monjes a tenerla siempre a la vista (*cf.* Regla de San Benito 4,47). Con ello, más que infundirles miedo, les invitaba a pensar en el sentido de la vida: “¿Qué sabor tiene la vida? ¿Qué significa que ahora, en este instante vivo, respiro, hablo, escucho?”, refiere el monje Anselm Grün (2009, p. 135).

Ambas notas se conectan con el largometraje *El séptimo sello* (1957) del director sueco Ingmar Bergman, un clásico del cine mundial. Su protagonista, Antonius Block, un caballero cruzado de fe lánguida regresa a su tierra luego de haber vivido diez años de batallas. Al llegar a su tierra, Antonius encuentra que la peste ha hecho de las suyas y, para completar, la Muerte se le aparece reclamando su vida. El caballero logra convencer a la Muerte de jugar una partida de ajedrez porque, si la vence, estaría ganando tiempo para hacer un acto bueno que le diese sentido a su vida antes de morir. “Si tú ganas, me llevas. Si yo te gano, vivo”, es lo que le dice Antonius a la Muerte. Así, de forma magistral bajo un lenguaje alegórico, Bergman muestra el deseo inconsciente —o tal vez consciente— que

está en los humanos de negociar con “ese Otro” poderoso, sea Dios, el destino, la vida, el Misterio, los científicos, el médico de cabecera o la misma muerte, con el propósito de postergar el momento de su deceso sobre todo cuando resulta inminente.

En la premodernidad, la muerte era un asunto eminentemente religioso, ahora es un asunto de la ciencia; antes la confianza estaba puesta en Dios, ahora lo está en la ciencia y la medicina (Garavito, 2011). Poco a poco, en un franco abuso, la medicalización de pacientes en condiciones críticas se burla de la muerte aplicando tratamientos que, a sabiendas de que son fútiles e inocuos, lo único que hacen es mantener un anhelo en lo imposible. De manera particular, en estos tiempos de transhumanismo y posthumanismo, sí que se ha fortalecido tal anhelo, expresión de una evidente negación de la finitud humana, al menos la de “esta vida”. Al respecto Vázquez-Borau comenta que las tecnologías contra el envejecimiento han hecho renacer un optimismo que se mueve entre aquellos que consideran que en poco tiempo alcanzaremos los 120 o 140 años de vida y otros que creen en una longevidad indefinida declarando la muerte de la muerte:

La revista Time en su primera página del 21.2.2011 titulaba: “2045: el año en que el hombre se hace inmortal”. Esto se justificaba en base a la ley de rendimientos acelerados (Ley Moore) que, con la conjunción de las tres revoluciones tecnológicas simultáneas (GNR: Genética, Nanotecnológica y Robótica), las máquinas llegarán a ser conscientes y serán tratadas como personas. Y, al ser inteligentes, serán protagonistas de un nuevo escenario,

pasando de una visión del mundo homocéntrica a otra datacéntrica y en donde no se distinguirá entre los seres humanos y la naturaleza. De esta manera pasaremos del *homo sapiens cyberneticus* al *homo deus*, donde la felicidad se logrará por vía bioquímica, que ofrecerá un placer constante. La muerte ya no se considerará como un destino, sino como una enfermedad; se logrará el control del envejecimiento y se podrá potenciar el rejuvenecimiento. Estaremos, pues, ante la primera generación de “hombres inmortales” que aspiran a la divinidad. El imperativo antropológico no será “llega a ser lo que eres”, sino “llega a ser más de lo que eres”. (Vázquez-Borau, 2019, p. 1)

Actitudes del hombre contemporáneo frente a la muerte

En un trabajo anterior (Meza, 2011) señalé que la muerte es lo más cierto que le aguarda a la vida y, al mismo tiempo, aquello que la enajena. Entonces, ¿Qué podemos decir acerca de la muerte, si ella resulta indefinible? Si pretendiéramos definir la muerte, tendríamos que dominarla, pero, al parecer, ella es quien nos domina puesto que, frente a la muerte, prima la angustia y la desesperanza (Grün, 2009).

Aunque inexorable, preferimos no pensar en la muerte. Nos resulta mejor entretenernos en cosas que creemos importantes y nos absorbemos en nuestra ocupaciones y aficiones. En el fondo sabemos que moriremos, pero vivimos como si fuéramos a existir siempre. Nos dedicamos a ocupar —e incluso malgastar— el tiempo. El *anthropos* de hoy está obcecado en matar el tiempo, cuando realmente es el tiempo el que le va matando a él, lenta

pero continuamente, porque vivir es desvivirse. En ocasiones, resulta aterrador que la vida se vaya en cosas sin importancia y se identifique con ritualidades propias de una sociedad capitalista neoliberal que nos ha vendido la idea de que la felicidad se encuentra en la adquisición de cuanto bien y servicio se va cruzando por el camino que, a la larga, parece más un signo de narcotización o negación frente al sentido de la vida y la muerte. Al respecto señala Esteban-Duque:

El hombre de la primera década del siglo XXI habla mucho de libertad y de progreso, de derecho y de leyes, pero evita a toda costa deliberar sobre lo bueno. Es un hombre poco humilde, una especie de positivista que da culto a la humanidad, un idólatra engréido de sí mismo, un pedante irreverente, un hombre entregado al *carpe diem*, sin más esperanza que la de la hora presente, un hombre que ha renunciado a cualquier absoluto y que se envanece de la asunción autónoma y digna sobre su vida y su propia muerte. Sin embargo, llegado a ciertos casos o situaciones-límite, se derrumba en ese mismo hombre cualquier vana arrogancia. La experiencia de la enfermedad, del sufrimiento y de la muerte que asola a pacientes, familiares, a los mismos agentes sanitarios; las cuestiones últimas y constitutivas de la persona humana relativas a su identidad, origen y porvenir, destruyen de modo estrepitoso la pretensión de comprender el mundo y el hombre de sí mismo. (2009, p. 69)

Dentro de esta lógica, el antropólogo Ernest Becker (2000, p. 355) sostiene que nuestra cultura realiza el esfuerzo heroico por negar la condición mortal del ser humano. El hombre moderno se obstina en negar la muerte para

poder vivir, aunque sea evidente que la muerte es su seguro destino. De hecho, la actitud del hombre primitivo frente a la muerte fue de reconocimiento e identificación con ella en la muerte de sus semejantes. Hasta hace poco la muerte no era extraña a la vida cotidiana de las sociedades. Los rituales y las despedidas, la velación y los entierros tenían lugar en las agendas familiares de las cuales participaban niños y adultos. Los niños se enteraban con naturalidad de la muerte de sus familiares, más si estos eran mayores o estaban pasando por alguna enfermedad crónica. Pero, en nuestros días, la sociedad ha querido evitarla o negarla. Cuando alguien muere procuramos que su velación sea fuera de casa —arguyendo razones de salubridad— y que las exequias, además de breves, ocurran lo más pronto posible porque tenemos múltiples ocupaciones. Evitamos que los niños se enteren y, si ocurre, esperamos que sea cuando todo ya ha pasado. Se teje un silencio frente a la muerte.

Posiblemente esta realidad haya cambiado un poco después que la pandemia por Sars-Covid-19 nos recordó nuestra finitud y que muchos podamos decir que alguien cercano a nosotros fue una víctima más del virus. La enfermedad por contagio, aunque vergonzante para muchos, nos puso de frente a nuestra debilidad a pesar de los grandes avances tecnológicos y científicos. No obstante, los seres humanos somos testarudos. Apenas estamos librando la batalla y ya hemos vuelto a las mismas prácticas que teníamos antes de la pandemia, prácticas que denotan una vida sin conciencia de la muerte.

No obstante, hay una verdad inconcusa: el destino del humano es morir. La muerte es una parte de nuestro ser no menos esencial que el vivir. Nuestra naturaleza y nuestro ser pertenecen por igual a la muerte que a la vida. Sin embargo, tenemos miedo a morir. Este miedo está presente en casi todos los vivientes, aunque algunos usen máscaras con las cuales pretenden engañar-se. Podríamos intuir algunas razones para tal miedo. Una de ellas, sin duda, es que la muerte es sinónimo de abandono radical. La muerte, piensa Ratzinger (2008), es la soledad total.

Somos conscientes de que la muerte es el fenómeno más universal. Todo el mundo sabe que va a morir y se ve como algo natural. Empero, “en todo hombre vive una secreta protesta contra la muerte y un inextinguible horror ante ella. Una antropología metafísica no puede explicar este hecho” (Rahner, 2010, p. 60) porque, aunque una determinada metafísica reconozca que el ser humano es inmortal, este o deja de temerle a la muerte. Lo ideal sería no incomodarnos ante ella puesto que, parafraseando a Epicuro, “cuando nosotros estamos, ella todavía no ha llegado; cuando ella está, ya nos hemos ido”. Berciano lo dice de otra manera: “Realmente no coincidimos, pero es la mera ideación lo que nos disturba, lo que nos quita la tranquilidad” (2009, p. 54).

Finalmente, y con el ánimo de ir concluyendo este primer apartado, la muerte es una pregunta de la existencia humana que no escapa al misterio. La *Gaudium et Spes* lo expresa bien:

El máximo enigma de la vida humana es la muerte. El hombre sufre con el dolor y con la disolución progresiva del cuerpo. Pero su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. (Concilio Vaticano II, n.18)

Promesas del transhumanismo

En 1967, Julian Huxley acuñó el término *transhumanismo* como sinónimo de la expresión “humanismo evolucionista”. Desde ese entonces, al principio de manera soterrada y luego de forma manifiesta, muchos otros se han sumado a esta propuesta que no escapa a una evidente polisemia. Algunos la califican como un movimiento futurista con pretensión escatológica en el cual la vida tiene un propósito, la muerte es opcional y Dios es tecnológico (Diéguez, 2017). Aunque Hottois coincide en el carácter futurista del transhumanismo, afirma que este no es escatológico porque no es sobrenatural, pero sí abierto, imprevisible, contingente y desconocido. Ese futuro depende de los humanos y sus creaciones. “El paradigma evolucionista del transhumanismo es materialista” (Hottois citado por Patiño, 2020, p.19).

Por su parte, Albert Cortina define el transhumanismo como:

Una ideología que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y aplicar al hombre las nuevas tecnologías, con el fin de que se puedan eliminar los aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana: el sufrimiento, la

enfermedad, el envejecimiento e, incluso, la condición mortal. (Cortina, 2017, p. 66)

El mensaje transhumanista se presenta de forma seductora a aquellos que forman parte de una élite económica, científica e ilustrada. No es una propuesta para todos; o mejor, algunos apenas se han dado por enterados.

Al dar un paso más hay quienes hacen diferencia entre posthumanismo y transhumanismo.

Los posthumanistas postulan el advenimiento de una humanidad con capacidades enormemente ampliadas a partir del mejoramiento genético o la implantación de tecnología robótica; y los transhumanistas prevén la aparición de inteligencias completamente independientes de los seres humanos (ya se trate de robots, máquinas o software que pueda existir en múltiples soportes físicos). (Casas, 2020, p. 24)

Otros pensadores no solo tienen una concepción diferente, sino que, como el teólogo Erico Hammes, ven su estrecha relación:

El posthumanismo y el transhumanismo (...) pueden considerarse dos momentos distintos de una realidad humana en transición. Mientras que el transhumanismo se refiere al paso o al movimiento de paso, el 'posthumanismo' representa la etapa a la cual se llega. En otras palabras, el posthumanismo sería el resultado del transhumanismo, que culminaría con la aparición de un ser más allá del actual *homo sapiens sapiens*, una integración perfecta entre máquina, inteligencia artificial y ser humano. (Hammes, 2019, p. 384)

La ideología transhumanista inscribe los proyectos de *Technological singularity* (“Singularidad tecnológica”) y *Human enhancement* (“Mejoramiento humano”). El primero se define como ese punto hipotético en el cual la tecnología habrá crecido de tal modo que será incontrolable e impredecible por parte del ser humano. En el libro *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología* (2012), Raymond Kurzweil afirma que dicho punto ocurrirá en 2045. Como la tecnología no crece linealmente sino exponencialmente, se producirá una explosión combinada de la inteligencia artificial, la nanociencia, la biotecnología, la ciencia cognitiva y la robótica en la cual dicha tecnología se hará autónoma. En cuanto al ser humano, la genética, la medicina regenerativa y la robótica le permitirán superar condiciones biológicas tales como en el envejecimiento, los límites de sus capacidades mentales o físicas en una fusión hombre-máquina.

El segundo proyecto, el *mejoramiento humano*, se define como el conjunto de acciones que acompañan los “intentos por superar de manera temporal o permanente las limitaciones actuales del cuerpo humano a través de medios naturales o artificiales” (Eslava, 2019, p. 15).

En otras palabras, este proyecto trata del uso de medios tecnológicos para alterar características y capacidades cuyo resultado vaya más allá de lo propiamente humano. La “mejoras” pueden ser permanentes o temporales, invasivas o no invasivas, individuales o transmisibles, y de tipo genético, físico, psíquicas o cognitivas, afectivas o morales. (Cortina y Miquel-Ángel, 2016).

Según Bostrom (2005), las mejoras o modificaciones que plantea el transhumanismo buscan la extensión de una vida saludable, la erradicación de enfermedades, la eliminación del sufrimiento innecesario y el aumento de las capacidades intelectuales, físicas y emocionales. En otras palabras, las metas del transhumanismo se pueden sintetizar en conseguir una inteligencia superior, una longevidad tardía y un bienestar pleno para toda la humanidad, supuestamente. En cuanto al tema que nos convoca, se encuentran transhumanistas que plantean una longevidad mucho mayor a la que tenemos actualmente, otros que hablan de una “amortalidad” incluso jugando con procesos de desplazamiento corporal y criogenización,² y otros que creen que llegaremos a la inmortalidad. Estas son las promesas transhumanistas.

Antropología transhumanista vs antropología teológica cristiana

Los elementos expuestos anteriormente, aunque básicos, dejan ver la dialéctica cada vez más creciente entre ciencia y religión. No obstante, aunque la ciencia ha venido demostrando la “falsedad” de los postulados de las religiones, aún no puede garantizar lo que prometen las religiones: la vida después de la muerte o inmortalidad,

2 El profesor de física Robert Ettinger publicó en 1962 el libro *The Prospect of Immortality* en el que desarrolla la idea de criogenización como forma de eludir la muerte. De otra parte, Braidotti (2013) en su obra *The Posthuman* afirma que la clonación ha ampliado el imaginario social de una vida más allá de la muerte.

llámese cielo, vida eterna, paraíso, moksha, nirvana o cualquier otro nombre que se le dé. Los transhumanistas dirán que sí, pero por ahora. ¿Qué pasaría si las promesas del transhumanismo fueran cumplidas? Si lo esencial del ser humano fuera la conciencia (alma, *psiqué*), ¿Qué sucedería si la ciencia pudiera salvarla trascendiendo su propio cuerpo? ¿Acaso no se fortalecería la creencia de que la ciencia puede dar vida eterna? En este sentido, detengámonos en la antropología transhumanista.

Arriba se dijo que el paradigma del transhumanismo es materialista pero no solo, también es dualista y, en consecuencia, el ser humano *tiene* un cuerpo, no *es* cuerpo. El transhumanismo no afirmará nunca que *somos* cuerpo (*soma*), alma (*psique*) y espíritu (*pneuma*) en una unidad substancial; ni que somos una realidad cosmoteándrica en la cual convergen de forma a-dual las dimensiones cósmica, humana y divina (Meza, 2009). Para el transhumanismo existe una hostilidad entre cuerpo y mente. Es un enigma metafísico que trata de resolver. “El software de nuestras mentes quiere huir desesperadamente del hardware que lo contiene, es decir, nuestros cuerpos. El odio al cuerpo nace en parte por la terrible injusticia que supone la obsolescencia programada del cuerpo” (Dery, 1998, p. 261). Su protesta está en la cuestión: ¿por qué debe morir una mente sana cuando el cuerpo ya no está? Sí, posiblemente no pueda prolongarse la biomaterialidad del cuerpo, pero el alma puede ser salvada en otros cuerpos.

Una excelente ilustración sobre esta pregunta es la película *The Ghost in the Shell* (2017), la cual actualiza otras

producciones japonesas bajo el mismo nombre. La chica protagonista, Motoko Kusanagi, es una cyborg. Su cerebro ha sido puesto en un cuerpo cibernético. Ella es el resultado de innumerables intentos por parte de los científicos. Debido a su ausencia de memoria e historia debidas a un medicamento que toma, ella dice de sí: “No sé quién soy”. Una vez lo suspende, recupera su nombre, sus recuerdos, sus raíces, lo que le permite afirmar lo contrario: “Ya sé quién soy”. Así, el cerebro se constituye en el lugar de la conciencia (*psique*, mente, alma, espíritu) que tiene un receptáculo perfeccionado y potencializado (*soma*, cuerpo). ¿No es esto un neoplatonismo? O mejor, ¿no se trata de un “transneoplatonismo”? La conciencia define a ese “nuevo ser humano”, es lo nuclear del posthumano, pero necesita de un cuerpo para funcionar, ya no en el cuerpo imperfecto, débil y pecaminoso de la condición natural; sino que es un cuerpo evolucionado, perfecto y en actualización constante gracias a la ciencia. Se trata, sin duda, de una visión dualista.

El pensamiento transhumanista supuestamente supera los dualismos de los sistemas simbólicos de occidente al transgredir la frontera sagrada que separa lo natural de lo artificial, pero no es así. La oposición entre el cuerpo y el alma, o mejor, entre la carne mortal (lo natural) y el cuerpo etéreo de la conciencia (información que puede ser tecnologizada) es uno de los dualismos fundamentales del transhumanismo. Salvar la conciencia en otro cuerpo tantas veces se quiera, aunque aquel no sea natural, sería un signo de inmortalidad. Se trata de la muerte de la muerte. Esto no deja de ser cuestionante porque, como bien afirma Arana:

Los transhumanistas de hoy quieren prolongar a su manera el materialismo de ayer, pero no dejan de considerar que la mente es en último término información, y que como tal puede ser desprendida de su soporte material y trasladada a otro basamento, en lo cual cifran las posibilidades de mejora y supervivencia. (Arana, 2019, p. 61)

Crítica teológica a la inmortalidad del transhumanismo

Resultan sugerentes las preguntas que se hace Casas sobre el transhumanismo cuando piensa si con esta ideología “¿Va a quedar superada la promesa de 1Cor 15,26 de que la muerte va a ser el último enemigo vencido por Jesucristo? ¿Le ha salido a Dios un competidor capaz, igual que él, de crear seres a su imagen y semejanza?” (Casas, 2020, p. 24). “Serán como dioses”, le dijo la serpiente a la mujer en el relato del Génesis. La ciencia y la tecnología son el árbol del fruto prohibido que nos seduce y señala que ya no seremos mortales. Pero, si así lo fuera, la longevidad indefinida o la inmortalidad posthistórica no tienen la plenitud ni la radicalidad del mensaje cristiano que pregona la victoria sobre la muerte, la inminente muerte que interpela a todos y a la cual no podemos escapar.

Rahner (2010), en su opúsculo *Sentido teológico de la muerte*, afirma: “El hombre ha de acordarse de la muerte, no solo porque su vida camina necesariamente a ella, sino porque es un misterio de Cristo Señor” (p. 87). El acontecimiento victorioso de Cristo sobre la muerte es la proclamación de Pablo en la carta a los Romanos en la que exhorta que, una vez resucitado, Cristo no muere más: “Y si hemos muerto

con Cristo, creemos que también viviremos con Él, sabiendo que Cristo, habiendo resucitado de entre los muertos, no volverá a morir; ya la muerte no tiene dominio sobre Él” (Rm 6, 8-9). Así como Jesucristo, el ser humano pasa a un modo de existencia diferente a la anterior que ya no conoce la muerte. Tal victoria nada tiene que ver con la inmortalidad, amortalidad o longevidad extendida del transhumanismo. Para el cristianismo la muerte no desaparece, pero tampoco es el punto final ni el acabamiento existencial, tal vez de la existencia histórica, no de la existencia plena y total. En el cristianismo “hay una esperanza más allá de la muerte, Jesucristo, mientras que la esperanza transhumanista se sitúa más acá de la muerte, antes de que esta acontezca, porque, para los que ya han muerto, el transhumanismo no tiene ninguna expectativa” (Casas, 2020, p. 31).

Más aún, en esta vida, hombres y mujeres creyentes en Jesucristo son liberados de todo lo que los deshumaniza y los esclaviza. Esta emancipación no es una negación de la muerte, sino un reconocimiento de que esta vida no está desligada de la otra vida; de que no hay dos ciudades, la ciudad de los hombres y la ciudad de Dios, como pensara San Agustín. La vida eterna, la ciudad de Dios y su reinado se hacen posible desde aquí y ahora, *hic et nunc*. En cambio, paradójicamente, la esperanza transhumanista quiere liberarnos de nosotros mismos, de lo que nos hace humanos. De nuevo, somos cuerpo, alma y espíritu; nada de esto es ajeno a lo humano.

La antropología transhumanista da un paso atrás al reiterar la dualidad cuerpo-alma y, como si se tratara de

un neo-maniqueísmo, le confiere “maldad” al cuerpo por su finitud, debilidad y acabamiento. Lejos está el transhumanismo de considerar el cuerpo como don de Dios; el cuerpo es una especie de *hardware* que, como si fuera un repositorio, contiene la conciencia, la subjetividad y la inteligencia. Pero, cuando sea posible, estas podrán migrar de forma completa a otro *hardware* creado por el mismo ser humano o por la Inteligencia Artificial (Hammes, 2018). El cuerpo se convierte en un lastre cuando sus capacidades van a menos. No deja de ser interpelante la idea de cuerpo que tiene el transhumanismo la cual, al final, niega algo que somos. Vale la pena preguntarnos, ¿somos nosotros si ya no estamos en aquel cuerpo que nos ha identificado y nos ha permitido vivir, comunicarnos, ser, estar, sentir, sufrir?

No hay novedad al afirmar que el transhumanismo es una propuesta atea (Gray, 2019) y, sin embargo, religiosa porque sus promesas responden a inquietudes humanas por la trascendencia, aunque tengan un tono intrahistórico. “Es una religión sin revelación, pero que funciona como una religión, con unos símbolos determinados y una cierta afinidad con los nuevos movimientos religiosos” (Hammes, 2018, p. 432).

La confianza de sus seguidores en el progreso científico y los avances de la tecnología satisfacen su deseo de infinitud bajo el supuesto de que beneficia a “toda” la humanidad. Pero, podemos prever que no es así. La ingenuidad de aquel que lo crea sería asaltada. Más bien, lo que se ve es otra señal que se suma a tantas otras basadas en la evolución darwinista progresiva que le da oportunidad

a los fuertes y malogra a los débiles. Por tanto, veremos en pocos años —ya lo estamos viendo— una brecha más profunda entre aquellos que se beneficiarán de los avances tecnológicos y esos otros que los verán como una ensoñación. Largometrajes como *Elysium*³ e *In Time*⁴ representan bastante bien este fenómeno, pero la realidad supera(rá) la ficción. Al respecto Pérez-Tapias dice: “La mitificación de lo humano en el transhumanismo comporta la legitimación ideológica de la desigualdad, implicando así un antihumanismo que, en tanto perversa divinización, supone una condición humana no igualmente común para todos los individuos” (2020, p. 666).

Diversos sectores de la antropología teológica coinciden en afirmar la libertad, la inteligencia y la singulari-

3 *Elysium* (2013). Película estadounidense de ciencia ficción dirigida por Neill Blomkamp. El filme se ubica en un futuro lejano en el cual la población pobre de la Tierra sufre graves problemas de contaminación y salud. Mientras tanto, la población poderosa y rica reside fuera del planeta en un hábitat espacial llamado Elysium. Allí tienen lo necesario para vivir en forma segura, saludable y confortable. Además, cuenta con la tecnología más avanzada para curar cualquier enfermedad, algo que es inaccesible para los pobres que están en la Tierra.

4 *In Time* (2011). Película ficcional estadounidense. En español tiene un título muy sugerente: “El precio del mañana”. En 2161 la ciencia ha podido desactivar el gen del envejecimiento humano, lo que ocurre a partir de los 25 años. Transcurrido un año, las personas mueren de un ataque cardíaco a menos que “ganen” tiempo y recarguen sus “relojes de vida” que llevan en sus propios cuerpos. El tiempo de vida es la moneda base de las transacciones. Algunos pueden alcanzar la inmortalidad si logran acumular en sus propios cuerpos tiempo de vida, aunque no sea de forma legal.

dad del ser humano, todo ello derivado de su *creaturalidad*. Pues bien, estas mismas notas entran en juego cuando el hombre se entretiene creyéndose Dios. ¿Qué efecto tiene en aquellos el logro de hacer copias exactas de otros seres humanos? ¿Qué pasará cuando alguien tenga el poder de migrar el alma (la conciencia, la personalidad) a otro cuerpo natural o artificial que puede recibir, supuestamente, aquel otro cuerpo de información? ¿Podríamos imaginar lo que sucederá con el ser humano cuando se alcance la singularidad tecnológica y, por tanto, las máquinas realicen todo aquello —y mucho más— que hacen los humanos (como en los filmes *Ex Machina*⁵ y *I am Mother*⁶)? ¿Qué está pasando con nuestra libertad cuando alguien tiene el control compulsivo de la Big data inscritos en una red tecnológica que conecta seres humanos, ordenadores y algoritmos? Las respuestas a estas preguntas se sintetizan en una pseudo-libertad, pseudo-inteligencia y pseudo-singularidad, aunque el transhumanismo prefiera utilizar el prefijo *supra* o *trans*. Pseudo-libertad porque el ser humano cree que está siendo libre de modificar su cuerpo para alcanzar aquel otro idea-

-
- 5 Ex Machina (2015). Película de ciencia ficción británica escrita y dirigida por Alex Garland. Cuenta la historia de Caleb, un programador de la empresa Bluebook, quien es invitado por su jefe a su casa con el fin de realizar el test de Turing a una robot con un alto grado de inteligencia artificial y autonomía.
- 6 I am Mother (2019). Película de ciencia ficción australiana-estadounidense dirigida por Grant Sputore. En tiempo distópico en el cual ya no hay humanos, una adolescente es criada bajo tierra desde su estado embrionario por una madre robot diseñada para repoblar la Tierra. La Madre actúa como una macro-conciencia que comanda todas las máquinas tecnológicas existentes.

lizado por el transhumanismo; seudo-inteligencia porque no solo la ha confundido con información, sino que esta no ha sido cultivada por él mismo; y seudo-singularidad porque ya no está la irrepetibilidad propia en cuanto parte de la creación. En el fondo existe una enajenación de la libertad, la inteligencia y la singularidad del ser humano que lo convierte en una marioneta de tal ideología; esto sumado a los ríos de dólares que desembocarán en los bolsillos de aquellos que están elaborando el negocio.

Ahora bien, el transhumanismo colorea un paisaje con formas perfectas, sin inconvenientes. Sin embargo, el mejoramiento para alcanzar el “eternamente jóvenes, buenos y brillantes” pone de manifiesto las posibles consecuencias negativas que acarrea la implantación de los avances biotecnológicos y la manipulación genética. Así como hemos tenido noticia de los innumerables “desechos biológicos” de diferentes especies —incluyendo la humana—ocasionados por aquellos que están jugando con la clonación o el congelamiento de embriones, de la misma manera, podemos suponer que habrá (o ya está habiendo) montañas de desechos tangibles e intangibles, biológicos y tecnológicos, que envían un mensaje: la *cosificación del ser humano*, como lo menciona Pérez-Tapias (2020) en su artículo “De la muerte del hombre al transhumanismo”.

No es fácil comprender todo lo que encierra el transhumanismo y menos en estos tiempos en los cuales la pandemia, a nivel mundial, y las marchas sociales y el conflicto político, a nivel local, nos han puesto de frente ante la muerte. Muchos hermanos y hermanas han muerto

y seguirán muriendo prematuramente. Tal vez, a ellos les hubiese bastado haber vivido su vida hasta el final; que la vida no se les hubiera sido arrebatada por un virus, una bala o un puñal. Antes de soñar con una vida supralongeva o perenne, sería más importante llegar a acuerdos que nos permitan vivir juntos y no de sobrevivir a cualquier precio como si la ley de la selva fuera la que rigiera nuestras existencias. *¡Homo hominis lupus!*

A manera de no-conclusión

Sin duda, las promesas seductoras del transhumanismo interpelan los planteamientos de la cristología, la antropología teológica y la escatología, especialidades teológicas que tienen a la base la escritura judeocristiana, la misma con la cual hemos iniciado este escrito. Sin embargo, los anhelos del ser humano y sus consecuencias, expuestos míticamente en los primeros libros, tienen otro modo de comprensión en la relevación crística. Ciertamente, el punto nodal para los cristianos es que, así como Jesucristo, el ser humano pasa a un modo de existencia diferente a la anterior que ya no conoce la muerte. Vale la pena insistir, esta victoria no tiene nada que ver con la inmortalidad, la amortalidad o la longevidad extendida contra toda circunstancia del transhumanismo.

En la Carta a los Filipenses leemos:

Porque para mí, seguir viviendo es Cristo, y morir una ganancia. Y si al seguir viviendo en este cuerpo, mi trabajo puede producir tanto fruto, entonces no sé qué escoger. Me es difícil decidirme por una de las dos cosas: por un lado, quisiera morir para ir a estar con Cristo, pues eso sería mucho mejor para mí... (Flp 1, 21-23)

Para Pablo la muerte es ganancia no en sí misma, sino solo bajo el supuesto de que Cristo, fuente de la vida, se constituye en la mejor ganancia. La muerte solo es deseable porque otorga la comunión con Cristo.

Por su parte, en Rm 5,21-22 encontramos: “Y así como el pecado reinó trayendo la muerte, así también la bondad de Dios reinó haciéndonos justos y dándonos vida eterna mediante nuestro Señor Jesucristo”. En el binomio Adán-Cristo, Adán es causa de pecado y muerte, Cristo es causa de la resurrección y vida. En ambos está contenida la entera humanidad. San Pablo intenta establecer la fe en la resurrección con el recurso a Adán. La muerte viene por Adán, en él todo muere. La resurrección viene con Cristo, en Él todos viviremos plenamente (Esteban-Duque, 2009).

Adicionalmente, Juan establece una estrecha relación entre fe y vida: “El que cree, tiene vida eterna” (Jn 3,36). La verdadera muerte es la muerte del pecado; la muerte temporal solo el sello de la muerte pecadora. Para el evangelista, el amor más grande queda probado en la muerte: “Nadie tiene mayor amor que el que da su vida” (Jn 15, 13). La muerte es un acto de amor supremo. En la muerte es donde se trata de morir a sí mismo, de someterse al dominio total de Dios y dejarse recrear enteramente por Él.

Ahora bien, ¿cuál de los dos mensajes tendrá mayor poder de seducción? ¿El del transhumanismo o el del cristianismo? ¿Seremos testigos de una actualización sobre cómo el cristianismo hace justicia al deseo de eternidad que hay en el corazón del ser humano y lo abre a la vida

verdadera al destruir la propia muerte? ¿La fe, la esperanza y el amor alcanzados en plenitud por Cristo le darán el sentido a la muerte que tanto evitan los hombres y mujeres de hoy? La tríada fe, esperanza y caridad hace de la muerte misma la hazaña más alta de ese creer, esperar y amar. Es la respuesta a una muerte que parece ser la absoluta oscuridad y desesperanza (Rahner, 2010). La fe, la esperanza y la caridad son las tres potencias fundamentales del existir cristiano; en otras palabras, la muerte es el fenómeno humano que pone a prueba nuestra fe, nuestra esperanza y nuestro amor. Esperemos que no se desvíe hacia una fe en la ciencia, una esperanza en sus avances sin límites y un amor a sí mismos como si se tratase de una nueva egolatría.

La convicción humilde y valiente del creyente es que el porvenir está en las manos de Dios. En Jesucristo está la esperanza que no defrauda y en él está asegurado el futuro del mundo y del ser humano. Dios es amante de la vida y, por lo tanto, da la vida. La muerte no pertenece a Dios. Dios no quiere la muerte ni desea la muerte para nosotros. En Dios no hay muerte porque él es el Dios de la vida; Él es el Dios de los vivos, no de los muertos. Por consiguiente, “una vida con Dios nos abre a todo lo que está vivo” (Nouwen, 2009, p. 80). Esto no es una pura convicción intelectual, sino que es un creer que revela toda una experiencia espiritual, aquella que le resulta extraña al transhumanismo.

“Solo el hombre que ya no teme a la muerte,
ha dejado de ser esclavo”.

(Michel de Montaigne, 1533-1592).

Referencias bibliográficas

- Arana, J. (2019). El futuro del hombre. ¿Contienen las propuestas del transhumanismo una respuesta satisfactoria? *Naturaleza y Libertad*, 12, 45-66.
- Becker, E. (2000). *La negación de la muerte*. Kairós.
- Bostrom, N. (2005). *Transhumanist Values*. Oxford University.
- Casas, R. (2020). La esperanza de liberarnos de lo que somos: Una mirada cristiana sobre la ideología transhumanista. *Iglesia Viva*, 281, 23-42, enero-marzo.
- Concilio Vaticano II. (1966). *Constitución pastoral "Gaudium et spes" sobre la Iglesia en el mundo actual*. BAC.
- Cortina, A. (2017). *Humanismo avanzado para una sociedad biotecnológica*. Teconté.
- Cortina, A. y Miquel-Ángel, S. (2016). *Humanidad Infinita*. Ediciones Internacionales Universitarias.
- Dery, M. (1998). *Velocidad de escape. La cibercultura en el final del siglo*. Siruela.
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Eslava, E. (2019). La mejora humana como tema de estudio de la filosofía de la tecnología. *Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad*, 11(21), 13-47. <https://doi.org/10.22430/21457778.1276>
- Esteban Duque, R. (2009). *Ensayo sobre la muerte*. Encuentro.
- Garavito, L. (2011). Cambios, retos y contradicciones en torno a la muerte. En Meza-Rueda, J. L. (dir.), *La muerte: siete visiones, una realidad* (pp. 11-136). Editorial Javeriana.
- Gray, J. (2019). *Siete tipos de ateísmo* [traducción de Albino Santos Mosquera]. Sexto Piso.
- Hammes, E. (2018). Transhumanismo: Una aproximación ético-teológica. *Perspectiva Teológica*, 50, 431-452.
- Kurzweil, R. (2012). *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*. Lola Books.

- Meza-Rueda, J. L. (2009). El ser humano como realidad cos-moteándrica una contribución de Raimon Panikkar frente al dualismo antropológico. *Cuestiones Teológicas*, 36(85), 59-80. <http://bit.ly/3Y13OC2>
- Meza-Rueda, J. L. (dir.) (2011). *La muerte: siete visiones, una realidad*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Nouwen, H. (2009). *Una carta de consuelo*. Sal Terrae.
- Patiño, J. F. (2020). Homo Deus, posthumanismo y transhumanismo. *Revista Colombiana de Cirugía*, 35, 17-21. <https://doi.org/10.30944/20117582.578>
- Pérez-Tapias, J. A. (2020). De la “muerte del hombre” al transhumanismo. La parrhesía foucaultiana ante la pretensión de Homo Deus. *Pensamiento*, 76(290), 657-677.
- Rahner, K. (2010). *Sentido teológico de la muerte*. Herder.
- Ratzinger, J. (2008). *El infierno es estar solo*. <http://bit.ly/3IoT6Q1>
- Vázquez-Borau, J. L. (2019). *¿La muerte está en peligro de muerte?* <http://bit.ly/3IrlEsb>