



[[ES](#) - [IT](#)]

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL

QUO VADIS, HUMANITAS?

PENSAR LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA ANTE ALGUNOS
ESCENARIOS FUTUROS DE LA HUMANIDAD

Nota preliminar

Introducción

1. El método del documento en el 60° aniversario de *Gaudium et spes*
2. La estructura del documento: categorías fundamentales
3. El enfoque del documento: una confrontación con los desafíos del *trans* y *posthumanismo*
4. Discernimiento y dimensión kerigmática de la teología: la vocación integral del ser humano

Capítulo I: EL DESARROLLO: HUMANISMO Y POSTHUMANISMO

1. El discernimiento del Magisterio sobre desarrollo y tecnología
2. Algunas consecuencias antropológicas del desarrollo tecnológico reciente

- 2.1. La relación con el entorno natural
- 2.2. La relación con los demás en el mundo digital
- 2.3. La comprensión de sí mismo: conciencia y corporeidad
- 2.4. La relación con Dios

3. El impacto cultural de las revoluciones tecnológicas: para un discernimiento crítico

Capítulo II: LA VIDA COMO VOCACIÓN: LA PERSONA HUMANA COMO ACTOR EN LA HISTORIA

1. La dimensión histórica de la experiencia humana: el tiempo y el espacio

- 1.1. Vivir el tiempo con un sano sentido histórico
- 1.2. Habitar el espacio: del espacio propio a los "umbrales"

2. Relaciones y sentido de pertenencia: la intersubjetividad
3. Vocación integral a la realización en el amor

Capítulo III: EL DON DE LA VIDA Y DE LA COMUNIÓN ANTE DIFERENTES ESCENARIOS SOBRE EL FUTURO DE LO HUMANO

1. La identidad personal: un don y una tarea

- 1.1. La tarea de llegar a ser uno mismo: don, amor, libertad
- 1.2. La complejidad de la identidad

2. El don de la vida y de la comunión ante el *transhumanismo* y el *posthumanismo*

- [2.1. Plasmar la propia identidad a partir del cuerpo recibido](#)
- [2.2. Ser un don para los demás](#)
- [2.3. La trascendencia del don de Dios que nos abre a un horizonte infinito](#)

3. La posición singular del ser humano en el cosmos

Capítulo IV: LA HUMANIDAD AFIRMADA, SALVADA Y ELEVADA

1. Las "tensiones polares" de la condición creatural

2. La experiencia humana en el drama del pecado y de la gracia

- [2.1. La ruptura de las relaciones constitutivas de la identidad humana](#)
- [2.2. La salvación a través de la humanidad de Cristo](#)

3. La nueva humanidad en el Espíritu de Jesucristo, el Hijo de Dios

Conclusión: EL DON DE LA DIVINIZACIÓN COMO HUMANIZACIÓN VERDADERA

1. La Madre plenamente humana

2. El desafío de los pobres

Nota preliminar

La *Comisión Teológica Internacional* no es un grupo de personas que se reúne únicamente para redactar un texto, sino más bien un espacio de libre intercambio y discusión que posee la riqueza de la mirada de una variedad de personas procedentes de contextos muy diversos. A lo largo de su décimo quinquenio, la *Comisión Teológica Internacional* ha podido profundizar en un estudio sobre la antropología cristiana ante los desafíos culturales contemporáneos, inspirado por la conmemoración del LX aniversario de la promulgación de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965-2025) del [Concilio Ecuménico Vaticano II](#). El trabajo ha sido conducido por una Subcomisión especial, presidida por el Rev. Javier M^a Prades López y compuesta por los siguientes miembros: Rev. Alberto Cozzi, P. Simon Francis Gainé, O.P., Rev. Carlos María Galli, Prof. Reinhard Huetter, Rev. Víctor Ronald La Barrera Villarreal, Prof.^a Isabell Naumann, I.S.S.M., M. Josée Ngalula, R.S.A., P. Bernard Pottier, S.J.

Las discusiones generales sobre este tema han tenido lugar tanto en los diversos encuentros de la Subcomisión como en las Sesiones Plenarias de la Comisión, a lo largo de los años 2022-2025, bajo la coordinación del secretario general, Mons. Piero Coda. El texto fue sometido a votación *en forma específica* y aprobado por unanimidad por los miembros de la Comisión Teológica Internacional durante la sesión plenaria de 2025. El documento fue presentado posteriormente para su aprobación al presidente de la Comisión, S.E. Cardenal Víctor Manuel Fernández, Prefecto del Dicasterio para la Doctrina de la Fe, quien, después de haber recibido la aprobación del Santo Padre León XIV, autorizó su publicación el 9 de febrero de 2026.

INTRODUCCIÓN

1. La reciente aceleración del desarrollo tecnológico y los avances de la ciencia han vuelto a despertar el asombro ante las grandes potencialidades de la humanidad y la percepción de su grandeza. Sin embargo, no disminuye por ello el desconcierto ante su fragilidad, ya que está sometida a la muerte y a la enfermedad – como demostró la pandemia del Covid-19 –, y se ve tentada a resignarse frente a un mal aparentemente inevitable: guerras y conflictos, desigualdades e indiferencia. No desaparece la innegable ambivalencia de esa grandeza y esa fragilidad.

Se deben evitar los intentos de simplificar esta ambivalencia escogiendo una de las dos partes: no se puede censurar la fragilidad y los límites naturales, para exaltar únicamente la grandeza y la fuerza, a

causa quizá de una confianza ciega en los resultados de la investigación tecnológica y de los descubrimientos científicos; pero tampoco debemos resignarnos ante los límites y fragilidades de la vida, olvidando las potencialidades inscritas en nuestra naturaleza inteligente y espiritual. Dado que a cada uno se nos encomienda la tarea de dar forma a nuestra identidad de manera responsable es necesario no simplificar lo humano.

2. Ser una persona humana, dotada de una dignidad infinita, no es algo que nosotros hayamos construido o adquirido, sino que es fruto de un regalo gratuito que nos precede.^[1] No es un don que hayamos recibido sencillamente en el pasado, sino que sigue siendo un don en cada circunstancia de nuestra existencia, para siempre, y se convierte en una tarea intransferible. Apropiarse de este don y dar forma a la propia identidad es la aventura de la vida: una tarea que se debe asumir en libertad desde dentro de las relaciones en las que nos conocemos a nosotros mismos, a los demás y a la realidad. Así podemos ofrecer nuestra contribución original y única a la historia humana, respondiendo a nuestra vocación. El don es acogido en un “nosotros”, en una comunidad a la que cada persona pertenece y en la que crece.

3. La experiencia religiosa, en particular la fe cristiana, proponen habitar sin simplificaciones esta ambivalencia entre la grandeza y el límite de lo humano, interpretándola a la luz de la relación originaria y fundante con Dios. En el Salmo 8, el orante se pregunta en un diálogo emocionado con Dios: «¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él, el ser humano, para mirar por él?» (Sal 8,5). Responde alabando la grandeza que Dios le ha conferido en su creación: «Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos. Todo lo sometiste bajo sus pies» (Sal 8,6-7).^[2] El misterio pascual de Jesucristo arroja su luz definitiva sobre esta paradoja, gracias al cual tanto el límite, la finitud y la caducidad, como el desorden que ha introducido el pecado, se superan por obra de la gracia, mediante el don de la filiación divina, que nos hace partícipes de la vida del Resucitado, según el designio del Padre y gracias a la renovación de todas las cosas en el Espíritu.

4. El Papa Francisco ha retomado la pregunta del Salmo 8, subrayando que la respuesta de la antropología bíblica se centra en los elementos fundamentales de la relación libre y responsable con la creación, con los demás y con Dios. Pero ha constatado también cómo «hoy nos damos cuenta de que los grandes principios y los conceptos fundamentales de la antropología se ponen a menudo en tela de juicio, incluso sobre la base de una mayor conciencia de la complejidad de la condición humana y requieren una profundización adicional». ^[3] El Papa León XIV ha justificado la elección de su nombre recordando que «hoy la Iglesia ofrece a todos, su patrimonio de doctrina social para responder a otra revolución industrial y a los desarrollos de la inteligencia artificial, que comportan nuevos desafíos en la defensa de la dignidad humana, de la justicia y el trabajo». ^[4]

5. La reflexión sobre la antropología a la luz de la revelación está llamada a interpretar las complejas condiciones de un mundo inmerso en un cambio tan profundo que se ha definido como “epocal”. La comprensión de lo que es el ser humano había alcanzado unos resultados bien definidos en la historia del pensamiento (en particular en la tradición de Occidente). Podía parecer que la reflexión ulterior se debería limitar a esclarecer tan solo algunos aspectos particulares del obrar humano. Sin embargo, hoy se comprende que estamos implicados en una exploración nueva del misterio del ser humano en cuanto tal, en su identidad. Los desafíos actuales nos obligan a salir de las seguridades adquiridas, y pueden suscitar temores, a menudo no infundados. La reflexión sobre lo humano en diferentes áreas de la vida personal y social parece orientarse hacia un más allá de lo humano, planteando interrogantes incluso sobre lo que es específico de la naturaleza humana.

1. El método del documento en el 60º aniversario de *Gaudium et spes*

6. La razón iluminada por la fe debe comparar los nuevos horizontes antropológicos con las exigencias perennes de la condición humana: «el discernimiento debe distinguir cuidadosamente entre los elementos compatibles con el Evangelio y aquellos que le son contrarios, entre las contribuciones positivas y los aspectos ideológicos, pero la comprensión más precisa del mundo que resulte no podrá dejar de impulsar una apreciación mayor y más profunda de Cristo el Señor y del Evangelio, puesto que Cristo es el Salvador el mundo». ^[5]

7. Este discernimiento se inspira en la conmemoración del 60º aniversario de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965-2025). Este aniversario orienta el documento hacia una nueva reflexión vinculada a la antropología personal y social que propone tanto la Constitución como el Magisterio

posterior que ha recibido y desarrollado su enseñanza. Hay que subrayar la naturaleza singular de [*Gaudium et spes*](#), al ser una Constitución conciliar con un valor magisterial específico, que considera con atención cuál es la condición de la humanidad en el mundo de hoy. Por primera vez en la historia, un documento de este nivel propone de forma sistemática una visión del ser humano iluminada por el misterio de Cristo. Siguiendo sus huellas, hay que proponer hoy la antropología cristiana en un diálogo abierto y crítico con las instancias más recientes de las culturas y de la experiencia humana. Precisamente por la referencia a [*Gaudium et spes*](#), se sitúa en el centro del documento al ser humano «todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad»,^[6] con el fin de promover un humanismo integral y solidario «que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad». ^[7]

2. La estructura del documento: categorías fundamentales

8. Para desarrollar adecuadamente la tarea de discernimiento crítico ante los escenarios más significativos que afectan al futuro de la humanidad, el documento propone cuatro categorías fundamentales en cada uno de sus capítulos. Se comienza por la noción de *desarrollo*, que está en la base de muchas novedades tecnológicas y sociales del momento. La exigencia de garantizar un desarrollo humano integral lleva después a reflexionar sobre la categoría de *vocación*, como clave de comprensión antropológica que, a su vez, remite a la cuestión de la *identidad* humana, tanto a nivel personal como social. Finalmente, se profundiza en la *condición dramática* – es decir, histórica y libre – que caracteriza la identidad humana, entendida como vocación, y su diálogo con los nuevos desafíos tecnocientíficos.

9. Al reflexionar sobre el *desarrollo*, se reconoce, por una parte, la condición histórico-temporal de una humanidad que ha crecido como nunca en su historia, triplicando la población en los últimos 70 años. Por otra parte, esta orientación permite un examen crítico de las condiciones concretas de vida de los individuos y de los pueblos según avanza el siglo XXI, marcado por el crecimiento exponencial de los recursos tecnocientíficos y su impacto en la vida de la humanidad. El desarrollo actual oscila en una tensión entre el esfuerzo por mejorar concretamente las condiciones de vida de los pueblos y los sueños de llevar a cabo incluso una sustitución de lo humano.

10. La segunda categoría es la de *vocación integral*, tomada de [*Gaudium et spes*](#), ya que, a partir del análisis de las condiciones concretas de tiempo, espacio e intersubjetividad que caracterizan la experiencia humana común, la antropología cristiana se presenta como constitutivamente relacional y responsorial y, por ello mismo, responsable.

11. La tercera noción, la de *identidad*, no había sido profundizada explícitamente en documentos anteriores.^[8] La cuestión de la identidad humana se impone como un signo de nuestros tiempos precisamente por las dimensiones que ha alcanzado el progreso tecnocientífico, que hoy parece permitir intervenciones sobre la naturaleza humana hasta hace poco impensables, y llegan al punto de alentar la pretensión de una autodeterminación absoluta en los individuos y las sociedades.^[9]

12. La cuarta palabra clave del documento remite a la *condición dramática* del proceso de realización de la identidad humana. El camino de descubrimiento, maduración y cumplimiento de la identidad es complejo: pasa a través de las circunstancias históricas concretas en las que cada persona y cada pueblo se ponen en juego libremente y se exponen también a riesgos, a caídas y sufrimientos. La búsqueda humana de la identidad no es una cuestión definida de antemano que se aplica luego de modo deductivo. La revelación del Dios trinitario abre el horizonte de una reciprocidad asimétrica en el encuentro de las libertades divina y humana (según las categorías bíblicas de alianza y esponsalidad). En esta reciprocidad, la libertad y el amor de Dios son «ab-solutos», en cuanto originarios e incondicionados; la libertad humana, en cambio, es suscitada y es responsorial: es llamada a decidirse por el verdadero bien, según la voluntad de Dios. Cada persona desarrolla la humanidad que Dios le ha dado, y así significa algo nuevo e indeducible. La identidad propia de cada uno tiene que ser (re)descubierta y siempre debe verificarse personalmente, gracias al diálogo con el Dios vivo, en el contexto de las diversas circunstancias de una humanidad situada, donde se experimentan las tensiones que el Papa Francisco ha denominado «tensiones bipolares». ^[10]

3. El enfoque del documento: una confrontación con los desafíos del *transhumanismo* y el *posthumanismo*

13. La condición dramática del proceso histórico de humanización – que ha sido redimido y llevado a cumplimiento gratuito en Cristo – se despliega en la conciencia que cada ser humano tiene de su *propia finitud en el ineludible encuentro con lo infinito*. [11] Los seres humanos son las únicas criaturas que saben que son finitas y, por tanto, deben afrontar este hecho. Es posible considerar las diferentes opciones que se abren ante cada ser humano: cabe intentar absolutizar la finitud; se puede intentar escapar de la finitud mediante un infinito ficticio; se puede buscar una especie de compromiso con la finitud; o se puede habitar la tensión entre finitud e infinito con la esperanza de alcanzar un cumplimiento recibido como don.

Estas cuatro posibilidades atestiguan de distintas maneras que los seres humanos no pueden encontrar satisfacción en la condición finita, sino que se ven remitidos a lo «otro de toda finitud», a lo «incondicionado». Al menos, deben concebir lo opuesto a lo finito, incluso aunque estuvieran convencidos de que no hay nada verdaderamente infinito, incondicionado o absoluto. Y precisamente porque son conscientes de su finitud, los seres humanos desean ardientemente trascender todo lo que es finito. Ciertamente pueden incluso desesperarse a causa de su propia finitud insuperable. Sin embargo, una mirada atenta descubre que las formas de desesperación no son sino intentos humanos de superar la tensión entre finitud e infinito, ya sea porque huyen de la finitud o porque la absolutizan. Este análisis nos hace conscientes, por un parte, de que hay tensiones que pertenecen a la experiencia humana de todos los tiempos, y, por otra, nos invita a considerar qué formas nuevas adquieren en las corrientes de pensamiento tan influyentes en las sociedades contemporáneas como son el *transhumanismo* y el *posthumanismo*.

14. El *transhumanismo* y el *posthumanismo*, aunque están correlacionados y a veces se consideran idénticos (debido a que sus respectivas definiciones son todavía fluidas), representan perspectivas diferentes en la comprensión de la naturaleza humana y del futuro de la humanidad.

El *transhumanismo* es un movimiento filosófico que actúa a partir de la convicción de que el ser humano puede y debe emplear los recursos de la ciencia y la tecnología para superar los límites físicos y biológicos de la condición humana, en particular el envejecimiento e incluso la muerte. De este modo configura su propia evolución y busca maximizar su potencial, hasta llegar a rediseñar al ser humano y hacerlo apto para ir más allá. Con su énfasis programático en el incremento de las capacidades humanas individuales, desarrolla una perspectiva netamente antropocéntrica, a partir de una visión ideológica e ingenuamente acrítica del progreso científico-tecnológico. [12]

El *transhumanismo* imagina un futuro en el que los seres humanos perfeccionarán la forma biológica que caracteriza actualmente la naturaleza humana, para alcanzar el objetivo de una inmortalidad individual sustentada por la tecnología. La dimensión utópica de búsqueda de una inmortalidad inmanente permite interpretar el *transhumanismo* como expresión existencial de una presunción a la vez ingenua y prepotente.

15. El *posthumanismo* en sentido estricto critica el humanismo tradicional, cuestionando las características específicas de los seres humanos, así como la existencia de una «forma humana» que merezca ser custodiada como tal por ser portadora de un significado universalmente válido. Enfatiza lo «híbrido» (*cyborg*) hasta deconstruir al sujeto humano y vuelve totalmente fluida la frontera entre lo humano y la máquina, [13] rechazando el antropocentrismo característico del *transhumanismo*. [14] En última instancia, el *posthumanismo* en sentido estricto se puede comprender como una expresión existencial de fuga de la realidad, a partir de una radical devaluación de lo humano.

16. La inteligencia de la fe cristiana impulsa a buscar una síntesis de las tensiones profundas que caracterizan al ser humano – y que hoy se replantean de forma inédita y desafiante por el *transhumanismo* y el *posthumanismo* – en Cristo redentor, muerto y resucitado, sin crear alternativas u oposiciones entre ellas o en cada una de ellas. Es lo que sucede a menudo en las contraposiciones del debate actual entre «identidad dada» e «identidad construida», entre «naturaleza» y «cultura», entre «dimensión comunitaria/social» y «dimensión individual/personal», o entre la pertenencia a una «cultura histórica concreta» y la pertenencia a la «humanidad universal». Una mirada cristiana y teológica sobre la condición dramática del proceso histórico de humanización, a partir de la polaridad entre finito e infinito, considera que esa condición es salvada y llevada a su cumplimiento en Jesucristo, y no se resuelve en ninguna forma de sustitución o supresión de lo humano.

4. Discernimiento y dimensión kerigmática de la teología: la vocación integral del ser humano

17. El objetivo del documento no es tan solo el de discernir las consecuencias antropológicas de los descubrimientos tecnocientíficos y, en consecuencia, las opciones éticas de las personas y de las sociedades actuales. Implica también una propuesta profética a la luz del Evangelio.^[15] La naturaleza teórico-práctica de la teología pone en relación el anuncio de la fe (*kerygma*) y la educación con una visión de lo humano, dialogando con el progreso de las ciencias, del que se puede integrar todo lo que sea bueno (cf. 1 Tes 5, 21) y superar aquello que, por el contrario, aparezca como un límite o penalice el cumplimiento definitivo de cada persona y de toda la humanidad.

18. El documento se orienta en positivo hacia una propuesta teológica y pastoral de la vida humana entendida como *vocación*. En su nivel más profundo, toda experiencia personal y social es fruto de una llamada de otro (de Otro), desde la perspectiva de un don que precede y hace posible la respuesta, según una dinámica de corresponsabilidad hacia los demás y hacia Dios. Esta comprensión teórico-práctica de lo humano es la que la comunidad eclesial desea ofrecer a todos.

19. En resumen, lo que está en juego es dilucidar en un mundo en desarrollo la cuestión de la identidad humana, individual y colectiva, a la luz de la vocación en Cristo, es decir, la reafirmación de la «vocación integral del hombre».^[16] Esta vocación se inserta en el contexto de un «antropocentrismo situado»,^[17] esto es, de una visión del mundo que, por un lado, sostiene el valor peculiar y central del ser humano en el maravilloso concierto de todos los seres y, por otro lado, reconoce que la vida humana es incomprensible e insostenible sin las demás criaturas. En este mundo, la vocación en Cristo es primera, precede y fundamenta la respuesta del cristiano, de modo que las ilusiones o las desilusiones del camino no desmienten la identidad filial a la que somos llamados en Cristo por el don del Espíritu.

20. El análisis fenomenológico y la valoración crítica de las distintas dimensiones de la cultura se iluminan gracias a la esperanza cristiana, fundada en la certeza de fe en el destino bueno de cada persona en Jesucristo, hasta alcanzar la plenitud de la vida resucitada. Este es el horizonte para cualquier transformación que la persona pueda desear ya sea para sí misma o para los demás en el camino histórico de la familia humana. Esta mirada positiva reposa, en particular, en la figura de la Virgen María, cuya respuesta a la llamada divina refleja toda la belleza de la vida en Cristo, sin cerrarse en sí misma ni en sus propios proyectos, sino abierta a la voluntad fiel del Señor de la historia y de todas las cosas.

Capítulo I

EL DESARROLLO: HUMANISMO Y POSTHUMANISMO

21. Comenzamos por la noción de “desarrollo”, que está presente en el debate sobre los cambios actuales y que alude a problemas humanos y sociales muy distintos entre sí. El capítulo ofrece un contexto para interpretar el alcance de los modos con los que las ciencias, la técnica y las culturas conciben hoy el “desarrollo” de la persona individual, de las sociedades y del mundo global. Es una categoría que orienta hacia ese futuro de la humanidad que muchos observadores consideran hoy en una situación de riesgo y para cuya defensa se apela insistentemente a la contribución de todos los actores sociales. Precisamente por eso, surge con fuerza una misma pregunta en tantos ambientes sociales, culturales y políticos: ¿hacia dónde vamos como humanidad? *Quo vadis, humanitas?*^[18]

22. En cualquier acepción en que se la considere, la categoría de “desarrollo” implica una comprensión axiológica y antropológica a partir de la cual se puede juzgar si un ideal cualquiera conlleva progreso o retroceso. Para facilitar el discernimiento de esos retos, empezamos con una presentación sintética de la doctrina magisterial sobre el “desarrollo” desde el Concilio Vaticano II. En los textos del Magisterio emerge la preocupación por un “desarrollo integral” de la humanidad, que respete su dignidad e identidad auténticas, así como su fin último, el cual remite a un misterio de comunión plena con el Dios Trinidad y entre nosotros. Este equilibrio puede verse afectado por dos tentaciones: en primer lugar, el sueño de realizar mediante la tecnología un salto evolutivo que transforme la condición humana tal y como la conocemos; se trataría de potenciarla mediante los prodigios de la ciencia y de la técnica, casi al modo de una autogeneración que permita inventarse y “crearse” a sí mismos más allá de las condiciones y limitaciones de la naturaleza humana. En segundo lugar, esos sueños se apoyan en una visión individualista del sujeto y de su destino, confiando solo en las innovaciones científicas, con la esperanza de que puedan mejorar el bienestar individual, aunque en realidad las fuertes repercusiones de las leyes

anónimas del mercado y del beneficio a menudo condicionan negativamente la existencia de las personas concretas y su futuro. El resultado es que se ponen en peligro la experiencia común de la humanidad y los vínculos de fraternidad, así como el espacio de libertad real para aquellas personas que gozan de pocas posibilidades o de ninguna.

23. La aceleración desencadenada por los descubrimientos científicos y tecnológicos, en un marco de condiciones económicas y constelaciones políticas favorables, requiere que se verifique el sentido y la dirección de este “desarrollo”, al compararlo con otras categorías como “progreso” o “evolución” en lugar de “retroceso” o “declive”. Además, es necesario compararlo con las propuestas de mejorar lo humano que llegan hasta la búsqueda de un “superhombre”.^[19] Hay que preguntarse si ese sueño de acceder a una fase sobrehumana no desembocará más bien en una condición “deshumana”. Ahora bien, hay que reconocer por otro lado que el deseo de “ir más allá”, de superarse a sí mismo y de superar la condición actual para ser plenamente humanos, expresa una tensión constitutiva de la naturaleza humana. Podemos distinguir, por tanto, entre un significado positivo de la “superación”, en el que se reconoce la apertura a un “más allá” de la naturaleza humana, y un significado negativo, en el caso de que la idea de superación implique sustituir o suprimir lo humano.

24. La acepción correcta de este “ir más allá” propio de lo humano se encuentra en el “*trans-humanar*” expresado por Dante en el primer Canto del Paraíso,^[20] así como en otras formas de experiencia de la “divinización” que se entienden como el efecto de la unión íntima con Dios por gracia y no como el producto de técnicas humanas más o menos elaboradas: «Sólo gracias a ese encuentro – o reencuentro – con el amor de Dios, que se convierte en feliz amistad, somos rescatados de nuestra conciencia aislada y de la autorreferencialidad. Llegamos a ser plenamente humanos cuando somos más que humanos, cuando le permitimos a Dios que nos lleve más allá de nosotros mismos para alcanzar nuestro ser más verdadero». ^[21] En este nivel de la reflexión será posible medir la profunda distancia que existe entre el sueño de “ser como dioses” (cf. Gen 3, 4) propio de un cierto *transhumanismo* o *posthumanismo* y el don de la “divinización” entendido como participación de la vida divina en la humanidad transfigurada de los hijos de Dios en Cristo. ^[22]

1. El discernimiento del Magisterio sobre desarrollo y tecnología

25. *El progreso como desarrollo histórico confiado a la humanidad*. A partir de la exigencia de leer los “signos de los tiempos”,^[23] que ya había planteado Juan XXIII, y tomando conciencia del impacto global de las transformaciones tecnológicas que influyen en la sociedad, la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II insertaba el desarrollo de la técnica en aquel dinamismo de progreso que permite que la humanidad se realice en la historia: «con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida; pero en nuestros días, gracias a la ciencia y la técnica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio sobre casi toda la naturaleza». ^[24] Sin embargo, la intensidad con la que el desarrollo permite al ser humano procurarse cosas que en otro tiempo consideraba lejos de sus posibilidades, no deja de suscitar preguntas: «Ante este gigantesco esfuerzo que afecta ya a todo el género humano, surgen entre los hombres muchas preguntas. ¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades?». ^[25]

26. *La necesidad de un “desarrollo integral”*. Pablo VI retoma esas preguntas, y reconoce que la valiosa contribución del progreso tecnológico es necesaria para el crecimiento económico y el desarrollo humano. Al mismo tiempo, advierte del riesgo de que la persona humana deje de ser la autora del progreso: «No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable. [...] Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. Y el hombre no es verdaderamente hombre sino en la medida en que, dueño de sus propias acciones y juez de su valor, se convierte él mismo en autor de su propio progreso, en conformidad con la naturaleza que le ha dado su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias». ^[26] De esta preocupación nace un criterio fundamental: si la tecnología es parte de la actividad característica de la humanidad, en vías de realización en la historia, es necesario vigilar para garantizar un “desarrollo integral y solidario”, es decir, promover «a todos los hombres y a todo el hombre»,^[27] que evite una exaltación de la técnica como una forma dominante de vida, como un modo absorbente de existir, sin que se plantee realmente la cuestión de su significado. ^[28]

27. *Desarrollo tecnológico y desarrollo moral: por un humanismo integral.* Juan Pablo II explicita la necesidad de que el desarrollo se centre en la persona humana sin perder su dimensión moral, y se hace eco de la inquietud extendida de que el desarrollo tecnológico pueda escapar al control: «El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento». [29] La cuestión esencial que emerge se refiere a la calidad “humana” de tal desarrollo: «¿Este progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, «más humana»?; ¿la hace más «digna del hombre»?». [30] Lo que garantiza el dinamismo positivo del desarrollo tecnológico es la atención a su dimensión ética, es decir, la atención a la persona, a su dignidad irrenunciable y a su responsabilidad. La finalidad del desarrollo no se puede confiar a leyes o mecanismos anónimos, regulados solo por la capacidad de las innovaciones científicas y tecnológicas. El desarrollo debe tener siempre un horizonte personal y social, acorde con el bien común y el fin último de la persona. [31]

28. *Las capacidades técnicas y la tentación de crearse a sí mismos.* Benedicto XVI advierte sobre el sueño de “crearse a sí mismo”, sin tener en cuenta el don que nos precede: «El desarrollo de la persona se degrada cuando ésta pretende ser la única creadora de sí misma». [32] Algo semejante sucede con el desarrollo de los pueblos, que degenera si la humanidad considera que puede “recrearse” valiéndose solo de los prodigios de la tecnología. Al mismo tiempo, acoge el valor positivo de los progresos tecnológicos, que corresponden a una verdadera vocación que proviene de Dios. [33] Precisamente de aquí deriva, sin embargo, la ambivalencia de la técnica: «El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el *cómo*, en vez de considerar los *porqués* que lo impulsan a actuar». [34] Cuando el ser humano cede a una visión meramente funcional de la técnica, puede ver en ella el instrumento de una libertad incondicionada que le permite prescindir de los límites que la vida y las cosas llevan en sí, fantaseando con la idea de una autonomía absoluta que lo autoriza a crearse o recrearse a sí mismo. En la realidad ya no resuena el misterio de la creación que debe ser respetado, sino que todo se reduce al puro “hecho”, como fruto del azar o de alguna necesidad, para ser explotado según los intereses de las potencias de turno.

29. *El poder de la tecnocracia y la sostenibilidad ambiental del desarrollo.* Francisco denuncia los efectos devastadores que se derivan de las formas de “tecnocracia” en las que el ser humano «está desnudo y expuesto frente a su propio poder, que sigue creciendo, sin tener los elementos para controlarlo». [35] Falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente le pongan un límite y la contengan dentro del dominio lúcido de sí mismo. En el origen de esta situación problemática se halla la tendencia a plantear la metodología y los objetivos de la tecnociencia según un paradigma de poder que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. En el *paradigma tecnocrático* se manifiesta una concepción del sujeto que posee el objeto según una lógica de dominio y transformación para su propio uso y consumo. Es como si el sujeto se encontrara frente a una realidad informe, de la que puede disponer por completo para manipularla. La intervención del ser humano sobre la naturaleza ya no se limita a acompañar y favorecer las posibilidades que ofrecen las cosas: «ahora lo que interesa es extraer todo lo posible de las cosas por la imposición de la mano humana, que tiende a ignorar u olvidar la realidad misma de lo que tiene delante. Por eso, el ser humano y las cosas han dejado de tenderse amigablemente la mano para pasar a estar enfrentados. De aquí se pasa fácilmente a la idea de un crecimiento infinito o ilimitado». [36] Esta preocupación por las potenciales consecuencias va acompañada, sin embargo, por el asombro ante la belleza de los resultados del desarrollo tecnológico: «La tecnociencia [...] es capaz de producir lo bello y de hacer “saltar” al ser humano inmerso en el mundo material al ámbito de la belleza. ¿Se puede negar la belleza de un avión, o de algunos rascacielos? ». [37]

30. León XIV ha expresado en varias ocasiones su apertura crítica hacia las posibilidades de la tecnología, subrayando la importancia de promover un modelo de desarrollo tecnológico que esté al servicio de la persona y del bien común, y advirtiendo sobre las consecuencias “nocivas” de un progreso incontrolado. Tomando nota del desafío que constituye el “nuevo humanismo digital”, omnipresente e irreversible, invita a que sepamos habitarlo de modo justo: «La ciencia y la tecnología influyen en la forma en que nosotros vivimos en el mundo, afectando incluso al modo de entendernos a nosotros mismos, de relacionarnos con Dios y los unos con los otros. Pero nada de lo que proviene del hombre y su creatividad debe utilizarse para socavar la dignidad de los demás. [...] Frente a los cambios culturales a lo largo de la historia, la Iglesia nunca se ha mantenido pasiva; siempre ha tratado de iluminar cada época con la luz y la esperanza de Cristo, discerniendo el bien del mal y lo que era bueno de lo que debía cambiarse, transformarse y purificarse». [38]

2. Algunas consecuencias antropológicas del reciente desarrollo tecnológico

31. El discernimiento magisterial sobre el desarrollo y sobre sus ambivalencias reconoce el valor positivo de las innovaciones tecnológicas porque constituyen un gran recurso para la humanidad en muchos aspectos de la civilización y de la cultura, cuando se emplean bien. Por ello, a muchos les parece que bastaría con distinguir entre aplicaciones buenas y positivas frente a aplicaciones nocivas y peligrosas, suponiendo que la tecnología no es más que un instrumento en nuestras manos. Sin embargo, el Papa León XIV advierte de que la reciente aceleración del desarrollo tecnológico en ámbitos particulares como el de la comunicación, la gestión de datos y la inteligencia artificial, las biotecnologías y la robótica, hace más complejo y delicado el discernimiento: «La humanidad se encuentra en una encrucijada ante el inmenso potencial generado por la revolución digital liderada por la Inteligencia Artificial. El impacto de esta revolución es de gran alcance, transformando campos como la educación, el trabajo, el arte, la asistencia sanitaria, la administración, el ámbito militar y la comunicación. Este cambio de época exige responsabilidad y discernimiento para asegurar que la IA se desarrolle y utilice para el bien común, construyendo puentes de diálogo y promoviendo la fraternidad, y garantizando que sirva a los intereses de la humanidad en su conjunto. [...] Por lo tanto, el desarrollo de estos avances tecnológicos debe ir de la mano del respeto a los valores humanos y sociales, la capacidad de juzgar con conciencia tranquila y el crecimiento en la responsabilidad humana. No es casualidad que esta era de profunda innovación haya impulsado a muchos a reflexionar sobre lo que significa ser humanos y sobre el papel de la humanidad en el mundo».[39]

32. La relación con los instrumentos tecnológicos es compleja, ya que la relación entre el instrumento tecnológico y el sujeto que lo utiliza implica una circularidad de la que se sigue un *condicionamiento recíproco*. Quien se sirve del instrumento tecnológico se ve *condicionado, en cierta medida, por las posibilidades que el instrumento pone a su disposición* y puede imaginar cómo organiza su vida de un modo diferente. Por ejemplo, la construcción de autopistas y rutas de alta velocidad favorece una distribución del trabajo que permite llegar a espacios más lejanos y facilita desplazamientos rápidos que favorecen intercambios, contactos y actividades con distancias impensables hasta ahora. De ahí se sigue una movilidad mayor y una organización diferente de la vida laboral y familiar. Este dinamismo tiene mayor impacto sobre los sujetos cuando se pasa de los instrumentos tecnológicos que potencian la velocidad de desplazamiento (automóvil, tren, avión) a las “tecnologías intelectuales”, que pretenden potenciar el conocimiento, es decir, lo que pensamos y cómo lo pensamos (tecnología digital, redes sociales, inteligencia artificial).

33. Dado que son instrumentos que están más *conectados con la comprensión de nosotros mismos* y se utilizan para expresarse en las diversas formas de comunicación social, así como para modelar las identidades personales o colectivas y para cultivar las relaciones con los demás, se deriva de ello que la transformación es más íntima. La tecnología digital no es tan solo un instrumento, sino que constituye un verdadero entorno de vida, con su propio modo de estructurar las actividades y las relaciones humanas. Este desarrollo tecnológico tiene fuertes repercusiones en la autocomprensión del sujeto, que se reflejan en nuevas posibilidades cognitivas y comunicativas. La era digital inaugura un nuevo horizonte de sentido para pensar sobre nosotros y comunicarnos. Cambia igualmente la noción de lo que es universal, que en vez de remitir a la idea de una naturaleza común alude a lo que se comparte en la conexión global. [40] Examinemos algunas implicaciones antropológicas en relación con estos fenómenos emergentes, analizándolas a partir de las cuatro relaciones fundamentales en las que se expresa la persona humana: con el entorno, con los demás, con uno mismo y con Dios.[41]

2.1. La relación con el entorno natural

34. La *relación con el entorno* se ve modificada por la realidad sintética o artificial que impregna los ámbitos vitales, desde el alimento (conservación de alimentos; organismos genéticamente modificados) hasta la forma de habitar el espacio (urbanización) y las transformaciones del cuerpo (biotecnologías). La expansión del mundo artificial, con materiales que no se encuentran en la naturaleza como son el plástico, el acero o el hormigón, hace más fluida e indeterminada la relación con la naturaleza y sus leyes, y puede crear la ilusión de que solo la libertad humana, basada en el poder de transformación de la técnica, ofrece la relación correcta con el mundo real.[42] De este modo, la relación misma entre naturaleza y cultura se transforma y se hace más compleja: no es la naturaleza con sus leyes y sus límites la que regula y dirige el desarrollo, entendido como la tensión hacia la superación de las condiciones de vida desfavorables,

sino que más bien lo hace la potencia de la tecnología con sus recursos “ilimitados”. En el mismo sentido, se difunde a menudo una mentalidad guiada por la lógica económica del máximo beneficio, según la cual la naturaleza debe ser corregida, modificada y transformada con el objetivo de alcanzar una productividad cada vez mayor. Se intensifica entonces la explotación sin medida de los recursos de la tierra, promoviendo, por ejemplo, la decisión de deforestar vastas áreas para el cultivo intensivo, y se termina por empobrecer la tierra. Una consecuencia trágica es la «“deuda ecológica”, particularmente entre el Norte y el Sur».[43] Una lógica similar guía los proyectos de urbanización salvaje e ilegal que desfiguran ecosistemas enteros, así como las políticas de extracción de materiales necesarios para los productos tecnológicos, que contaminan áreas naturales enteras.[44] En resumen, lo artificial relativiza lo “natural” como referencia normativa para el actuar humano, y causa en amplias regiones de la tierra – especialmente en el Sur del mundo – fenómenos de empobrecimiento del entorno natural, que se ve depredado, y situaciones de empobrecimiento en la vida de poblaciones enteras, provocando situaciones de gran injusticia social.[45]

2.2. La relación con los demás en el mundo digital

35. La *relación con los demás* se ha visto revolucionada en la era digital a causa de las transformaciones radicales de la comunicación (medios de comunicación de masas) y de la información (*big data*). Alcanzan niveles de universalidad, inmediatez e implicación sin precedentes, y se difunde la conciencia de pertenecer a una única gran familia humana. Sin embargo, un sujeto “en red” puede sentirse a menudo como un punto insignificante dentro de un flujo de información ingobernable y, por tanto, desestabilizador, que empuja a elaborar la propia identidad dentro de vínculos virtuales (contactos) sin tiempo ni lugar. Esta inmensa masa de datos en la que estamos sumergidos, que siempre son revisables y por tanto fluidos, incrementa la percepción de la complejidad de lo real, y genera fenómenos de ansiedad, de inseguridad y de miedo.

36. En este contexto de complejidad creciente, los progresos de la inteligencia artificial ofrecen un procedimiento de gestión de datos, organizados sobre una base estadística, y de elaboración de soluciones eficaces basadas en algoritmos que no siempre son controlables por la persona individual, y a veces ni siquiera por las empresas o los Estados (los algoritmos de algunos sistemas no han sido comunicados a ninguna autoridad). Las finalidades del desarrollo se gestionan entonces de forma autónoma por el sistema. Emerge el poder de la inteligencia artificial, capaz de gestionar una enorme cantidad de datos, de identificar correlaciones y proponer decisiones basadas en inferencias no disponibles para el cálculo humano.

37. La IA se refiere, de hecho, a un amplio campo de investigaciones y aplicaciones que tienen implicaciones distintas en la vida de las personas, tanto a nivel laboral como familiar y social.[46] Sin entrar en el análisis de las diferentes formas de IA, es útil aclarar la distinción entre la IA *en sentido estricto*, con sus múltiples aplicaciones, y la IA *general* (IAG).[47] Esta distinción resalta dos modos diferentes de concebir la inteligencia artificial y de imaginar su significado y su uso. La IA en sentido estricto ofrece una elaboración rápida de grandes cantidades de datos mediante algoritmos que procesan operaciones complejas de análisis y de cálculo de probabilidades, incluyendo los sistemas de inteligencia artificial que generan autónomamente datos de entrenamiento y perfeccionan sus procesos internos. Su uso se extiende a contextos civiles (individuales y empresariales) y militares en muchas partes del mundo.[48]

38. La IAG indica una tecnología futura, omnipresente, capaz de sustituir todos los aspectos computacionales y operativos de la inteligencia humana gracias a una altísima velocidad de cálculo, que será posible mediante el desarrollo futuro de procesadores cuánticos. En la medida en que los aspectos más propios de la inteligencia humana fueran debilitados o abandonados conscientemente, la IAG podría tener consecuencias profundas que corren el riesgo de escapar al control de la razón humana. Algunos plantean que se le pudiera pedir a la IA gestionar los problemas generados por ella misma, según una dinámica que llegaría a ser irreversible. Y presentan este círculo vicioso como un proceso casi necesario, similar a los procesos naturales, como un destino que llevaría a su extrema consecuencia lo que el propio ser humano habría causado en el origen.

39. En el marco de la antropología fundamental, hay que preguntarse si se puede comprender de manera exhaustiva al ser humano solo como *homo faber* y *homo technologicus* apoyado, a nivel individual y

colectivo, por una IA que satura y determina de modo sutil todos los aspectos de la vida. El resultado es un mundo “hiperconectado”, con una creciente aceleración de dinamismos económicos, políticos, sociales o militares, que corren el riesgo de volverse incontrolables y, por tanto, ingobernables. En un mundo así, el propio actuar humano se convierte en material que se analiza y formatea en función de unos intereses del poder o del mercado que no son siempre transparentes. Aumenta el control social y el riesgo de manipulación.

40. A nivel aplicativo, la IA *en sentido estricto* plantea problemas sobre la fiabilidad de los datos y sobre los criterios con los que los programadores los procesan para ponerlos a disposición de los usuarios. No está claro qué prejuicios o qué sistemas de poder condicionan el trabajo. En particular, surgen serias dudas respecto a los procesos automatizados de toma de decisiones, basados en la IA, cuando afectan a ámbitos delicados de la vida humana, como son las decisiones sobre prestar o no cuidados médicos, conceder préstamos o hipotecas, garantizar seguros, o también sobre la instrucción de causas penales en los tribunales o la evaluación de la conducta de los presos y las posibles reincidencias con vistas a reducciones de condena, o sobre las decisiones para un ataque militar o para intervenciones de las fuerzas del orden.[\[49\]](#)

41. En cuanto a la IAG, la carrera para cerrar cada vez más la brecha entre la automejora de los sistemas de IA y el logro de una IAG es muy intensa. Aunque el objetivo aún está lejos, se persigue con mucha determinación, pero a veces sin la prudencia derivada del reconocimiento sabio de que el bien requiere siempre un límite y una proporción adecuados. Tanto si es un sueño lejano como si es una innovación próxima, esta forma de IA *general* estimula la búsqueda de una comprensión más profunda de la naturaleza de la inteligencia humana, de su singularidad entre los seres vivos, de su carácter insustituible, especialmente respecto a su responsabilidad moral y su apertura intrínseca a la trascendencia. Un tipo de saber y de cálculo que prescindiera de una inteligencia encarnada en un cuerpo y situada, así como de un tipo de conocimiento relacional y transmitido de generación en generación a través de procesos educativos que se juegan en la identidad y en el sentido que se debe dar al propio destino y al propio papel en el mundo, constituye una amenaza para el verdadero bien de la humanidad. Sin embargo, sobre este tipo de conocimiento sin cuerpo, ni límites, ni vínculos, ni sentido moral se basan los sueños del *transhumanismo*, que llega incluso, en el *posthumanismo*, a imaginar un salto evolutivo. Tal imaginación replantea con fuerza la pregunta sobre el fin último del progreso tecnológico.[\[50\]](#)

42. En este contexto se comprende que la *comunicación interpersonal* ha sufrido profundos cambios en la *sociedad de la comunicación de masas* (radio, televisión, internet, redes sociales), especialmente en los últimos tiempos. No faltan ventajas en este desarrollo tecnocientífico como son, por ejemplo, una ciudadanía activa o una información más directa y participada a nivel social y político. Pero a menudo se crean contactos sin vínculos, relaciones funcionales sin solidaridad real, en un mercado infinito de noticias y datos personales, no siempre verificables y muchas veces manipulados. No siempre se da una comunicación con plena transparencia. La ubicuidad de los medios de comunicación social, que se han vuelto tan indispensables que hacen impensable la existencia de la familia humana sin ellos, impone una mayor vigilancia sobre los condicionamientos culturales y económicos. No se trata de medios neutrales: «Muchas veces, tendencias de este tipo, que enfatizan la naturaleza estrictamente técnica de estos medios, favorecen de hecho su subordinación a los intereses económicos, al dominio de los mercados, sin olvidar el deseo de imponer parámetros culturales en función de proyectos de carácter ideológico y político». [\[51\]](#) Su influencia en la dimensión ético-cultural de la globalización interpela a la antropología. [\[52\]](#)

43. En muchos entornos de la “infosfera” se percibe una insistencia para obtener un reconocimiento, al compartir continuamente pensamientos y emociones en la red que deben ser «reconocidos por otros». Aun dentro de la justa exigencia humana de reconocimiento, este fenómeno excesivo es un síntoma de incertidumbre de la identidad. [\[53\]](#) Precisamente el hecho de que la identidad se debe «inventar» sin instancias objetivas exteriores (naturaleza, valores culturales, roles sociales, costumbres compartidas), indica que es más débil: invoca el reconocimiento, pero lo debe contratar, atraer, conquistar, incluso gritando o falseando la realidad. El yo hoy se debate en la esperanza de ser reconocido por alguien y, sin embargo, lo hace a menudo afirmando sus propios derechos individuales *contra* el otro, *desafiando* al otro. Esto aumenta los conflictos sociales, que a menudo se convierten en conflictos identitarios. La crisis actual de las democracias occidentales no es comprensible sin tener en cuenta este cansancio creciente frente al reconocimiento compartido de lo que nos une como seres humanos. Un contexto semejante deja

libre el camino a los líderes políticos que toman decisiones importantes basadas únicamente en su voluntad.

44. Un ámbito social delicado y sintomático de las posibles implicaciones éticas y culturales de las redes sociales es el constituido por el mundo infantil y juvenil: «La *web* y las redes sociales han creado una nueva manera de comunicarse y de vincularse, y “son una plaza en la que los jóvenes pasan mucho tiempo y se encuentran fácilmente”». [54] En positivo, tales medios ofrecen oportunidades nuevas de diálogo, son a menudo fuente de información independiente que protege a las personas más vulnerables y denuncia violaciones de los derechos humanos. Pero también presentan límites y serios riesgos: «“el ambiente digital también es un territorio de soledad, manipulación, explotación y violencia, hasta llegar al caso extremo del *dark web*. [...] Nuevas formas de violencia se difunden mediante los *social media*, por ejemplo, el ciberacoso; la *web* también es un canal de difusión de la pornografía y de explotación de las personas para fines sexuales o mediante el juego de azar”». [55]

45. Las nuevas formas de comunicación social tienen un fuerte impacto en el debate político ya que, por un lado se pueden experimentar modalidades de democracia directa, en las que cada ciudadano puede expresar y dar a conocer su opinión, pero por otro lado se pueden generar fuertes polarizaciones entre grupos que piensan de manera diferente y se enfrentan de modo conflictivo y violento, tratándose como enemigos solo porque piensan de forma distinta. El propio intercambio social sufre una “tribalización” que fragmenta la sociedad en grupos de opinión homologados por los “likes”. El debate político corre el riesgo de no basarse ya en argumentaciones compartidas, sino más bien en bandos contrapuestos en una lógica de poder impulsada por los grupos de presión. Con frecuencia falta ese “diálogo social” que construye con paciencia el consenso desde abajo, a partir de un mundo común y de vínculos solidarios: «Estos circuitos cerrados facilitan la difusión de informaciones y noticias falsas, fomentando prejuicios y odios. La proliferación de las *fake news* es expresión de una cultura que ha perdido el sentido de la verdad y somete los hechos a intereses particulares». [56]

2.3. La comprensión de sí mismo: conciencia y corporeidad

46. La revolución de la información (“infosfera”) cambia el modo de ejercer el conocimiento: ya no se trata de elaborar teorías para interpretar los datos y encontrar soluciones a los problemas, sino más bien de establecer correlaciones entre los datos y calcular el porcentaje de éxito. El riesgo es que se tienda a superar el saber crítico, mientras que la delegación de algunas operaciones como el cálculo, el razonamiento o la traducción podría disminuir la agilidad mental y la creatividad del individuo. Pero el peligro mayor es el de reducir el horizonte del conocimiento humano, delimitándolo a aquellas formas de saber que corresponden a lo que la IA puede procesar, con una fuerte repercusión en el ámbito educativo (en escuelas y universidades). [57] Pueden quedar excluidas, por considerarse no pertinentes, las preguntas por el sentido y las cuestiones éticas, pero también las cuestiones filosóficas (ontológicas) y teológicas. De este modo, la IA podría decidir de hecho qué es lo que está permitido saber, relegando las demás cuestiones al ámbito subjetivo o a cuestiones de gusto. La propia autoconciencia puede llegar a ser considerada como una serie de informaciones que deben transferirse a soportes digitales más resistentes que la carne humana y organizarse según algoritmos, mientras que la percepción sensorial se ve potenciada por la revolución digital (ciborgs, neurociencia, internet), que pone a disposición imágenes, sonidos y situaciones en directo, creando emociones fuertes en un sistema de comunicación inmediata y, por tanto, sin mediaciones de sentido que permitan comprender y argumentar.

47. El desarrollo de las biotecnologías, de las neurociencias y el mapeo del ADN, unido a los progresos en el ámbito farmacológico y de la robótica (ciborgs), cambia también la percepción del cuerpo y de su significado. Deben valorarse los evidentes beneficios para la salud y el bienestar de amplios sectores de la población. Las campañas de prevención, los diagnósticos precoces, el cálculo de riesgos de diversas terapias o de los efectos secundarios de los fármacos en el organismo han mejorado mucho las posibilidades de intervención de la medicina y, por ende, la salud pública. Pero no se pueden ignorar las tendencias que reducen el cuerpo a material biológico que se puede potenciar, transformar o remodelar a placer, con el sueño de alcanzar condiciones de existencia capaces de evitar el dolor, el envejecimiento y la muerte. Sobre todo en Occidente, los progresos de la cirugía estética, sumados a la farmacología (tratamientos hormonales, sustancias que potencian las emociones o la concentración), ofrecen herramientas que cambian profundamente la relación con la propia corporeidad y, por tanto, con la realidad y con los demás. De ello se deriva un difundido “culto al cuerpo”, que tiende a la búsqueda

convulsiva de una figura perfecta, que se mantenga siempre en forma, joven y bella. Una vez modificado, no raras veces con un frenesí incesante, el cuerpo se convierte en un cuerpo-objeto en el que la persona-sujeto se refleja, creando una relación tal que la persona ya no es su cuerpo, sino que “posee” un cuerpo, a partir del cual intenta encontrar una identidad “prestada”. En esta dinámica, ya no es necesario aceptar el propio cuerpo para realizar la propia identidad; se puede transformar según los gustos del momento. Se crea así una situación curiosa: se busca, se cultiva y se exalta un cuerpo ideal, mientras que no se ama verdaderamente el cuerpo real, porque es fuente de límites, fatigas y envejecimiento. Se desea un cuerpo perfecto, mientras se sueña con escapar del cuerpo concreto y de sus límites. [58]

2.4. La relación con Dios

48. Las tecnologías digitales ofrecen muchas oportunidades a las religiones que movilizan los recursos de la comunicación digital al servicio de su misión. La red es hoy un “lugar” donde se pueden encontrar muchas propuestas positivas de vida religiosa y de vida cristiana, que facilitan el conocimiento y la información en modalidades inimaginables hasta hace poco. Bastaría evocar como “explotó” la comunicación religiosa durante la pandemia del Covid-19. [59] Por otra parte, existe el riesgo de que una variedad muy amplia de religiones digitales llene la red como si fuera un gigantesco “mercado religioso”, que ofrece una elección a la carta según los intereses individuales. Se trata de ofertas religiosas sin vínculos reales ni pertenencia comunitaria, más cercanas a los gustos emotivos de los individuos que a una experiencia compartida. También se puede dudar del carácter auténticamente eclesial de ciertas formas de comunicación cristiana en las redes sociales, especialmente cuando se emplean para alimentar polémicas, crear divisiones e incluso destruir la buena fama de otras personas. Además, algunas de estas nuevas prácticas espirituales en línea acaban por producir una metamorfosis en el modo de creer, ya que la tecnología digital tiene un influjo muy fuerte en el imaginario religioso. Con frecuencia, el resultado es un nuevo paradigma que redefine las identidades religiosas: la tecnología llega incluso a actuar como guía espiritual y mediadora de lo sagrado. En efecto, los devotos de algunas religiones y los buscadores espirituales a menudo depositan una confianza indiscriminada en los motores de búsqueda en línea, haciendo superfluas las mediaciones humanas de lo sagrado, sustituidas por lo digital. Los casos extremos llegan a las peticiones de bendiciones y de exorcismos virtuales, al espiritismo digital y a las “falsas religiones” tridimensionales.

49. Esta confianza en un mundo gobernado por las máquinas, que no solo pone a disposición recursos religiosos, sino también la recepción directa de propuestas sobre el sentido de la vida y el acceso a lo divino por parte de la tecnología digital no está lejos de la lógica *transhumanista* y *posthumanista*: la religión digital se presenta como si tuviera incluso el poder de crear un “Dios a su imagen y semejanza” para proponerlo a una humanidad que deposita una confianza total en la tecnología. El “Dios vivo” puede ser sustituido por un “Dios virtual” con la pretensión de “salvar” a la humanidad basándose en prestaciones tecnológicas puestas a disposición de las aspiraciones espirituales del ser humano. [60]

50. En resumen, estas transformaciones influyen en la relación con el Misterio del origen y del fin último de la vida humana. Cuando el ser humano reduce la naturaleza creada (persona, cosmos) a materia que se puede transformar, deja de manifestar la gloria del Creador, y lo sustituye. Lo mismo sucede cuando la tarea de dar sentido a la existencia e indicar el fin último viene a identificarse con la implementación de las potencialidades tecnológicas. En este contexto, las tradiciones religiosas y espirituales tienen algo esencial e irrenunciable que aportar por lo que se refiere a la sabiduría de la vida en relación con Dios. [61]

3. El impacto cultural de las revoluciones tecnológicas: para un discernimiento crítico

51. El impacto de la transformación antropológica vinculada al desarrollo científico y tecnológico deja huellas sin duda en el imaginario social de la cultura de masas, pero alcanza su expresión más fuerte en los movimientos del *transhumanismo* y del *posthumanismo*. El estudio de los mitos elaborados por la cultura de masas respecto al futuro de la humanidad (ciencia ficción, distopías) y el análisis crítico de los principios fundacionales de los movimientos *transhumanista* y *posthumanista* desvelan el significado y el alcance de los cambios antropológicos en curso.

52. El imaginario social se expresa en el cine, en las obras de ficción, en las series televisivas, así como en las novelas, en las creaciones artísticas y en la música. Revela una percepción aguda de las esperanzas y los riesgos vinculados a posibles mundos futuros. El cine imaginó escenarios futuros relacionados con

epidemias y catástrofes planetarias mucho antes de haber tenido que atravesar la pandemia del Covid-19. Las distopías han sugerido el tema de no pocas de las películas y novelas más importantes desde el siglo XX, ejerciendo un influjo significativo sobre estas modalidades de cultura popular. Estas creaciones artísticas dan un cauce a la percepción de que hay un proceso inevitable de desarrollo tecnológico cuyo impacto será relevante en la vida de las personas y en el destino de la humanidad, siendo conscientes de los riesgos que conlleva. En consecuencia, se manifiesta a menudo el miedo ante las incógnitas que acompañan a una evolución de las máquinas o de los dispositivos tecnológicos no controlable, y que podría llevar a constituir subjetividades autónomas tanto en la determinación del futuro como en el dominio del planeta.

53. Las películas y las novelas de ciencia ficción ayudan a tomar conciencia de muchas cuestiones difíciles sobre la identidad y el destino de la humanidad que se percibe que están en juego. Se preguntan si el afecto mantendrá algún valor y qué vínculos serán posibles; o bien qué poderes fácticos guiarán el progreso. Se imaginan escenarios sombríos, en los que se impondrán formas nuevas de explotación de los más débiles, tal vez reduciéndolos a material humano para experimentos peligrosos. También suscita preocupación el tipo de estructura social que puede prevalecer, porque crea incertidumbre la posibilidad de que sea elitista y desigual, homologadora y enemiga de las libertades individuales, o por el contrario sea abierta y plural, democrática y participativa; o que haya una oligarquía tecnocrática dominante en lugar de una organización política basada en la dignidad humana y el bien común. Por fin, se mira con preocupación el impacto ambiental del progreso: ¿qué contaminación produce, qué recursos energéticos quedarán disponibles y a qué precio? ¿Qué calidad de vida será posible? A través de estas preguntas – muy frecuentes – aparece una marcada ambivalencia entre la confianza indiscutida en la tecnología y en sus posibilidades de autocorregirse, por un lado, o, por el otro, la desconfianza sobre su uso correcto, con la sospecha de que los intereses ocultos de algunos grupos de poder puedan llevarnos a un desenlace devastador.

54. Precisamente los movimientos del *transhumanismo* y del *posthumanismo* son los que hoy prestan el marco conceptual y narrativo en el que emerge con mayor fuerza este imaginario sobre el futuro de la humanidad. Estas formas de interpretar y proyectar culturalmente las capacidades de la tecnología, con su carga más o menos ideológica, empujan el imaginario colectivo, con la pretensión de ofrecer un mayor rigor teórico y una previsión realista sobre el futuro de la humanidad. Se trata, en definitiva, de proponer una visión nueva de la realidad que comporta una nueva antropología. Ambos pueden considerarse como “sistemas” de pensamiento que promueven una cruzada a favor de la ciencia y sus progresos, a la luz del eslogan: «todo lo que la tecnología puede hacer, se debe hacer para mejorar la condición humana». Se trataría de preparar una nueva fase, inédita, de la historia humana.

55. Lo que se vislumbra como trasfondo de la propuesta de estos movimientos es la asunción, sin límites ni cautelas, del concepto de *human enhancement*. Es una noción en primer lugar de carácter biomédico, presente en el ámbito de las biotecnologías. Se puede definir como el conjunto de las tecnologías biomédicas, genéticas, farmacológicas y cibernéticas orientadas a mejorar las capacidades físicas, cognitivas o sensoriales del ser humano, más allá de los niveles considerados normales o medios. Entre sus campos de aplicación se suelen señalar la introducción de prótesis avanzadas para potenciar el rendimiento humano corporal o mental, incluso mediante aparatos tecnológicos y electrónicos insertados en el cuerpo humano; el empleo de técnicas de fecundación humana artificial; el uso de fármacos que mejoran las capacidades físicas y cognitivas del ser humano en el ámbito del deporte, del trabajo físico o mental, o de la actividad militar. Ahora bien, precisamente esta propuesta del *human enhancement* empuja a iniciar una reflexión crítica sobre el *transhumanismo* en la medida en que invita a plantear la pregunta: «¿hasta qué punto es lícito aumentar las condiciones de vida, mejorar el rendimiento, superar los límites, manteniendo como fin el bien del ser humano?». Ya en el ámbito del *human enhancement* emerge de suyo la constatación de que, para ser auténticamente humano, todo deseo de mejorar la condición humana debe mantener un equilibrio entre lo técnicamente posible y lo sensato humanamente.

56. A partir de estas reflexiones se comprende la importancia de poner en el centro la cuestión antropológica, preguntándose no tanto cómo ir “más allá de los límites de lo humano”, sino más bien qué es lo que hace “auténticamente humana” nuestra existencia. A la luz de esta cuestión antropológica de fondo, es posible elaborar criterios para un discernimiento crítico de la antropología subyacente a estos movimientos filosóficos y culturales.

57. Un primer elemento problemático es el juicio negativo sobre la condición humana tal y como es, en definitiva, sobre su identidad. De ahí deriva el sueño de reinventarla, un sueño motivado por la insatisfacción ante lo que se da en la condición humana tal cual es, incluyendo sus límites y defectos. Es necesario preguntarse, sin embargo, si el “resentimiento” hacia la vida real es un buen punto de partida para progresar y no es, más bien, una tentación de rebelión o de fuga de la realidad. No se alude aquí a la lucha necesaria para cambiar las condiciones y estructuras injustas, sino al rechazo de la naturaleza de las cosas y de sí mismo. En particular, hay que advertir sobre una percepción fundamentalmente negativa de la corporeidad, que se puede ver más como un obstáculo que como una dimensión integrante de la identidad humana.

58. El segundo aspecto, vinculado al primero, es el sueño de un perfeccionismo individualista y elitista. Parece que el ser humano concreto solo puede existir o ser aceptado bajo la condición de que “llegue a ser más perfecto”.^[62] Tanto es así que cabría preguntarse si la condición humana actual tiene todavía derecho a existir o si los seres humanos particulares se han vuelto “superfluos”. Algunas teorías hipertecnológicas parecen cuestionar el principio básico heredado del humanismo: «actúa de modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la tierra. Actúa de modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la posibilidad futura de esa vida». ^[63] Este principio puede llegar a ser considerado incluso como una limitación inútil y dañosa para el progreso tecnológico.

59. Un tercer factor es el impacto social de esta visión de lo humano. Se puede llegar a afirmar de hecho la separación entre una forma de humanidad superior, dotada de instrumentos que la potencian hasta la inmortalidad, y una humanidad primitiva, pretecnológica y destinada en última instancia a la extinción. No es evidente con qué criterios se establecerá la diferencia sobre la condición que puede alcanzar la humanidad: la riqueza, la cultura, la herencia, la falta de escrúpulos al hacer experimentos o al inventarse a sí mismo. Tampoco resulta claro quién debe asumir el poder de esas decisiones. En tal perspectiva corren el riesgo de desaparecer los vínculos entre las personas, así como la pertenencia a un pueblo y a una cultura que permiten evaluar el bien común. Aún más, si se considera que muchas de las estructuras sociales y políticas nacen del hecho de compartir necesidades y de la organización de instituciones y vínculos capaces de afrontar estos desafíos (hospitales, escuelas, cárceles y centros reeducativos), es fácil imaginar la dificultad de los *transhumanistas* y *posthumanistas* para aclarar qué será del mundo social y político en el que vivimos. Las transformaciones ya no están vinculadas al reconocimiento de unos y otros desde una lógica de fraternidad y solidaridad, y sus consecuencias negativas se reflejan en primer lugar en la idea de familia. Se deja de hablar de procreación como comunicación de la vida, y no se muestra interés por los nuevos nacimientos. Solo se consideran en la lógica de una programación de la vida de otros “cachorros” humanos, perfectos a nivel genético. Ahora bien, la dimensión generativa del amor conyugal o el apoyo afectivo de las familias terminan por desaparecer del horizonte.

60. En último lugar, tampoco se debe olvidar la mirada prevalentemente negativa sobre la experiencia religiosa. Se presenta con frecuencia como una postura resignada y fatalista, que sacraliza la condición humana actual con dogmas y preceptos que inhiben la investigación y el progreso. Las “visiones sacralizadoras” que subrayan el valor del cuerpo o de la naturaleza en cuanto expresiones de la creación de Dios impedirían la libre investigación. La idea de que la vida biológica es un don, que debe ser tratado con respeto, implicaría la prohibición de experimentos y mutaciones perfeccionadores, bloqueando el progreso. Deja de estar claro qué es lo que se entiende por identidad personal si se reduce a la persona a un haz de sensaciones, o a proyectos optimizados, a una suerte de experiencia subjetiva potenciada y a una habilidad cognitiva aumentada, mientras lo corpóreo se reduce a material biológico imperfecto o, en cualquier caso, susceptible de ser potenciado.

61. La antropología cristiana identifica en estas tendencias filosóficas y culturales actuales no pocos rasgos de esa mentalidad que Francisco ha descrito como una forma de “neognosticismo”. Se trata de modos de pensamiento y actitudes que deben entenderse en un sentido análogo a las formas antiguas de gnosticismo. Ese tipo de enfoque, cuando considera lo humano y su salvación, busca liberarlo de toda dependencia y límite, separándolo del cuerpo, del cosmos, de la comunidad y de la historia. ^[64] Este «presenta una salvación meramente interior, encerrada en el subjetivismo, [...] Se pretende, de esta forma, liberar a la persona del cuerpo y del cosmos material, en los cuales ya no se descubren las huellas de la mano providente del Creador, sino que ve sólo una realidad sin sentido, ajena de la identidad última de la persona, y manipulable de acuerdo con los intereses del hombre». ^[65]

62. La mentalidad que se expresa en los movimientos *transhumanista* y *posthumanista* pierde de vista el carácter integral del ser humano y, en particular, su identidad y vocación según el designio de Dios, para exaltar algunas dimensiones a expensas de otras. Queda clara la pregunta antropológica de fondo: ¿se trata de propuestas que transforman o, por el contrario, que deforman la esencia de lo humano? ¿Se llegará a alcanzar un ser humano excepcional o se llegará a formas de excepción frente a lo auténticamente humano? Según la visión cristiana, el ser humano se define por una forma específica que garantiza su unidad e integridad, tanto en referencia a su identidad, como a su actuar – mediante el que se convierte en sí mismo – y al fin último en el que encuentra su cumplimiento. En el orden individual, el alma inmortal da forma, es decir, unifica y organiza la materia en un cuerpo vivo, confirmando al ser humano una trascendencia que el *post-* y el *transhumanismo* no pueden ni alcanzar ni superar. Lo que unifica y guía el desarrollo personal no emerge, sin embargo, solo de la naturaleza y del cosmos, sino que se da también a partir de las relaciones, en las que se anticipa la identidad personal en las expectativas de otros y, de modo originario y fundante, en el diálogo libre con Dios. Por eso Pablo recomienda: «no os amoldéis a este mundo, sino transformaos por la renovación de la mente» (Rom 12, 2), «hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gál 4, 19; cf. también Fil 3, 10-11 y Fil 2, 6-11). La forma de lo humano encuentra en Cristo, muerto y resucitado, su medida y su cumplimiento, y abre a un humanismo integral en el que cada persona puede realizarse más allá de sí misma, en virtud del don sin medida del Espíritu Santo. Esta participación en la “vida eterna” en Cristo comienza en nuestra existencia terrena y se consume – como profesa la fe de la Iglesia – «en la resurrección de la carne y en la vida del mundo futuro».

La ascensión al cielo, en cuerpo y alma, de la Bienaventurada Virgen María es un signo de que todos estamos llamados a participar de pleno derecho como personas humanas en la gloria de Cristo a la derecha de Dios Padre.

Capítulo II

LA VIDA COMO VOCACIÓN: LA PERSONA HUMANA COMO ACTOR EN LA HISTORIA

63. La perspectiva de una transformación antropológica de cuño *transhumanista*, lo mismo que los sueños del *posthumanismo*, pueden parecer una exageración lejana de la condición real de la humanidad, una posibilidad remota. La pandemia del Covid-19 ha reducido mucho la confianza en un progreso tecnológico ilimitado y se comprende que la humanidad necesita, ante todo, una solidaridad que cuide de todos y en la que los pueblos puedan vivir en paz. Sin embargo, las aspiraciones de progreso del *transhumanismo*, especialmente cuando incentivan el movimiento hacia el *posthumanismo*, al ejercer un fuerte impacto en el imaginario común, corren el riesgo de actuar como una suerte de distracción de masas frente a los problemas más urgentes de la humanidad: desvían recursos y energías de las luchas cotidianas en favor del bien posible para tanta parte de la humanidad sufriente, por un lado, y, por el otro, favorecen distorsiones en la percepción de las condiciones reales de la experiencia.

64. Es necesario, pues, recordar algunas dimensiones fundamentales de la experiencia humana que se pueden ver comprometidas o ensombrecidas por una cierta comprensión del progreso tecnológico. Comenzamos por dos dimensiones constitutivas: la dimensión histórica de la experiencia humana, que requiere saber habitar el tiempo y el espacio; y la dimensión intersubjetiva, que pone en juego el sentido de pertenencia a una familia, a una comunidad, a un pueblo y a la humanidad entera, en la que somos «todos hermanos». Cerraremos el capítulo colocando estas dimensiones de la experiencia humana en el marco de la propuesta completa de la vida como vocación integral, en línea con las recientes indicaciones del Magisterio conciliar y pontificio.

1. La dimensión histórica de la experiencia humana: el tiempo y el espacio

65. Nos situamos en el contexto de la dimensión histórico-temporal que es constitutiva de la experiencia humana. La conciencia histórica es un factor fundamental de la construcción de la identidad, tanto de la persona como de los pueblos, y se capta en su diferencia, pero también en su conexión. El ser humano es un sujeto histórico y cultural, capaz de transformar la naturaleza, de cultivar su humanidad y de dar un significado a la historia. La noción de historia entendida como el proceso temporal en camino hacia un futuro prometido y esperado es una valiosa herencia del judaísmo y del cristianismo. A la luz de la revelación, la teología cristiana ha reflexionado sobre el significado antropológico y salvífico del tiempo

personal y de la historia de la humanidad. La conciencia histórica es un elemento constitutivo de la fe cristiana, que encuentra al Dios que salva en el camino histórico de un pueblo. Por este motivo, la revelación muestra también el valor misterioso e indeleble del presente, entendido como momento privilegiado e irrepetible del anticipo de lo eterno en el tiempo. Del mismo modo, adquiere una dimensión crítica frente a las distintas reducciones en la comprensión del tiempo, del presente y de la memoria, así como de la escatología.

66. Los pueblos son sujetos de las culturas y de sus historias particulares, que gravitan más o menos sobre la historia del mundo.^[66] Por ello, la familia humana, que es el sujeto de la historia universal, se presenta como una unidad plural extendida en el espacio y en el tiempo. La historia tiene un sentido propio porque los acontecimientos son signos que encarnan significados y valores con los cuales las personas se realizan y se expresan. Esta estructura simbólica o «sacramental» de los acontecimientos históricos invita a buscar su sentido no solo considerando su origen o sus causas próximas, sino también su fin último. La historia se realiza mediante procesos que transforman las condiciones de la experiencia y se convierten en acontecimientos públicos con efectos más generales. Precisamente los procesos históricos experimentan hoy una evidente aceleración y universalización:^[67] la colectividad humana corre hacia un destino común, en el que se va plasmando una interdependencia cada vez mayor entre las historias nacionales y la historia mundial. Este entrelazamiento exige articular bien el valor de las culturas locales, con sus procesos y tiempos, y el sentido de la fraternidad universal.^[68]

1.1. Vivir el tiempo con un sano sentido histórico

67. Para los seres humanos, la historia es una dimensión indispensable de su ser y de su actuar. Asumen el tiempo mediante una interioridad inteligente y espiritual, articulando las dimensiones del fluir del tiempo en la distensión del alma, llegando de ese modo a tener experiencia de la realidad.^[69] La memoria, en cuanto es la recuperación del pasado en el presente, y es el horizonte de la esperanza para siempre, abierto al futuro, ofrece el marco para descubrir el significado de la vida y dar un impulso a la iniciativa humana que ensanche los horizontes del actuar.

68. Una primera repercusión del reciente desarrollo tecnológico afecta precisamente a la experiencia del tiempo.^[70] Hoy se advierte una pérdida del sentido de la historia y una reducción de la experiencia al instante fugaz, con una concentración ambigua en el hoy. La cultura digital tiende a disolver la «cultura anamnésica» de la historia y a transformar la cultura viva de la memoria y de la esperanza en un tipo de cultura postmoderna basada en un presente cerrado en sí mismo.

La organización de la información en la red se orienta a recoger y ordenar inmensas cantidades de datos basados en el cálculo de probabilidades, más que a buscar hipótesis de comprensión o explicación. La pregunta misma sobre el fundamento de la experiencia, sobre sus causas explicativas o sobre un significado fundante, se consideran una cuestión superada por el análisis de las conexiones entre datos. En lugar de los recuerdos vivos y de las tradiciones forjadas por los recuerdos, se impone la elaboración de los datos disponibles por medio de la informatización, usando datos que se pueden recuperar en cualquier momento. Ahora bien, el ordenador no recuerda y se limita a almacenar datos. La consecuencia puede ser que se liquide la conciencia del tiempo y se transpongan los diferentes tiempos en el espacio de una contemporaneidad indefinida, desembocando en lo que se ha descrito como una «espacialización del mundo». Mediante la tecnología se pretende superar la potencia del tiempo (fugaz y a la vez abierto a lo eterno) y hacer contemporáneos todos los tiempos. Sin embargo, un presente que ya no conoce el pasado tampoco tiene futuro. Y la falta de una finalidad que abra a la eternidad se convierte en un «mal infinito».

69. Se debilita la confianza en la capacidad de cada persona para interpretar y modelar el mundo. Esa interpretación se escapa de la comprensión práctica y del control social, dejándola en manos de enormes burocracias sobrecargadas de información gracias a complejos sistemas tecnológicos interdependientes e ingobernables, lo que hace que, a menudo, el individuo se sienta asediado y amenazado. La dependencia completa de estos sistemas complejos y sofisticados, sobre los cuales no tiene influencia el individuo, crea sensaciones de impotencia y empuja a encerrarse en horizontes de sentido y de vida limitados y protegidos.^[71] La realidad se reduce a una conexión, que permite entrar en una red de contactos y encuentros caracterizados por la agilidad, la velocidad y las reacciones inmediatas, más que por la reflexividad y el espíritu crítico. En este escenario los relatos universales y las historias fundadas en opciones duraderas interesan menos que las identificaciones ligeras y pluridimensionales.

70. No sorprende que la cultura (post)moderna tienda a cultivar el olvido del ser, de la memoria y del destino eterno. En ese panorama, el ser humano es cada vez menos su propia memoria y cada vez más su propio experimento ilimitado.^[72] Entre los motivos de esta «amnesia cultural», se puede señalar lo que recoge el relato bíblico: el ser humano, en la prosperidad, olvida a su Dios y la historia vivida con Él (cf. Jue 2, 10; Dt 4, 23.30; Lc 12, 13-21), desatendiendo el mandamiento divino que le compromete a cuidar del pobre y marginado. A ello se añade el impacto de la mentalidad científicista, que se imagina la ciencia como una posible solución para los problemas, con capacidad para sanar las heridas y, por tanto, liberar del dolor del recuerdo. Un tercer factor es la resignación ante la propia fragilidad limitada, desprovista de grandes esperanzas, y que se convierte en una mera exhortación a «ir tirando» sin ningún criterio, como si lo importante fuese avanzar, proceder aunque no haya una meta concreta. La conciencia emancipadora extrae del pasado un recuerdo mínimo, como un estímulo para ir más allá, sin desear ninguna meta, ni inmanente ni mucho menos trascendente. Por otro lado, esta forma de amnesia abre el espacio para reconstrucciones ideológicas del pasado o para formas de revisionismo y negacionismo que pretenden legitimar los juegos de poder o justificar conflictos dolorosos. En realidad, no se puede construir el futuro sin apoyarse en una memoria sólida de la historia de la que venimos y que nos ha generado, ni tampoco sin abrirse una esperanza para siempre.

71. Muchas de estas situaciones son fruto de una economía globalizada que favorece un único modelo cultural masificado, en el que los poderes fuertes se consolidan y protegen sus propios intereses a expensas de las culturas más débiles. El resultado es la pérdida del sentido integral de la historia.^[73] Prevalecen los dinamismos de homologación en lo que podríamos definir como falsas culturas del «consumismo», del «descarte», de los «muros», del «aislamiento y del retiro» o incluso la difusión de una cultura «vacía, volcada sobre lo inmediato y privada de un proyecto común».^[74] Estas falsas culturas actúan tanto en los populismos que desfiguran el término «pueblo», confinándolo en una lógica de cerrazón, como en las «visiones liberales individualistas», que rechazan la misma categoría de pueblo y la positiva valoración de los vínculos comunitarios y culturales que contiene.^[75] El resultado de estas formas culturales, en el contexto de la contemporaneidad globalizada del mundo digital, es una mayor desorientación. Frente a estas falsas culturas, el Evangelio se presenta como una suerte de contracultura, no en el sentido de que la inspiración del Evangelio imponga una cultura hegemónica única, sino en el sentido de que valora y promueve todas las culturas, o las dimensiones de ellas, que son auténticamente humanas.

72. Para hacer frente a esta experiencia de aceleración horizontal del tiempo histórico, es necesario recuperar el origen y el fin último de la historia, en cuanto que se pueden experimentar en el presente, de modo que se comprenda su verdadero significado. El encuentro entre el tiempo de los seres humanos y la eternidad de Dios en Jesucristo ofrece gratuitamente un sentido de la historia que corresponde profundamente a las expectativas de la experiencia humana del tiempo, sin restarle nada a la intersección de las tres dimensiones de la experiencia pasada, de la iniciativa presente y de la espera futura, en el horizonte eterno que las caracteriza.

73. La experiencia cristiana del tiempo ofrece las coordenadas de una salvación que acontece en la historia, ya que sitúa la plenitud de los tiempos en un contexto histórico específico, en un presente cargado de eternidad, gracias a la encarnación del Hijo de Dios (cf. Gal 4, 4-6). De este modo, abre los procesos históricos hacia la espera de un cumplimiento prometido, que pueda satisfacer de modo inimaginable las exigencias del corazón humano en cada época (cf. Ap 21-22).^[76] La conciencia histórica de los pueblos exige leer los acontecimientos dentro de una trama más compleja y significativa, capaz de comprender los acontecimientos históricos en la unidad de un proceso universal dotado de significado, respetando las historias particulares, y captando la unidad en la diferencia de lo múltiple. El cumplimiento escatológico prometido en Jesucristo no quita valor alguno a los eventos históricos concretos del presente, sino que ilumina su significado, reavivando el carácter de promesa que está inscrito en la experiencia y, con ello, la espera activa de un mundo nuevo.^[77] Esto es posible porque el fin de la historia no coincide con su término, sino que remite a una meta final que trasciende los acontecimientos históricos desde dentro y los orienta a un cumplimiento nuevo hacia el que todo converge.

74. La historia de la salvación no sucede como si quedase encerrada en una historia particular aparte, al lado de la universal. La acción salvífica concreta de Dios en la historia se articula con los movimientos culturales de los pueblos en una unidad que mantiene la distinción: «La presencia y la actividad del

Espíritu no afectan únicamente a los individuos, sino también a la sociedad, a la historia, a los pueblos, a las culturas y a las religiones. En efecto, el Espíritu se halla en el origen de los nobles ideales y de las iniciativas de bien de la humanidad en camino; “con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra”». [78] La relación entre Dios y su pueblo, así como con la humanidad y la creación entera, se realiza mediante los dones del Espíritu y de la Palabra que no llueven sin más desde lo alto, sino que germinan en la humanidad que los acoge y los pone responsablemente a producir para que den fruto (cf. Is 55, 10-11; Mt 25, 14-30). Lo divino abre a lo humano el espacio para su propia realización, arraigándolo en una comunión nueva y sorprendente, que no anula ni absorbe lo humano, sino que lo sostiene en su realización histórica. La unificación en Cristo de los procesos históricos no quita consistencia a las historias y culturas locales ni uniforma las diferentes riquezas aplastándolas bajo los intereses de unos pocos o bajo las leyes del mercado o de la lógica comunicativa del mundo digital global.

75. Es la experiencia llena de gozo que María expresa en el cántico del *Magnificat* (cf. Lc 1, 46-55). La oración recoge la conciencia de María: al ser la Madre de Cristo, está presente en Ella la economía salvífica, en la que lo eterno se une de modo nuevo al tiempo. [79] El *Magnificat* hace resonar en la experiencia personal de María la de todo el pueblo de Dios en la historia de la salvación. [80] Descubrimos otro tipo de experiencia del tiempo, habitado por la gracia de Dios, en el que la obediencia de María al anuncio del Ángel abre la plenitud de gracia que dilata su presente («El Poderoso ha hecho obras grandes por mí») hacia un futuro positivo («Desde ahora me felicitarán todas las generaciones»), desde el recuerdo consciente de la acción salvífica de Dios y de su estilo («Su misericordia llega a sus fieles de generación en generación. Él hace proezas con su brazo. [...] Enaltece a los humildes...»). [81]

1.2. Habitar el espacio: del espacio propio a los «umbrales»

76. El ser humano habita el espacio de distintas maneras: es a la vez un «ser doméstico», que vive en un hogar; un «ser político», que echa raíces y se organiza en una ciudad y en una patria; y, finalmente, un «ser cosmopolita», situado en el mundo. La morada humana comprende este triángulo formado por la casa, como ámbito de la familia y de la naturaleza; por la ciudad y el pueblo/nación, como espacio de la historia y de la cultura; y por el mundo entero, como horizonte de pertenencia a la naturaleza humana. Lo local y lo global son dimensiones constitutivas de la experiencia humana, que hoy se ve transformada por los procesos de la globalización, como sucede, por ejemplo, en las megalópolis y en los cambios de la movilidad. [82]

77. Un fenómeno relevante es la organización del espacio urbano en las megalópolis. Vivimos en la *Urban Age* un momento nuevo de la historia humana. La formación de ciudades gigantescas es un fenómeno de nuestro tiempo desde mediados del siglo XX. A comienzos del siglo XXI, más de la mitad de la población mundial vive en ciudades, acelerando la transición desde el contexto rural al urbano, típico de la cultura mediática e informática actual. El contexto vital en el que se desarrolla la humanidad ha cambiado mucho en estas «regiones metropolitanas», como las llamaba Pablo VI: unen centros y periferias en inmensas aglomeraciones, con grandes áreas suburbanas a menudo carentes de los servicios esenciales. [83]

78. La transformación de la movilidad repercute también en la experiencia humana del espacio. La posibilidad ya mencionada de acortar distancias con medios más veloces permite reorganizar el espacio de la vida (trabajo, hogar, amistades, escuela), así como la difusión y distribución de mercancías – con la posibilidad de acceder a productos de otras partes del mundo y de países lejanos –, y favorece una «desterritorialización» de la identidad personal y de las culturas. La alimentación ya no está ligada al entorno natural de origen ni a sus estaciones. Las costumbres, los modos de vida y los valores están en constante tensión entre una pertenencia territorial delimitada y una civilización planetaria sin fronteras. Somos cada vez más ciudadanos del mundo. La cultura global, compuesta por valores, bienes y mercancías indiferenciados y universales, que son de todos y de nadie, afecta cada vez más al modo de vestir, de comer, de divertirse, de celebrar las fiestas y el descanso, según lo que nos ofrezca la industria del tiempo libre. Los lugares de encuentro y tránsito en los que se establecen contactos son cada vez más «no-lugares» anónimos y uniformes (estaciones, aeropuertos, grandes centros comerciales), expresión de un mundo artificial más que de entornos humanos y culturales bien definidos por una historia e identidad concretas.

79. En este tipo de espacios, las personas corren el riesgo de moverse como nómadas que vagan en busca de experiencias nuevas. Se pierde la figura del peregrino, que se pone en camino saliendo de su casa y deja sus cosas en busca de la verdadera patria donde habitar, de la tierra prometida a la que Dios lo llama. El peregrino no pierde la relación con su propia tierra: «La solución no es una apertura que renuncia al propio tesoro. Así como no hay diálogo con el otro sin identidad personal, del mismo modo no hay apertura entre pueblos sino desde el amor a la tierra, al pueblo, a los propios rasgos culturales».[84]

80. La mera organización global del espacio no nos vuelve más hospitalarios y abiertos a los otros. Al contrario, a menudo provoca fuertes reacciones identitarias que tienden a delimitar el «espacio propio», creando fronteras infranqueables con separaciones netas entre «nosotros y vosotros», entre el mundo propio y el de los demás. Llama la atención que el primer impacto de las teorías «multiculturalistas» afecte precisamente a la percepción del espacio y de la unidad del mundo en el que se habita. Se comprenden así las metáforas contrarias que aluden a este descubrimiento pero en positivo: «ensanchar los espacios», «hacer sitio al otro», «dilatarse los límites», frente a «defender las propias fronteras», «erigir barreras», «delimitar el espacio propio». La imaginación que domina gran parte de la cultura contemporánea es la de un yo o un pueblo que se sitúa en el centro de una «esfera de lo propio», respecto a la cual el otro o el extraño parecen una determinación secundaria, en la periferia o en los confines.

81. Al descubrir al otro, al diferente e incluso al extraño, hoy es más fácil despertar la percepción de que «nadie es dueño en su propia casa», pues la alteridad viene con nosotros desde el principio, está con nosotros «en casa». Esto significa que el otro no es un derivado de lo propio, sino que es originario. Es de lamentar que «lo propio» se delimite a menudo mediante procesos de exclusión frente al otro, es decir, creando fronteras. Esto atañe tanto a la conciencia del yo como a la de las culturas. Por ello, no debe olvidarse que en el origen hay una humanidad común que es un entrelazamiento, una red en la que lo propio y lo extraño, el yo y el otro, están implicados.[85] La dificultad para aceptar este entrelazamiento originario en una lógica de encuentro y hospitalidad debe hacernos reflexionar sobre el funcionamiento de la globalización, que parece abrir espacios comunes de encuentro, pero que en realidad permite que crezcan sentimientos de «invasión» donde el otro es percibido como una amenaza.

82. La fe cristiana desplaza el eje de la experiencia del espacio: «En efecto, los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por la nación ni por la lengua ni por el vestido. En ningún sitio habitan ciudades propias, ni se sirven de un idioma diferente ni adoptan un género peculiar de vida. [...] Habitan ciudades griegas y bárbaras, según le correspondió a cada uno; y aunque siguen los hábitos de cada región en el vestido, la comida y demás género de vida, manifiestan – y así es reconocido – la admirable y singular condición de su ciudadanía. Todos ellos viven en sus respectivas patrias pero como forasteros; participan en todo como ciudadanos pero lo soportan todo como extranjeros. Toda tierra extraña es su patria; y toda patria les resulta extraña».[86] Los cristianos no reivindican un espacio «propio», si no es en función del servicio de la misión y del culto, y, en cualquier caso, su espacio ya está habitado por una alteridad radical – la de Dios –, que en Cristo puede asumir también la figura del extraño que interpela, cuestionando lo que se daba por adquirido y seguro.

83. El replanteamiento del «espacio propio» implica redefinir las fronteras como «umbrales», es decir, zonas que ponen en contacto, espacios de transición. Quien atraviesa el umbral de otra experiencia humana no llega simplemente a otro lugar, sino que está llamado a «convertirse en otro». Nadie puede dominar esta diferencia ni mediar entre las culturas desde una posición neutral. El desafío consiste, por tanto, en ensanchar los límites para exponerse a la llamada del otro. En este sentido, la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10, 25-37) ofrece un modelo insuperable de la cultura del «hacerse prójimo» y del encuentro.[87]

84. Jesucristo presente, en quien se recogen el principio, el centro y el fin de la historia (cf. Ap 22, 13), dispone el espacio para la vida de los pueblos y de las personas, manteniéndolo abierto como un lugar que sea hospitalario para con las diferencias, sin muros ni cierres. Antes bien, regenera el tiempo, que se vive como un presente lleno de significado salvífico (*kairós*), todavía en camino, abierto a un futuro cumplimiento trascendente en el que se realizará la promesa inscrita en el origen.

2. Relaciones y sentido de pertenencia: la intersubjetividad

85. En el contexto del tiempo y el espacio se coloca la intersubjetividad, es decir, la pertenencia a una familia, a un pueblo y a una tradición. Estas pertenencias, en las que se inicia y se plasma en la historia la

identidad personal, son como un dique ante el avance de una globalización uniformadora que no siempre ayuda a forjar vínculos auténticos: «la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos».[88] Hablar de intersubjetividad significa subrayar que la vida humana implica desde el primer momento un horizonte comunitario: la vida del individuo debe situarse en el marco de las relaciones que forman una comunidad. Tales relaciones constitutivas de la identidad personal se estructuran en la familia, en un pueblo con sus tradiciones y en la pertenencia más amplia a la humanidad compartida.

86. La familia es el lugar originario de la intersubjetividad precisamente porque es el lugar del don y de la acogida del milagro de la vida, que se da con cada nuevo nacimiento. La intersubjetividad surge precisamente allí donde la vida se nos da, no se produce ni mucho menos se autoproduce. En el origen de cada vida hay un don inesperado, de acuerdo con una experiencia de pasividad originaria gracias a la cual nos encontramos en la existencia, en cuanto que somos precedidos y acogidos por el deseo de otros. La cultura dominante no presta suficiente atención al hecho de que “se nace”, y el *transhumanismo*, y aún más el *posthumanismo*, olvidan que el ser humano es ante todo hijo y, por tanto, ha sido niño, y descubre que ha sido generado y ha sido donado a sí mismo para vivir la aventura maravillosa de ser y de crecer.

87. La familia, al ser comunidad originaria, encuentra en el niño – propiamente en el hecho de que se recibe y llega a la conciencia de sí mismo a través del don sonriente de los padres – una realización particularmente significativa de la existencia humana que ningún *transhumanismo* o *posthumanismo* puede olvidar. La vida como plenitud de ser y promesa se realiza en el niño en cuanto hijo.[89] La articulación de lo humano a través del amor entre hombre y mujer y, sobre todo, la unidad del hombre y la mujer en la fecundidad del hijo muestran la transparencia del ser como don de Dios. En el hijo-niño se manifiesta un reflejo del origen, con su bagaje de asombro y de plenitud, de confianza y de bienaventuranza, de don y de gratitud. Este nexo de vínculos y sentimientos constituye el entramado del inicio; es el espejo del origen en el que se custodia la verdad filial. El ser humano como hijo es el correlato antropológico del ser como don y amor, su testimonio espléndido. Esta plenitud del ser en la sencillez de la mirada del niño es el secreto de su capacidad intuitiva, pero también racional, de unificar lo real en sus dimensiones de necesidad y de libertad, de espíritu y de naturaleza, en el abrazo del amor.

88. El niño es un signo de la filiación humana que se interpreta como un habitar en la plenitud: el niño no ha sido arrojado a la existencia, sino acogido y rodeado por los cuidados paternos; por eso no tiene que conquistarse a sí mismo en un esfuerzo de desarrollo continuo, sino que se recibe en actitud agradecida. El niño no es un vacío que hay que rellenar, sino una plenitud donada y prometida que debe ser acompañada en la aventura de dar forma a la existencia a lo largo de las experiencias de la vida. La identidad filial es objeto de un reconocimiento mediado por los cuidados familiares en la casa: en este espacio de vida, la pasividad de la procedencia es la condición de la libertad del obrar, y la dependencia del amor es la condición de la autonomía. Por ello, la razón se desarrolla en el niño sobre el trasfondo de una unidad originaria de la realidad, como articulación del ser, del bien y de la belleza. El pensamiento tiene una raíz afectiva en su origen. Esta condición debe ser recuperada, y no superada, en un intercambio en el cual el niño se recibe a sí mismo desde el amor de los padres, al tiempo que estos redescubren con él su ser hijos.

89. El deseo de potenciar lo humano deberá, pues, concentrarse no tanto en programar un *transhumanismo* que vaya más allá del haber sido niños, sino en buscar el modo de garantizar a cada familia las condiciones sociales y económicas para acoger y acompañar este milagro del inicio, en un contexto de vida favorable al nacimiento y al crecimiento de los hijos.

90. En segundo lugar, hay que precisar el valor humano de la pertenencia a un pueblo, con su tradición propia, así como el valor teológico de la pertenencia al Pueblo de Dios en la historia. La categoría de “pueblo”, en su doble significado secular y religioso, adquiere un peso significativo como sujeto del desarrollo plenamente humano. “Pueblo” es una categoría histórica que identifica a un sujeto comunitario en un territorio determinado, constituido en el tiempo mediante procesos de integración y con referencia a una cultura.[90] La pertenencia a un pueblo es una realidad humana compleja, hecha de participación existencial y afectiva.[91] Se realiza en el hecho de compartir una cultura, es decir, un conjunto de valores, prácticas, costumbres y hábitos que permite a las personas reconocerse, habitar normalmente en un entorno (incluso geográfico) común, con una lengua y una historia particulares. Ser parte de un pueblo significa habitar juntos el espacio como ámbito de relaciones. Cada persona se realiza en un conjunto de

relaciones dentro de una condición situada que plasma la mentalidad y el modo de percibirse. No hay identidad sin pertenencia a un pueblo aunque se viva críticamente.

91. Recuperamos así también el valor de la tierra entendida como el lugar simbólico de una cultura y de una identidad de pueblo. Esta experiencia se opone a la visión globalista que anula las diferencias y las identidades propias de un contexto particular. El vínculo con un lugar es la ocasión para el encuentro entre personas, en el que se construye la amistad social, no a partir de ideas abstractas, sino de ámbitos de vida y de valores compartidos en el territorio (casa, trabajo, fiesta). Precisamente la vida de un pueblo con una identidad situada se descubre en el contacto con otros pueblos, y así se ve llamada a un intercambio con otras culturas, en un régimen de creatividad y en un proceso dinámico, a menudo conflictivo, que debe ser asumido y transformado mediante el intercambio recíproco de dones. No hay apertura entre los pueblos si no es desde el amor a la propia tierra, a la propia gente y a la propia cultura. [\[92\]](#)

92. En la pertenencia a un pueblo es necesario evitar el doble riesgo de buscar los factores de unificación solo en la etnia, en la lengua o en la defensa del territorio (entendido como espacio cerrado y excluyente), o bien de disolver la identidad del pueblo en una cultura cosmopolita anónima y globalizada, que deja expuestos a las leyes del mercado y de las finanzas sin preocuparse por tutelar el bien común de la sociedad. El vínculo fundamental está representado por la cultura, es decir, por un cierto modo de vivir que encierra la referencia a valores compartidos y, por tanto, orientados a una unidad en la diversidad, que permite ir más allá de los conflictos y hace caminar en busca de vínculos de fraternidad abiertos a todos.

93. En este dinamismo de búsqueda de la unidad de cada pueblo en diálogo con los demás pueblos se sitúa el camino histórico del Pueblo de Dios, que es la Iglesia; Pueblo de Dios en el que históricamente se expresa el Cuerpo de Cristo. [\[93\]](#) Como tal, el Pueblo de Dios no se funda en dinamismos territoriales, sociológicos o institucionales, sino en la fe entendida como cauce del sentido religioso, existencial y cultural. Promueve, por tanto, la cultura del encuentro, ya que la Iglesia no se puede separar del camino de la humanidad. Acompaña la historia de los pueblos manteniendo la tensión hacia la comunión universal en Cristo, mediador de una vida nueva, más fuerte que el mal y la muerte, que los conflictos y las divisiones. Esa tensión hacia la comunión no disuelve las diferencias, sino que las abre a un proyecto unitario mayor. Es lo que sucedió en el acontecimiento de Pentecostés (cf. Hch 2, 1-13), en el que la venida del Espíritu hace de los Apóstoles una unidad plural, capaz de hablar todas las lenguas, un “Pueblo de pueblos” (cf. Hch 15, 14-18). El Espíritu de Dios actúa en las diversas culturas e historias de los pueblos con una obra universalizadora, pero no uniformadora: «[Tú] has adquirido para Dios hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación» (Ap 5, 9; cf. también 7, 9; 11, 9; 13, 7; 14, 6).

94. La inserción del Pueblo de Dios en el camino histórico de los pueblos muestra el desafío que supone armonizar las historias particulares y el desarrollo global de la humanidad. Por un lado, existe la conciencia de que el bien común de cada pueblo no puede ser tutelado solo mediante estrategias políticas locales, regidas quizá por lógicas de aislamiento y cerrazón. Lo que se necesita es la convergencia y la armonización de los proyectos locales con los dinamismos globales que superan las fronteras de los países. Por otro lado, esa articulación requiere la mediación de instituciones internacionales dotadas de suficiente autoridad y justas, para armonizar el bien del pueblo y el bien común de la humanidad, asegurando una tutela eficaz de lo que hoy se llaman “bienes comunes” (la tierra, el agua y el aire). Precisamente en la crisis vinculada a la pandemia del Covid-19 ya experimentamos qué significa «estar todos en la misma barca», comprometidos en una lucha común por el bien de todos.

95. Es necesario trabajar sin cesar para discernir críticamente las opciones histórico-políticas relativas a la familia humana, desde el punto de vista de la responsabilidad para con todos. Así lo asumen tanto los diferentes organismos de las organizaciones internacionales como la Iglesia con su doctrina social, en el esfuerzo de aclarar quiénes son los sujetos que reúnen las condiciones para decidir el bien común y el destino de todos. [\[94\]](#) Por lo que se refiere al sistema económico y monetario global, hace falta que las instituciones financieras asuman su responsabilidad, atendiendo a la economía real más que a las lógicas del beneficio, y no pierdan un enfoque ético sensible a la dignidad de la persona, al bien común en régimen de solidaridad y al bienestar de las sociedades, especialmente las más frágiles. [\[95\]](#)

96. Es imprescindible valorar la unidad de la “familia humana”, que camina en la historia, con la referencia presente y escatológica al Cristo total, en quien se revela plenamente el final y la dirección del

camino: la comunión del amor trinitario, como plenitud de la redención de la familia humana. Es un camino que se recorre con un ritmo pascual, en el que se manifiesta a los pies de la Cruz lo que hay en el corazón humano, y se libera de lo que obstaculiza la comunión con Dios, con la creación y con los hermanos y hermanas. Precisamente la referencia a Cristo crucificado y resucitado permite comprender cuál es la gracia del tiempo que se nos da, el modo más justo de habitar el espacio y de vivir las relaciones en las que cada uno llega a ser él mismo, y de vivir la pertenencia en la que se encuentra el sentido auténtico de la vida.

97. Frente a todo triunfalismo de corte *transhumanista* o frente al pesimismo radical del *posthumanismo*, la referencia al misterio de la Cruz lleva nuestra atención a la historia desde el punto de vista de las víctimas. El verdadero *pathos* de la historia no consiste solo en las grandes conquistas de la humanidad, sino también en los sufrimientos silenciosos de tantas personas a lo largo de las generaciones y en el mundo entero. La historia está hecha de acción y de pasión, y la atención al sufrimiento hace concreta la visión cristiana de la historia, que no se reduce a un mero proceso anónimo e inexorable de desarrollo, orientado a un progreso inmanente que corre el riesgo de pasar por encima de los cadáveres de los vencidos y de abandonar a los débiles. No puede haber un cumplimiento humano de la historia si no hay justicia para las víctimas, ni un sentido para el proceso histórico que no tenga en cuenta las exigencias de los más débiles. En ello se juega el sentido verdadero y decisivo de la justicia. En Cristo podemos mirar con esperanza el destino que nos espera, sin olvidar a las víctimas de la historia, sino recogiendo su clamor.

98. En Jesús crucificado, Dios asume el peso y la provocación del dolor inocente que remite a la esperanza en una justicia plena, vinculada a la fe en la vida eterna.^[96] La fe en Cristo ofrece una esperanza que se acredita ya en esta vida, transformándola, y afronta la muerte, trascendiéndola. La Iglesia, comunión de los santos que une a quienes ya se encuentran plenamente en el Reino de Dios y a quienes aún son peregrinos en esta tierra, es una comunidad que trasciende la muerte sin abandonar la historia y ofrece una esperanza universal que responde a la sed de justicia plena y de vida eterna.

3. Vocación integral a la realización en el amor

99. La existencia personal se sitúa en una historia, en un tiempo y en un espacio concretos, y se despierta a la conciencia de sí misma en el seno de relaciones que manifiestan la pertenencia que la precede y la fundamenta. De este modo, recobra su significado originario como llamada a la vida: «Esto nos remite a una verdad elemental y fundamental, que hoy necesitamos redescubrir en toda su belleza: *la vida del ser humano es vocación*. No lo olvidemos: la dimensión antropológica, que subyace a toda llamada dentro de la comunidad, tiene que ver con una característica esencial del ser humano en cuanto tal: es decir, que *el ser humano mismo*».^[97]

100. La existencia de cada ser humano se comprende bien cuando se reconoce que es fruto del amor creador del Padre, según el dinamismo de una llamada a la vida y a la felicidad. Todo ser humano viene a la vida porque ha sido pensado y querido por Dios, que lo amó incluso antes de formarlo en el seno materno (cf. Jer 1, 5; Is 49, 1.5; Gal 1, 15). Esta vocación divina explica en su raíz el misterio de la vida del ser humano, como misterio de predilección y de gratuidad absoluta. Por ello, el ser humano, aunque sea finito, no queda aprisionado en la mera dimensión creatural y ninguna definición puede capturarlo ni agotarlo por completo.^[98] El amor eterno del Padre excluye que la existencia de las personas sea fruto de la necesidad o del azar: cada existencia humana tiene un valor infinito en sí misma. Se entiende desde esta perspectiva que el ser humano no pueda ser sometido a ninguna medida exclusivamente de orden político, económico o social que disminuya su dignidad infinita.^[99]

101. La percepción de que la vida es un don de Dios suscita una actitud agradecida en las personas, que responden a la llamada acogiendo la «invitación a formar parte de una historia de amor».^[100] El amor divino, creador de los seres humanos, hace que nadie deba sentirse “superfluo” en el mundo, pues está llamado a responder según un proyecto que Dios ha pensado para él. La vida se entiende como vocación, en sentido amplio, en cada ser humano por el simple hecho de existir como hijos. Al ser expresión del pensamiento providente del Creador, el proyecto divino se dirige a cada viviente de distintas maneras.^[101] El cristiano, por su parte, reconoce que está llamado «al servicio misionero hacia los demás»^[102] hasta el punto de poder decir de sí mismo: «Yo soy una misión».^[103] El ser humano, en cuanto llamado, es un verdadero interlocutor de Dios; no se limita a acoger pasivamente el don sino que, en virtud de ello,

se convierte en un actor libre, capaz de aportar un incremento de bien no solo a los demás seres humanos, sino a la economía divina.

102. La vida entendida como vocación se revela existencialmente en la oración. Agustín sabía bien hasta qué punto la vocación implica una llamada que precede al ser humano, lo interpela y le otorga un futuro: «no abandones al que te invoca, tú que me has prevenido antes que te invocara e insististe multiplicando de mil modos tus voces para que te oyese de lejos, y me convirtiera, y te llamase a ti, que me llamabas a mí (*vocantem me invocarem te*)». [104] Rezar es una actitud que caracteriza a la humanidad. En sus distintas modalidades de alabanza, intercesión, reconocimiento del bien y acción de gracias, la oración se arraiga en un gesto profundo de petición confiada y constante a Dios, que nos hace ser y nos acompaña y nos guía en el camino de la vida. Especialmente en las religiones abrahámicas, expresa la relación personal con Dios al cual el orante se dirige como a un Tú: «la oración más popular, dirigida como un dardo al Corazón de Cristo, dice simplemente: “En Ti confío”». [105] En la oración cristiana, esta relación supone la participación en la relación del Hijo, Jesús, con su Padre en el Espíritu Santo. Tenemos aquí la expresión de una actitud humana que se confía al más allá sin tener que disolverse ni auto proyectarse. No es casual que no se encuentren fácilmente menciones a la oración en los manifiestos *transhumanistas* y mucho menos en los *posthumanistas*.

103. Hoy, especialmente en Occidente, se favorece a menudo una “cultura de la no-vocación”, que subyace también en los desafíos antropológicos contemporáneos. En particular, por lo que respecta a la educación de los jóvenes, no es difícil constatar cómo a menudo comprenden sus vidas sin abrirse a un sentido último ya sea en su orientación como en las relaciones constitutivas. No se conoce ni se reconoce el hecho de que han sido llamados. El diseño sobre su futuro se limita a una lógica que, en el mejor de los casos, reduce el porvenir a la elección de una profesión, a la estabilidad económica o a la satisfacción de algunas necesidades: «Son opciones sin ninguna apertura al misterio y al trascendente, y quizá también con escasa responsabilidad respecto a la vida, propia y ajena, de la vida recibida como don y para transmitir a otros». [106] El modelo antropológico parece ser el de la “persona sin vocación”, cuyo impacto en la percepción de la vida es el de sentirse extraviado en el drama de una existencia que no encuentra significado y que carece de esperanzas respecto al futuro. La invitación a una “vida como vocación” puede abrir un horizonte que supere esa pretensión de encontrar un “proyecto de vida” efímero fundado en sí mismo de modo absoluto y programado por cada individuo, aunque paradójicamente lo que hace es reflejar la homologación con la mentalidad dominante.

104. La propuesta de la vida como vocación puede y debe suscitar en positivo una “cultura de la vocación” que interprete adecuadamente el proceso de maduración de la identidad de las personas y de los pueblos. La cultura de la vocación está arraigada en la llamada de Dios y por ello abre la posibilidad realista, sobre todo para los más jóvenes, de seguir un camino «hecho de libertad, de entusiasmo, de creatividad, de horizontes nuevos, pero cultivando al mismo tiempo esas raíces que alimentan y sostienen». [107] En los contextos favorables a la educación vocacional, surge más fácilmente una actitud de conmoción ante los dones recibidos, y se suscita el sentido de la responsabilidad y de la entrega gratuita de sí en favor de los demás, especialmente de los más necesitados.

105. Encontramos en estas reflexiones la actitud interior de María. Está agradecida por la mirada de Dios que se posó sobre Ella, entregando en la fe sus miedos y turbaciones, abrazando con valor la llamada: hizo de su vida un eterno cántico de alabanza al Señor. [108] En la figura de María se cumple eminentemente la vida como vocación, como un proceso, propio de personas únicas y libres, que se vive en la gratitud y en la confianza más que como un proyecto de autorrealización. María vivió este proceso en primera persona, afrontando sus preguntas y dificultades cuando era muy joven. Ella sabía mirar con el corazón y dialogar con las experiencias que custodiaba, meditándolas en el tiempo. [109]

Capítulo III

EL DON DE LA VIDA Y DE LA COMUNIÓN ANTE DIFERENTES ESCENARIOS SOBRE EL FUTURO DE LO HUMANO

106. Redescubrir la vida como vocación significa corresponder a un don que nos llama a forjar la propia identidad, asumiendo la tarea de llegar a ser nosotros mismos y de transformar la sociedad y el mundo según el designio de Dios. No se trata simplemente de hacer proyectos, de programar el futuro o de

encontrar un trabajo para ganarse la vida y mejorar el mundo. La cuestión sería de la vida, entendida como vocación, es realizar la propia identidad personal como don para los demás.

107. Nos centramos ahora en la categoría de “identidad” humana. Se había definido clásicamente mediante las categorías de “sustancia/naturaleza” y de “persona”, para indicar aquello que permanece idéntico a sí mismo en el tiempo y asegura la base de la dignidad ontológica y moral de cada ser humano. [110] A partir de estos conceptos, nos guía específicamente la preocupación de discernir los fenómenos en curso y su impacto para el futuro de la humanidad. ¿Cómo discernir en esta época cultural y social una “identidad humana auténtica”? ¿Cuáles son los criterios para este discernimiento? Se trata de subrayar, en particular, una doble característica de la identidad humana: implica un don y, al mismo tiempo, una tarea, que exige mantener unidas varias dimensiones para valorar la singular posición del ser humano en el cosmos.

1. La identidad personal: un don y una tarea

108. Los desafíos que se derivan de los avances de las biotecnologías, de la robótica y de la inteligencia artificial, y también del imaginario cultural dominante, ponen en cuestión la experiencia elemental que el ser humano tiene de sí mismo en lo concreto, es decir, aquella experiencia en la que forja su identidad. [111] Sin embargo, la respuesta a preguntas como: «¿quién soy y quiénes somos? ¿quién quiero ser y quiénes queremos ser? ¿qué quiero hacer de mi vida y qué queremos hacer de nosotros que somos la familia humana?» es una parte constitutiva de la experiencia de cada persona. Las personas se implican en el darse una identidad, viviendo una historia dinámica, singular y concreta, en un conjunto de relaciones constitutivas a las que deben corresponder.

1.1. La tarea de llegar a ser uno mismo: don, amor, libertad

109. En el origen de este camino se halla un don que enciende en el corazón la búsqueda de la felicidad, es decir, de la vida en plenitud. El don reconocido y acogido se convierte en la tarea mediante la cual cada uno descubre que ha sido confiado a sí mismo. Ningún ser humano puede ser feliz si no sabe quién es. No se puede querer algo, ni siquiera la felicidad, si uno no descubre que puede quererse a sí mismo incondicionalmente en virtud de un reconocimiento donado: «Nuestra dignidad nos es conferida, no es pretendida ni merecida. Todo ser humano es amado y querido por Dios por sí mismo y, por tanto, es inviolable en su dignidad». [112] Por ello, la persona humana, cuando busca forjar su identidad, debe tener conciencia de su «excelsa dignidad [...], de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolable». [113] Tal dignidad se funda en la creación a imagen y semejanza de Dios, que en última instancia es la imagen del Hijo, quien, en su encarnación, compartió nuestra naturaleza y la elevó a la unión con la vida divina, y en su resurrección incorporó nuestra naturaleza a un destino de vida eterna en comunión con la Trinidad. [114]

110. La atmósfera más adecuada para que pueda madurar la identidad es la del amor, empezando por la familia, que está en el origen de nuestra existencia. De hecho, muchas pobreza, incluso materiales, nacen en su raíz del «aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar». [115] Según el dinamismo de la reciprocidad asimétrica entre el don y la respuesta que forjan nuestra identidad, asumir la propia vida significa reconocer que uno ha sido confiado a sí mismo (autoposesión) por un don que no ha sido pedido y que debe ser reconocido, aceptado y querido como un bien para sí (asentimiento). Este reconocimiento del don antecedente no es una cuestión de pura razón; implica un dinamismo afectivo: uno se quiere a sí mismo porque es querido y amado y se siente querido y amado. El proceso es posible cuando uno está en relación con una realidad que tiene sentido y es prometedora, cargada de significados positivos que se descubren con asombro. Aquí reaparece ese reconocimiento que es tan necesario y que a menudo se busca por otras vías en la “infosfera”. El mundo no es un conjunto de cosas que se pueden explotar ni de objetos que se pueden manipular, sino una morada en la que habitar, en la que cada uno puede encontrar su lugar. [116] No pocas veces, el rechazo del amor de Dios – debido a factores de distinta índole (psicológicos, relacionales, culturales) que hacen difícil percibir el don originario – compromete los procesos de identificación personal. El amor recibido y acogido es la fuerza propulsora de cualquier proceso de aceptación de sí mismo y de crecimiento, y encuentra su origen en Dios, amor eterno. [117]

111. La realización de esta identidad, con su consistencia ontológica, se confía a la libertad: «Aunque cada ser humano posee una dignidad inalienable e intrínseca desde el principio de su existencia como don irrevocable, depende de su decisión libre y responsable expresarla y manifestarla en plenitud o

empañosarla. [...] La imagen de Dios se confía a la libertad del ser humano». [118] Una persona que renuncia a la búsqueda de lo verdadero y de lo bueno puede llegar a pensar que no tiene una identidad que debe custodiar y construir a través de elecciones libres y conscientes. Si se toman en consideración las dimensiones individuales y sociales del ser humano situado en la historia, se deduce que «el recto ejercicio de la libertad personal exige unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural. [...] La libertad real e histórica siempre necesita ser “liberada”». [119] Así nos interpela la enseñanza de san Pablo: «Para la libertad nos ha liberado Cristo. Manteneos, pues, firmes, y no dejéis que vuelvan a someteros a yugos de esclavitud [...] Pues vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad» (Gal 5, 1. 13).

1.2. La complejidad de la identidad

112. No se trata de un camino sencillo. La identidad es compleja ya que está constituida por varias dimensiones. Los seres humanos son conscientes de que sus identidades son individuales e intransferibles, aunque, por otra parte, son relacionales, están plasmadas por las comunidades de pertenencia y por las circunstancias de la vida. [120] Por ello, la identidad es siempre algo recibido y, al mismo tiempo, algo que cada uno lleva a cabo y desarrolla. Ninguna criatura humana entra en la existencia ya definida y perfecta: debemos aprender quiénes somos y qué somos, tanto de niños como de adultos. Aprendemos a aceptar el don de nosotros mismos, sobre todo cuando asumimos la tarea de formar nuestra identidad, implicada en este don, y de redescubrirla en cada nueva etapa de la vida.

113. El proceso de identificación tiene lugar a diversos niveles, tanto naturales como culturales. Por ello, cuanto más compleja es una sociedad – en términos de clases, profesiones, intereses comunes o religiones –, tanto más complejo será formar la identidad a partir de la superposición de esas fuentes de identificación. En la historia, los seres humanos han desarrollado y acrecentado su identidad estableciendo relaciones nuevas, en particular contrayendo matrimonio (cf. Gen 2, 24), formando nuevas familias, a través de migraciones desde la propia tierra a otros lugares, aprendiendo nuevas lenguas y modos de expresión o adoptando nuevas costumbres y modos de vivir. Nuestra naturaleza, precisamente al ser humana, nos pone en condiciones de ejercitar una gran variedad de modos de pensar, sentir, vivir e identificarnos. Pero esto implica también la posibilidad de equivocarse, de modo que nuestra capacidad de darnos una identidad o de volver a imaginar nuestra identidad no es infalible; al contrario, se expone al peligro de confundirse cuando identifica la realidad propia.

114. Los factores que constituyen la identidad deben ser considerados en su unidad. La búsqueda de la identidad va siempre acompañada de la exigencia de unidad, de totalidad y de síntesis que armonice los elementos, evitando la dispersión y la fragmentación. En este sentido, la búsqueda de la identidad se juega en el “corazón”, es decir, en ese centro de la persona que sabe unir los fragmentos. La palabra “corazón” no se puede explicar de modo exhaustivo desde la biología, la psicología, la antropología u otras ciencias. Es una de esas palabras originarias que indican la realidad que corresponde al ser humano entero, como persona corpórea y espiritual. Al indicar el centro íntimo de nuestra persona, el corazón nos permite reconocernos en toda nuestra integridad y no solo en aspectos aislados. Por eso es capaz también de unificar y armonizar la historia personal, que puede parecer fragmentada en mil pedazos, pero donde todo puede tener sentido. En el corazón se da la relación justa con el mundo y por eso se dice que, cuando se capta una realidad con el corazón, se puede conocer mejor, con mayor plenitud. Por fin, el corazón hace posible construir vínculos auténticos, porque una relación que no es vivida con el corazón es incapaz de superar la fragmentación del individualismo. Si las relaciones no involucran el corazón, se llega a la “pérdida del deseo”, porque el otro desaparece del horizonte y uno se cierra en su propio yo y en sus necesidades, sin capacidad de relaciones sanas. La consecuencia es que nos volvemos también incapaces de acoger a Dios. [121]

115. Para nosotros los cristianos, entre los muchos elementos que constituyen la identidad humana, hay uno que destaca como un verdadero principio formal, capaz de ordenar los demás aspectos. Se trata del don de ser no solo criaturas o siervos de Dios, sino llamados a ser hijos e hijas del Padre, para alabanza de su gloria y beneficio de toda la creación (cf. Rom 8, 20-23). Lo atestigua el Espíritu de Dios que clama en nosotros “¡Abbá, Padre!” (cf. Gal 4, 6; Rom 8, 15) y nos conforma con Cristo, de modo que somos hechos partícipes de su identidad divina como Hijo del Padre (cf. 2 Pe 1, 4). [122] La identidad filial es la determinación última y radical de nuestra identidad, y quien está sellado en su corazón por el Espíritu Santo encuentra en esta identidad filial el punto de referencia para integrar cualquier otro aspecto de su

identidad.^[123] Dicha identidad, confiada a nuestra libertad, es un acto totalizador que entra en lo profundo del corazón, de modo que la persona adquiere la conciencia definitiva de su propia unicidad distinguiéndose de cualquier otro. Es también un acto integrador, capaz de armonizar las diferentes dimensiones en el don de sí. La respuesta a la llamada divina es única, insustituible, personal y, por tanto, siempre nueva.^[124] Consideremos bajo esta luz algunas dimensiones constitutivas de la identidad.

2. El don de la vida y de la comunión frente al *transhumanismo* y *posthumanismo*

116. La complejidad de los procesos de formación de la propia identidad hace posible que surjan equívocos, en los que proliferan esos sueños e ilusiones del *transhumanismo* y *posthumanismo*. El camino hacia la identidad personal no es un mecanismo garantizado ni una evolución natural. La persona se descubre como llamada a responder de sí misma y de sus acciones, y en ellas expresa quién es y quién quiere ser. Se realiza a sí misma en una historia singular e indeducible, que no puede disolverse en una masa anónima, sin originalidad. La búsqueda y formación de la propia identidad aporta siempre algo nuevo, tanto respecto a las condiciones naturales como respecto a la cultura en la que se vive. La identidad no puede ponerse en juego en una afirmación de sí arbitraria, absoluta, sin herencia de la que apropiarse o sin condiciones naturales que interpretar; pero tampoco puede reducirse a corresponder a las expectativas de otros, a las formas culturales y a roles sociales preestablecidos. No se trata de vestir un uniforme ya confeccionado, sino de coser un traje a medida, que exprese la propia originalidad y el nombre único que Dios conoce y nos ha confiado, porque cada uno de nosotros es un ser original e irrepetible, llamado a expresar una contribución única.^[125]

2.1. Plasmar la propia identidad a partir del cuerpo donado

117. En el principio se encuentra la relación con el propio cuerpo: es necesario reconocer que «*el cuerpo* del hombre participa de la dignidad de la “imagen de Dios” [...] Es en el cuerpo, de hecho, donde cada persona se reconoce generada por los demás».^[126] Se comprende la urgencia de advertir sobre el respeto del orden de la experiencia humana elemental: «somos llamados a custodiar nuestra humanidad, y eso significa ante todo aceptarla y respetarla como ha sido creada».^[127] Se trata de una verdadera opción “ecológica”: «Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana».^[128] En particular, uno de los mayores desafíos de la cultura actual, en el nivel de la identidad personal, es la aceptación del propio cuerpo sexuado, considerado como un don y no como una prisión que nos impide ser verdaderamente nosotros mismos, o como material biológico que se puede modificar.^[129]

118. En este contexto, la reflexión teológica sobre la discapacidad puede asumir un valor relevante para defender la dignidad infinita de cada persona, y abrazar su condición particular. La voz de las personas con discapacidad es una protesta radical contra la “cultura del descarte” que resuena en ciertos razonamientos *transhumanistas* o *posthumanistas*. Es un terreno muy delicado, pero también muy significativo para abordar la cuestión de la identidad biológica-natural, que merecería una consideración mucho más profunda. En un sentido general, es necesario recordar el significado decisivo de la dependencia y de la vulnerabilidad como elementos integrantes de toda experiencia humana.^[130] Aunque está claro que las discapacidades congénitas no son directamente queridas por Dios, la discapacidad debería ser explorada – con sus características propias – como una manifestación de las dimensiones de finitud y de la contingencia que se deben considerar y vivir no solo como algo negativo en orden a la formación de la identidad. De hecho, la condición de discapacidad mantiene anclada la identidad personal en la realidad corporal-espiritual dada, hasta el punto de ser un elemento ineludible de la identidad de la persona con discapacidad. En el conjunto de la persona y de su historia, también la discapacidad puede ser ocasión de bien, de sabiduría y de belleza. Estamos lejos de los sueños del *transhumanismo* y el *posthumanismo* de huir de la base natural de la existencia, y especialmente de los límites del propio cuerpo, para alcanzar la propia identidad.

2.2. Ser un don para los demás

119. En el centro de las relaciones interpersonales en las que se realiza la persona se encuentra esa identidad que se afirma en el don de sí: «La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios».^[131] Estas relaciones se vuelven significativas para el proceso de la identidad cuando

no se viven en una lógica egoísta y de clausura, dado que el ser humano llega a sí mismo con el otro y en relación con otros.

120. El misterio de la persona humana incluye, de hecho, su llamada a la comunión social. La *Gaudium et spes* ha reiterado que «el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo (*Deus propter seipsam voluerit*), no puede encontrar su propia plenitud (*plene seipsum invenire non posse*) si no es en la entrega sincera de sí mismo (*nisi per sincerum sui ipsius donum*)». [132] El Magisterio pontificio insiste en la importancia de que la persona se realice en un dinamismo de trascendencia, una suerte de “éxtasis” en el don de sí: «Un ser humano [...] no llega a reconocer a fondo su propia verdad si no es en el encuentro con los otros [...]. Esto explica por qué nadie puede experimentar el valor de vivir sin rostros concretos a quienes amar». [133] Nadie puede alcanzar su plenitud aislándose, sino más bien en el amor que se realiza en la apertura, en la capacidad de acoger a los demás, creando vínculos sólidos. [134]

121. La identidad auténtica exige una experiencia real de la alteridad. En esta dirección, es necesario construir vínculos sólidos mediante el diálogo social, entendido como capacidad de escuchar al otro en cuanto otro, es decir, por las razones que lo hacen irreducible y diferente: «Esto implica el hábito de reconocer al otro el derecho de ser él mismo y de ser diferente. A partir de ese reconocimiento hecho cultura se vuelve posible la gestación de un pacto social. Sin ese reconocimiento surgen maneras sutiles de buscar que el otro pierda todo significado, que se vuelva irrelevante, que no se le reconozca algún valor en la sociedad». [135] En el contexto de este diálogo se realiza una identidad no excluyente, sino consistente y capaz de reconocer y proponer a todos la experiencia humana elemental.

2.3. La trascendencia del don de Dios que nos abre a un horizonte infinito

122. La religión, entendida como relación con lo sagrado y, sobre todo, con el Misterio de Dios, remite a la trascendencia del don de la vida manteniendo abierto el horizonte del misterio del origen y del final, y permitiendo superar la tentación de programar lo humano en base a nuestra medida y a nuestros criterios: «Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de “ser más”. El ser humano no es un átomo perdido en un universo casual, sino una criatura de Dios, a quien Él ha querido dar un alma inmortal y al que ha amado desde siempre». [136] Solo Él puede decidir quién nace y quién muere. Esta mirada sobre el origen abre un horizonte infinito sobre el destino de la persona, creada a imagen y semejanza de Dios, destinada a participar de su misma plenitud de vida. La visión trascendente de la persona y de su destino es necesaria para poder sostener, con las razones adecuadas, el valor de cada vida humana en su dinamismo completo. [137]

123. La fe en Jesucristo ofrece una mirada que ensancha la perspectiva sobre los hechos contingentes de la historia, mediante la pregunta concreta sobre el origen de todo y sobre el fin último: «Precisamente porque Dios pronuncia el «sí» más grande al hombre, el hombre no puede dejar de abrirse a la vocación divina para realizar el propio desarrollo. La verdad del desarrollo consiste en su totalidad: si no es de todo el hombre y de todos los hombres, no es verdadero desarrollo». [138] Ante este potente “Sí” del Señor Creador, ¿quién podría arrogarse el derecho de decir “no” a una vida humana y de detener una historia personal que se empieza a abrir?

124. Encontramos la correspondencia paradigmática entre el “Sí” de Dios y la cooperación de la criatura humana en la Anunciación a María (cf. Lc 1, 26-38). De la narración evangélica surge una relación personal e íntima, en la que Dios y María (en representación de todas las criaturas) son interlocutores libres. Cuando María responde a Dios aparece como “persona teologal” en un diálogo original con Dios. Responde a la palabra que Dios Le dirige con un “Sí” igualmente total y sin reservas, en el que se desposee de sí misma por Dios, y de este modo alcanza la verdadera posesión de sí. [139] Se manifiesta ejemplarmente en María la apertura al cumplimiento trascendente que Dios ofrece en Jesucristo y al que tiende la dignidad misma de la persona. [140] Este destino no es un don extrínseco respecto a la experiencia humana. Al contrario, corresponde de modo excedente al dinamismo inscrito en el desarrollo del ser humano y del cosmos y, por tanto, perfecciona la misma realidad natural en la que vivimos. [141]

3. La posición singular del ser humano en el cosmos

125. La identidad personal del ser humano comporta también su posición singular en el cosmos respecto a todas las demás criaturas: «No se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo

material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero; a esta profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda, escrutador de los corazones».[142] Por otro lado, los intentos recientes de reducir la naturaleza humana, ya sean de carácter materialista o inspirados en el naturalismo biológico, no dejan de ser, paradójicamente, un comportamiento humano: incluso cuando sueña con sobrepasar su naturaleza humana, o con rebajarse al nivel de los animales, la persona actúa inevitablemente como ser humano. La persona humana, en cuanto espiritual y llamada a una relación directa e inmediata con Dios, nunca se puede reducir legítimamente a la categoría de objeto, ni mucho menos puede reducir a los demás a objetos de posesión.[143] En el camino hacia su identidad es fundamental que cada persona reconozca esta posición singular en el cosmos y en la familia humana.

126. Esto no implica que los demás seres vivos deban ser considerados como meros objetos de dominio o de explotación, porque se seguiría de ahí una lógica de graves consecuencias para la sociedad reforzando la idolatría de los más fuertes y produciendo desigualdades, injusticias y violencias en el conjunto de la humanidad y del planeta.[144] Para la Sagrada Escritura, las demás criaturas merecen una mirada positiva, digna de custodia y de respeto, en particular los animales en cuanto seres vivos y sentientes. El ser humano, aunque se encuentre en el centro de la creación, no se puede entender si no descubre que está colocado en el contexto de las demás criaturas y está unido a ellas.[145] No obstante, conviene también evitar los excesos de ciertas sociedades avanzadas, sobre todo en Occidente, que tienden a considerar a algunos animales, especialmente los domésticos, casi como personas.[146] Es necesario evitar las tentaciones recíprocas de “humanizar a los animales” y de “reducir a los seres humanos a animales”.

127. Desde una perspectiva teológica, la doctrina de la creación como acción de un Dios personal y trascendente y la comprensión del ser humano como imagen de Dios nos enseñan que el universo existente es «escenario de un acontecimiento *radicalmente personal*» en el que actúa el Creador. Por tanto, somos invitados a reconocer «el carácter sagrado de la creación visible», [147] en la que los seres humanos asumen el papel de administradores responsables del universo físico. Son parte de la realidad creada y tienen la capacidad de dar una forma nueva al orden natural, convirtiéndose en agentes de la evolución del universo, pero siempre respetando sus leyes.[148] Por eso deben rendir cuentas de esta administración del mundo a Aquel que se lo ha confiado.

CAPÍTULO IV

LA HUMANIDAD AFIRMADA, SALVADA Y ELEVADA

128. Lo que necesita la familia humana, y en ella cada persona que busca su verdadera identidad, no es un salto evolutivo que supere la condición actual, sino más bien una relación salvífica que haga significativa y bella la aventura de realizarse plenamente a sí misma. En este sentido hablamos de humanidad salvada, es decir, respetada en su carácter de don de Dios, y no sustituida. La salvación en Cristo es una “superación plena”, en el sentido de que lleva a cabo el proceso de asunción, purificación y recreación de lo humano. No se trata, por tanto, de acelerar el desarrollo hacia nuevas formas de vida, sino de sostener el camino de los pueblos y de las personas, ofreciendo una finalidad y un sentido que permitan a todos y a cada uno realizar la propia vocación, plasmando la identidad de hijas e hijos de Dios en una fraternidad universal. Los sueños del *transhumanismo* y del *posthumanismo* presumen de simplificar las tensiones que atraviesan la experiencia humana. Pero esos proyectos, bien mirado, aparecen como deshumanizadores.

129. La aventura de la identidad humana personal y social tiene un carácter “dramático” incancelable. Con esta categoría queremos subrayar el carácter libre del proceso de realización de sí mismo, a través de las circunstancias históricas concretas – incluyendo los sufrimientos, pecados y fracasos –, y nunca concluido definitivamente en la historia, hasta la escatología. Tal dinamismo, positivo en sí mismo, se reconoce ante todo en ciertas “tensiones” u “oposiciones polares” (según la expresión de Romano Guardini), propias de la condición creatural. Ahora bien, teniendo en cuenta el pecado original, se experimentan también de forma desordenada y necesitada de redención. El anuncio cristiano de la salvación propone un modo plenamente humano, por gracia, de vivir estas polaridades, según una dimensión tanto sanante como elevante. Se trata de vivirlas como un lugar de encuentro con el acontecimiento de Cristo muerto y resucitado, y de verificar así la credibilidad antropológica del anuncio cristiano sobre la criatura nueva.

1. Las “tensiones polares” de la condición creatural

130. La condición humana aparece marcada por tensiones o polaridades irreductibles. Cada persona y la humanidad entera están llamadas a descubrir su significado, para componerlas en una armonía que haga crecer la vida en todas sus posibilidades[149]. Las “tensiones polares” son constitutivas de la experiencia humana común, y en ellas la persona descubre su condición misteriosa, que se abre al Misterio de Dios. Si queremos comprender los recursos de que disponemos y las dificultades del camino para llegar a ser uno mismo, es necesario tomar conciencia de estas polaridades características de la condición creatural.

131. Las oposiciones polares son la forma de lo viviente concreto en cada ser humano y en la comunidad. La vida humana se estructura en forma opositiva[150]. Estas tensiones atraviesan todos los niveles de la realidad y adoptan diversas expresiones, en la búsqueda de su unidad en lo viviente concreto. En la polaridad, la oposición remite a un plano superior que mantiene la tensión. Los límites son integrados, no negados. Las oposiciones ayudan a comprender que solo en lo concreto se realiza lo real por completo, haciendo síntesis en el crecimiento, uniendo y realizando la armonía entre determinaciones opuestas.

132. Tales polaridades no se deben interpretar mediante una lógica dualista, sino como “unidad de los dos”. No pueden simplificarse mediante la reducción de uno de los términos, según una lógica monista de la identidad o según una lógica dualista de dialéctica de los opuestos. Las polaridades superan los dualismos y monismos que pretenden apresar el misterio del ser humano, y muestran el valor justo e irrenunciable de la diferencia. No se anulan los polos opuestos, ni sucede que un polo destruya al otro. No domina ni la contradicción ni la identidad absoluta. Para vivirlas bien se requiere otra lógica, que permita captar el ritmo interior de la realidad de un modo más fiel a los datos y más armónico. En última instancia, somos remitidos al ritmo mismo de la vida trinitaria, que se refleja en la creación, por virtud del cual la relación entre dos no se cierra sobre sí misma ni absorbe la alteridad en el uno, sino que se abre al cumplimiento en el tercero, que siempre excede y es inagotable.

133. A través de las oposiciones polares permanece intacto el don originario que precede y da fundamento. Por eso, se deben asumir a la luz de ese carácter prometedor que brota del don. Más que como “datos”, las polaridades deben interpretarse entonces como “dones”. La asunción plena de las polaridades se da en Cristo según una unidad que mantiene las diferencias y las armoniza en una síntesis superior. Esta capacidad de integración unitiva, que respeta lo real en su concreción y por tanto en sus oposiciones polares, es característica del esfuerzo de pensamiento del «et/et» propio de la *forma mentis* católica. Es lo que sucede en la Iglesia: en ella el ser humano adquiere por gracia el sentido de la totalidad de lo real, porque en ella se amplía el horizonte de la experiencia personal y de su misterio. Examinemos entonces, en una síntesis rápida, estas polaridades creaturales según un orden que parte de la experiencia humana más inmediata hasta llegar a su raíz más profunda. Recordemos que existe entre ellas una “progresión circular”, más que una simple sucesión.[151]

134. a) En lo que respecta a la tensión entre lo material y lo espiritual, hay que advertir que los seres humanos, creados a imagen de Dios, son seres físicos que comparten el mundo con otros seres vivos. Esto implica, ante todo, que la corporeidad es esencial para explicar la identidad personal, pero significa también que el mundo material crea las condiciones para el compromiso de unas personas con otras y, por tanto, integra las relaciones interpersonales en la familia, en los pueblos y en la humanidad. La antropología bíblica excluye el dualismo mente-cuerpo, que evita tanto las reducciones espiritualistas como las materialistas de lo humano: la persona es «unidad de alma y de cuerpo».[152] Esta unidad, que no elimina la polaridad, sino que la unifica en un nivel superior, se puede reconocer en el símbolo del “corazón”, como ya se había indicado: «El núcleo de todo ser humano, su centro más íntimo, no es el núcleo del alma, sino de la persona entera en su identidad única, que es de alma y cuerpo. Todo está unificado en el corazón, que puede ser la sede del amor con todos sus componentes espirituales, psíquicos e incluso físicos».[153]

135. Por lo que respecta a la relación entre la naturaleza espiritual del ser humano y la materia en evolución, se debe subrayar que la persona humana no puede explicarse solo como resultado de la evolución de la materia: «Cada uno de nosotros tiene en sí una identidad personal, capaz de entrar en diálogo con los demás y con el mismo Dios [...] La novedad cualitativa que implica el surgimiento de un ser personal dentro del universo material supone una acción directa de Dios, un llamado peculiar a la vida y a la relación de un Tú a otro tú».[154] Reafirmamos por tanto que «el hombre no debería subordinarse,

como simple medio o mero instrumento, ni a la especie ni a la sociedad». [155] Dado que el ser humano es creado a imagen de Dios, puede tejer relaciones de comunión con Dios uno y trino y con las demás personas, pero también es capaz de ejercer un servicio al universo creado con su trabajo [156].

136. b) Pasemos ahora a considerar la tensión entre varón y mujer. El fruto más bello de la diferencia sexual es el reconocimiento del otro/a y el reflejo mutuo que brota del encuentro entre hombre y mujer en Adán y Eva, con el asombro que nace de ahí: «Cuando Dios le presenta a la mujer, el hombre reconoce exultante que esa criatura, y sólo ella, es parte de él: «es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gen 2, 23). Al final hay un gesto de reflejo, una reciprocidad. [...] Así era el hombre, le faltaba algo para llegar a su plenitud, le faltaba la reciprocidad». [157] En el intento de plasmar la propia identidad, uno se ve de algún modo remitido a la otra y viceversa: «La diferencia entre hombre y mujer no es para la contraposición, o subordinación, sino para la comunión y la generación. [...] Para conocerse bien y crecer armónicamente el ser humano necesita de la reciprocidad entre hombre y mujer». [158] La identidad del hombre y de la mujer no es una variable contingente que pueda moldearse independientemente o incluso en contraste con su significado originario y permanente; no es una propiedad que se gestiona según una percepción subjetiva, sino un don que se recibe como bendición de un Dios que es amor (cf. 1 Jn 4,8), en un dinamismo que no se cierra en sí mismo, sino que se abre a una dimensión de “unidad de los dos” (según la enseñanza de Juan Pablo II). [159] Este es el reto implicado en el hecho de ser “generativos”, es decir, capaces de un don de sí al otro, que se abre al tercero y por tanto a una vida nueva. La tendencia actual a negar o ignorar esta diferencia natural, que se recibe como un regalo, y a sustituirla por cualquier posibilidad que imagine la mente humana, se convierte en un modo peligroso de borrar la identidad corporal real y de encerrarse en una autocontemplación endogámica de sí mismo.

137. c) No se debe olvidar, por otro lado, la tensión entre individuo y comunidad. Todo ser humano, creado a imagen de Dios, es una persona capaz de conocimiento y de amor, que se expresa sea como individuo sea como miembro de la comunidad. Los seres humanos son relacionales y sociales, integrados en la familia humana. El ser humano está llamado, por tanto, a realizar su dimensión social dentro de grupos familiares, religiosos, civiles, profesionales y de otros tipos, que en conjunto forman la sociedad a la que se pertenece. [160] El carácter fundamentalmente social de la existencia humana debe conjugarse con el reconocimiento del valor inalienable de la persona, con su individualidad y originalidad, así como con la importancia de los derechos individuales y de la diversidad cultural.

138. d) Por último, cabe recordar la tensión entre finito e infinito. La persona se siente llamada a afirmar su identidad en la tensión hacia una plenitud (infinita) que se ve puesta en cuestión por la contingencia y el límite (finito). Ninguna persona puede vivir sin alguna forma de apertura a la realidad total y a su significado, aunque sea en la modalidad del rechazo. [161] En virtud de su naturaleza espiritual (encarnada), cada persona es *capax omnia*, abierta en cierto modo a estar presente en todas las cosas, y también *capax Dei*. No hay que pensar esta remisión al modo de una meta infinita que se alcanza a partir de experiencias individuales de realidades finitas y limitadas, o por la acumulación de diversas experiencias. Más bien, la sabiduría de Israel nos enseña que la apertura a la totalidad es el horizonte dramático necesario a partir del cual lo finito puede ser captado como tal (cf. Qoh 3, 9-11; Sir 43, 26-28). Por tanto, en su camino histórico de búsqueda y desarrollo de su identidad, la persona está llamada a insertar el sentido del fragmento en el todo y a captar la unidad del significado en sus articulaciones. Lo real no se capta por separado ni como finito ni como infinito, sino como unidad de identidad-diferencia de finito-infinito. Esta es la tensión que se refleja en la famosa exclamación de san Agustín: «Nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti», [162] que será retomada en la cultura medieval, alcanzando una admirable síntesis literaria entre el *cor inquietum* agustiniano y la agitada aventura de Ulises en la *Divina Comedia*. A partir de esta exigencia de totalidad en el conocer y en el vivir, el Ulises dantesco arenga a sus compañeros: «Pensad en vuestra naturaleza. / No fuisteis hechos para vivir como los brutos, / sino para alcanzar virtud y conocimiento». [163]

2. La experiencia humana en el drama del pecado y de la gracia

139. Nos orientamos ahora hacia un punto de fuga específicamente cristiano y teológico. Las «tensiones polares» se presentan como estímulo del desarrollo dinámico del ser humano. La libertad humana, siempre situada en una historia tejida de encuentros y desencuentros con otras libertades, está marcada, sin embargo, por el pecado original, que es confirmado mediante los pecados personales, y por ello se experimenta como condición caída y como libertad herida, exponiéndose al riesgo de realizarse de forma

parcial y desordenada. En la historia se atestigua, por otro lado, la experiencia de una posibilidad de vivir la condición humana redimida una y otra vez, sostenida y elevada por la gracia. [164] Desde este punto de vista, el adjetivo «dramático» implica tanto el riesgo al que se expone la libertad en su proceso de realización personal, porque puede contradecir su condición original en el pecado, como el aspecto dramático de la redención en cuanto que se realiza a través del encuentro de la libertad del Hijo de Dios y la libertad de cada persona situada en la historia.

2.1. La ruptura de las relaciones constitutivas de la identidad humana

140. Detengámonos un momento en el texto del Génesis, donde se encuentra una descripción mítico-simbólica de una realidad concreta que ha herido la existencia humana. En la raíz de la condición caída, que nos lleva a malinterpretar el sentido auténtico de las polaridades y a perder el carácter prometedor de la diferencia o del límite, hay una interrupción de las relaciones que constituyen la identidad auténtica (cf. Gen 3-11): «Puesto que con el pecado el hombre se niega a someterse a Dios, también su equilibrio interior se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos. Desgarrado de esta forma el hombre provoca casi inevitablemente una ruptura en sus relaciones con los otros hombres y con el mundo creado». [165] Se trata de un rechazo del don de Dios y, por tanto, de la relación con el Creador: «Esta es la primera y fundamental “relación” que pone en evidencia tanto el hecho de que el ser humano esté hecho de “polvo” como que sea un ser viviente gracias al “soplo” divino». [166] En el paso del don al mandato, que identifica y propone una tarea, se infiltra la sospecha (cf. Gen 3), comunicada por la serpiente, que cambia la mirada sobre Dios y sobre la realidad y conduce a la transgresión, comprometiendo la relación con el Creador. [167]

141. La primera consecuencia de esta ruptura es el desorden, en el mismo ser humano, entre la dimensión material/corpórea y la dimensión espiritual. [168] El desorden implica una pérdida de la armonía entre las dos dimensiones y exige una especial vigilancia para reconocer en sí mismo el alma espiritual e inmortal y no considerarse «como juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores», perdiendo la capacidad de «tocar la verdad más profunda de la realidad». [169] El desorden en la relación con la materia afecta también a la propia corporeidad, lugar de experiencia del límite y de la fragilidad, como se puede reconocer en la «desnudez» cuando esta pierde su originaria inocencia e integridad y, de ese modo, lo hace a uno rehén del otro. Más ampliamente, es precisamente la pérdida del valor simbólico de todas las cosas, reducidas a material para ser manipulado de forma arbitraria con vistas únicamente al beneficio, en lugar de verlas como signos de un misterio mayor, lo que está en la raíz de la actual crisis ecológica. [170]

142. Como resultado, las relaciones interpersonales también se ven comprometidas. Ante todo, la relación entre el hombre y la mujer, luego la de los hermanos, hasta llegar a las relaciones entre los pueblos. Se asiste a una expansión de la conflictividad humana: «La ruptura con Yavé rompe al mismo tiempo el hilo de la amistad que unía a la familia humana, de tal manera que las páginas siguientes del *Génesis* nos muestran al hombre y a la mujer como si apuntaran su dedo acusando el uno hacia el otro; y más adelante el hermano que, hostil a su hermano, termina quitándole la vida [...] la consecuencia del pecado es la desunión de la familia humana, ya iniciada con el primer pecado, y que llega ahora al extremo en su forma social». [171] La fraternidad universal, inscrita en el origen común, no es reconocida adecuadamente; al contrario, es ofendida continuamente debido a la manifestación de tantas particularidades y diferencias sociales, que proporcionan el pretexto para la prepotencia que habita en el corazón humano y se consolidan en la afirmación de la propia identidad en oposición polémica hacia los demás. La historia, desde sus inicios, estará marcada por la rivalidad y la guerra, y los pueblos deberán salir cada vez de entre las ruinas, intentando recomponer las fracturas y rediseñar horizontes de paz y de solidaridad. [172]

2.2. La salvación a través de la humanidad de Cristo

143. La iniciativa libre de Dios, que auxilia a cada persona y a cada pueblo en el camino de formación de su identidad, encuentra su forma gratuita y concreta de realización en la historia de la salvación. En ella, Dios se ha revelado a los seres humanos identificándose en su relación con ellos. Ha revelado su identidad a Moisés como Dios de Abraham, Isaac y Jacob (cf. Ex 3 y 6). Jesús nos revela plenamente el misterio de Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, y que nos concede llegar a ser hijos e hijas en el Hijo, hermanos y hermanas capaces de llamar a Dios Padre y Padre nuestro. En los misterios de la vida

de Cristo se manifiesta la determinación filial de la libertad de Jesús según la medida de una relación de reciprocidad con el Padre, que Él vive en el Espíritu. A la luz de la oración que Jesús dirige al Padre (cf. Mt 11, 27), descubrimos los elementos fundamentales para una comprensión integral de la relación con Dios. En primer lugar, aparece la iniciativa de Dios, conocido y reconocido como Padre que entrega todo lo suyo al Hijo. En segundo lugar, Jesús enseña que solo el Hijo conoce al Padre (cf. Jn 10, 15): solo Aquel que se reconoce como el Hijo, conoce y reconoce al Padre como Padre. El tercer elemento es la reciprocidad dinámica entre el Padre e Hijo, donde la asimetría del origen (solo el Padre es principio sin principio) se da en la simetría de la gratuidad y totalidad del don recíproco. Este amor recíproco entre el Padre y el Hijo se abre y se ofrece a los discípulos en la efusión del Espíritu Santo como persona-don. Él hace posible que también los discípulos clamen desde el corazón: «¡Abbá, Padre!» (cf. Rom 8, 15; Gal 4, 6)[173]. El Dios que se revela como Padre, Hijo y Espíritu, se revela, por tanto, como «nuestro» Padre (cf. Mt 6, 9-13), Padre de todas las criaturas humanas inmersas en el tiempo y el espacio. Cada ser humano está llamado a reconocer y acoger el don de su identidad creatural dentro de la más vasta familia de la creación.[174] Pero la revelación plena de quiénes somos y de quiénes estamos llamados a ser se nos otorga por la encarnación de Aquel que es la Imagen del Padre, a cuya imagen y semejanza hemos sido creados y divinizados (cf. Col 1, 15) y que nos ha redimido del pecado.[175]

144. Jesucristo se identifica con cada aspecto de lo que significa ser verdaderamente humano. Lo hace insertándose en un pueblo concreto, con su propia historia y tradición, es decir, con el pueblo judío, elegido y llamado por Dios a convertirse en bendición para todas las gentes; lo hace recibiendo la existencia terrenal de María, esposa de José, de la tribu de Judá, aprendiendo el oficio familiar de carpintero. Él recibe la plenitud del don del Espíritu desde la concepción y, en el bautismo en el Jordán, es enviado a cumplir la misión encomendada. Precisamente el Espíritu Santo, desde la concepción, impregna y moldea su humanidad de acuerdo con su identidad filial, otorgada por el Padre. De este modo, el Hijo realiza su identidad personal y relacional eterna, que recibe del Padre, en nuestra verdadera humanidad, y así revela plenamente al ser humano a sí mismo.[176] En una historia concreta y como miembro de la familia humana, se convierte en nuestro hermano, nos abre el camino para recibir una nueva identidad y nutre esta identidad en nosotros como sus hermanos y hermanas.

145. Su entrega completa por nosotros se manifiesta en su cuerpo traspasado y en su sangre derramada en la cruz para nuestra salvación, y se hace aún más «nuestro» en su resurrección por nosotros. Cristo, que nos salva en la cruz, se nos presenta resucitado, lleno de vida, y de su corazón herido y transfigurado nos llega el don del Espíritu Santo. Este misterio de la Pascua nos ha abierto la posibilidad real de alcanzar la plenitud humana, que empezamos a gustar en lo cotidiano. Como afirma el Papa León: «Cristo ha resucitado. ¡Verdaderamente ha resucitado! [...] Es un don que hay que pedir: saber ver la certeza de la Pascua en cada tribulación de la vida».[177] El misterio de la Pascua de Cristo alcanza nuestra vida en todas sus dimensiones, en todas sus etapas y en todos sus momentos. A nosotros nos corresponde la conciencia de estar necesitados de salvación: ¡Cristo nos salva hoy!

146. El encuentro con lo humano de Jesucristo ilumina nuestra humanidad y nos revela a nosotros mismos. Ante todo, nos devuelve el sentido de nuestra libertad frente a la llamada del Creador, al tiempo que cumple nuestra vocación de participar en la plenitud escatológica de Su vida resucitada. Esta realización plena de la condición humana (cf. Ef 4, 13) y «la perfección cristológica del hombre ponen en discusión la autonomía absoluta que se arroga el pecador. Por lo cual, el anuncio evangélico no puede separarse del anuncio del juicio y de la exhortación a convertirse».[178] El seguimiento de Cristo incluye el paso de la Cruz, un camino que no destruye el ser de la persona, sino que elimina las múltiples formas de alienación e ilumina aquel juicio crítico sobre el comportamiento humano que, según la medida de Cristo, ofrece un servicio a la dignidad humana y al bien común en la sociedad, llevando a cumplimiento la justicia con la caridad.

147. El «misterio de caridad» de Jesucristo ofrece una visión global de la realidad que es nueva y, «aunque examina críticamente las aspiraciones del hombre actual, sin embargo las reafirma, las purifica y las supera».[179] Este deseo, que puede vislumbrarse incluso en los sueños expresados por las diversas formas de *transhumanismo* y *posthumanismo*, se ilumina a la luz del cumplimiento en Cristo: «Lo que todos los hombres, al menos de modo implícito, buscan, desean y esperan, es tan transcendente e infinito que sólo puede encontrarse en Dios. La verdadera humanización del hombre, por ello, alcanza su culmen en su gratuita divinización o sea en su amistad y comunión con Dios. [...] La gracia de Jesucristo colma copiosamente los íntimos deseos del hombre que tienden más allá de los límites de las fuerzas humanas».

[180] El cumplimiento de lo humano en Dios no absorbe ni disminuye lo humano, así como no empobrece lo divino que se comunica. Se trata, de hecho, de un encuentro de libertad, donde Dios diviniza al mismo tiempo que el ser humano se humaniza.

3. La nueva humanidad en el Espíritu de Jesucristo, el Hijo de Dio

148. «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado».[181] En el acontecimiento de Jesucristo se ha manifestado el “plan preestablecido” del Padre sobre las criaturas, y en particular sobre los seres humanos (cf. Hch 2, 22-23; Ef 1, 1-14).[182] La antropología cristiana se ilumina plenamente cuando se reconoce que hemos sido queridos y creados por el Padre para convertirnos en “hijos e hijas en el Hijo” y participar, por el don del Espíritu, en la comunión del amor intradivino.[183] Lo que como cristianos llamamos “gracia” es, ante todo, Dios mismo que se nos entrega en Cristo como amor que nos eleva, nos purifica, nos transforma y conduce nuestra vida a su plenitud. La gracia es, en primer lugar, Él mismo que en la cruz nos salva; es Él mismo que, vivo, nos comunica el Espíritu Santo y, en consecuencia, provoca un dinamismo nuevo de salvación, de renovación en el propio ser y en la propia vida.

149. La actuación de este designio divino, revelado en la Alianza, se inició con la creación, y su plenitud es precisamente el evento cristológico que alcanzará su culmen cuando todo sea recapitulado en el Padre y Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15, 20-28).[184] Cristo es el segundo Adán, a imagen del cual fue plasmado el primero (cf. Rom 5, 14). La antropología cristiana, tal y como la propone *Gaudium et spes*, reconoce por tanto los rasgos cumplidos de lo humano a la luz de la humanidad de Jesús de Nazaret. No solo porque Él es el modelo insuperable, sino porque a través de la conformación de la historia personal de cada ser humano con su historia singular, por el don del Espíritu, se llega a ser hijos e hijas del Padre, dando cumplimiento a la vocación humana: «con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre».[185]

150. A través de los misterios de la vida de Jesús se realiza la consumación y la transfiguración del mundo y de la historia. No vamos más allá de Jesucristo, sino que buscamos alcanzarlo, entrando cada vez más profundamente en su misterio pascual. En Cristo, los creyentes «nos vamos transformando en su imagen con resplandor creciente, por la acción del Espíritu del Señor» (2 Cor 3, 18). Cristo, en efecto, ha traído toda la novedad al traerse a sí mismo, y el Espíritu Santo nos introduce en esta novedad de Cristo.[186] No puede haber un “trans” o un “post” que la novedad de Cristo no haya integrado ya de antemano. Cristo es la última palabra de Dios en toda su novedad insuperable.

151. La vida del creyente, que se expresa como respuesta a una llamada (cf. Jn 15, 16), no se verifica solo en un momento del tiempo, sino que se prolonga en la incorporación del cristiano a Cristo, en el Espíritu Santo, para ofrecer todo al Padre. La vida cristiana como vocación se traduce en la implicación de la existencia personal en la existencia de Cristo «hasta que Cristo se forme en vosotros» (Gal 4, 19). He aquí el principio último de unificación de lo humano. Se trata de una asimilación progresiva a Cristo, hasta tener sus mismos sentimientos (cf. Fil 2, 5) y su mismo pensamiento (cf. 1 Cor 2, 16). Al hacernos semejantes al Hijo, por el don de su Espíritu, la existencia vocacional se traduce sobre todo en un amor que no se reserva nada, sino que lo ofrece todo al Padre en obediencia filial (cf. Jn 10, 17-18; Heb 10, 8-10), para la salvación y la felicidad de los hermanos y hermanas.

152. La totalidad de la existencia sigue siendo siempre un misterio, que sin embargo ya no es un enigma extraño, sino que se convierte en un espacio en el que se comienza a comprender y a experimentar algo del Misterio del amor de Dios, en la medida en que libremente nos adherimos a él (cf. 1 Jn 2, 3-6). Dentro de esta existencia “en Cristo”, las polaridades antropológicas alcanzan concretamente su cumplimiento gratuito. La tensión finito/infinito se esclarece al reconocernos amados en nuestra existencia limitada, pero al mismo tiempo orientados, en la esperanza, hacia una plenitud que ni siquiera podemos imaginar.

153. La tensión material/espiritual (alma/cuerpo) encuentra su pleno significado en la resurrección de los muertos. Gracias a ella, el ser humano es salvado hasta sus últimas consecuencias, ya que el cuerpo resucitado se convierte, en cierto sentido, en el signo visible y transparente de todo el ser humano, la dimensión que revela su naturaleza espiritual, la cual sigue siendo el vértice unificador del yo y atestigua su diferencia respecto a los demás animales.

154. La tensión hombre/mujer encuentra su perspectiva adecuada en el anuncio cristiano sobre el hombre y la mujer como personas creadas a imagen de un Dios personal, en la vocación a la unidad de los dos (cf. Gen 1, 27) con idéntica dignidad. Se puede reconocer así el carácter originario de la diferencia sexual, expresión del misterio de Dios, en virtud de la unidad amorosa entre ambos, de su destino procreador y de su apertura a la comunión interpersonal y con Dios. [187] Esta polaridad no queda abolida en la resurrección de Cristo ni en la transfiguración del ser humano que de ella deriva: «Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual. Si hay un cuerpo animal (*psykikôn*), hay también un cuerpo espiritual (*pneumatikôn*)» (1 Cor 15, 44-45). La Escritura enseña que en la resurrección las personas serán como ángeles y no tomarán marido ni mujer (cf. Mt 22, 30); y, sin embargo, el cuerpo resucitado mantiene la identidad sexual del cuerpo físico. Jesús, en su cuerpo resucitado, sigue siendo hombre, y María, la Madre de Dios, asunta al cielo en su cuerpo, sigue siendo mujer. Lo que es verdad para Jesús y para María es verdad también para la humanidad.

155. Finalmente, la tensión individuo/comunidad, que implica la tensión entre las culturas, encuentra su punto de convergencia en la comunión eucarística y eclesial hasta su cumplimiento, que es la comunión de los santos. La experiencia cristiana se expresa como pertenencia al Pueblo de Dios que camina en la historia hacia su destino. Esa pertenencia no resta nada a la identidad personal, sino que la hace posible y la promueve: «A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo» [188]. Se trata de una pertenencia que nunca es exclusiva ni cerrada en sí misma, que no establece un “nosotros” contra un “vosotros”. Por el contrario, es una pertenencia inclusiva y comprometida en la afirmación de la fraternidad universal, en la sintonía posible con otras experiencias religiosas. [189] Si en el orden creado siempre existirá una cierta tensión entre la persona individual y las exigencias de la existencia social, en la vida de la gracia se participa de la armonía perfecta entre las Personas trinitarias que comparten la comunión de una única vida divina. [190]

156. La incorporación a Cristo ocurre a través del flujo concreto de vida que ha brotado de Él, bajo el signo de la unidad de los cristianos que anuncian la Palabra de Dios y celebran los sacramentos. La Iglesia hace tangible el don divino de modo que todos puedan experimentar eficazmente el anuncio de la salvación y participar de la vida nueva en Cristo. [191]

La expresión culminante en la Iglesia y en la historia de la nueva realidad de vida humana donada en Cristo es la Eucaristía. A través de la comunión con el cuerpo y la sangre de Jesús – que es, por ello mismo, comunión con Dios –, los discípulos se convierten en el Pueblo de Dios. Una comunión así es inexplicable de un modo meramente sociológico, porque nace del Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13, 13). [192] La celebración eucarística asume y regenera las relaciones humanas y las abre a la comunión de la Trinidad. Debe subrayarse cómo en la comunión eclesial encuentra realización, aunque todavía imperfecta, esa profunda exigencia de unidad del individuo y de la humanidad que ha guiado tantas utopías sociales y revolucionarias de la historia sin lograr nunca alcanzarla. En efecto, en la comunión eucarística, persona y comunidad no se contraponen una en perjuicio de la otra, sino que se reclaman mutuamente según una circularidad que solo encuentra expresión adecuada desde el Misterio trinitario. La Eucaristía ilumina no solo la vida social y la historia, sino también la relación con lo creado, según la promesa del Señor: «nosotros [...] esperamos unos cielos nuevos y una tierra nueva en los que habite la justicia» (2 Pe 3, 13; cf. Ap 21, 1). [193] En las celebraciones sacramentales se asume el ritmo de vida de la creación en sus diversas estaciones, y se abre a comunicar la gracia de Dios, insertándolo en el misterio pascual de Cristo. La celebración de la Eucaristía dominical, en particular, adquiere un significado cósmico. [194]

157. También el perdón y la misericordia contribuyen de modo decisivo a realizar los vínculos de comunión que efectúan la reconciliación capaz de destruir los muros de separación entre las personas y entre los pueblos (cf. Ef 2, 13-14; Col 1, 20). En el sacramento de la reconciliación, Dios regenera nuestros corazones heridos por el mal y el pecado, así como las relaciones fraternas, permitiendo volver a empezar no desde la experiencia del mal cometido o sufrido, sino desde la plenitud del amor de Dios. [195] De este modo, se favorecen procesos de reconciliación también a nivel social.

158. La reflexión teológica sobre la experiencia humana y sobre el proceso de maduración de la identidad que hemos descrito se fundamenta en la economía sacramental de la salvación. Para (re)elaborar y proponer una cultura plenamente humana, capaz de mirar al futuro y de enfrentarse también con los desafíos y los malentendidos fundamentales que se expresan en el *transhumanismo* y el *posthumanismo*, esta reflexión teológica debe ir acompañada de la aportación de otras ciencias y de las artes. Por eso, es oportuno invitar a las personas e instituciones involucradas en los ámbitos económico-social, académico, artístico, cultural y político a colaborar con este fin. El objetivo es desarrollar nuevas modalidades de pensamiento y acción, de forma interdisciplinar y transdisciplinar, a partir de los intercambios que ya están en marcha. De este modo, la antropología teológica podrá traducirse en experiencias vividas y concretas, tanto a nivel personal como social, especialmente en el campo educativo y cultural. Hoy más que nunca, ante los desafíos de una humanidad que mira al futuro con esperanza e incertidumbre, hace falta el diálogo y la cooperación interdisciplinar y transdisciplinar. Esta debe saber traducir la riqueza inagotable de la experiencia humana según el designio bueno de Dios Padre.

CONCLUSIÓN

EL DON DE LA DIVINIZACIÓN COMO HUMANIZACIÓN VERDADERA

159. Al inicio de nuestro recorrido resonaba una pregunta, que compartimos con los hermanos y hermanas en la humanidad: *Quo vadis, humanitas?* En este momento del siglo XXI la familia humana se encuentra ante interrogantes tan radicales que llegan a amenazar incluso su existencia tal y como la hemos conocido hasta ahora. La irrupción de un desarrollo científico y técnico sin precedentes en la historia del planeta debe ir acompañada de un crecimiento correspondiente en la responsabilidad, que oriente el progreso hacia el bien del ser humano, porque hoy se expone a riesgos nunca imaginados. El impacto del desarrollo tecnocientífico, en particular el de la revolución digital, sobre la experiencia humana es muy profundo, tanto en lo que respecta a la relación con el ambiente natural como a la relación con los demás en la vida social, consigo mismo y con Dios. A través de las nuevas tecnologías puede configurarse una época de mutación de la condición humana en cuanto tal, que se refleja en los temores del imaginario social de la cultura de masas y en el inquietante optimismo o el pesimismo de los movimientos *transhumanista* y *posthumanista*. La propuesta antropológica y cultural del cristianismo remite, hoy más que nunca, a una concepción de la vida como vocación, que hace posible un modo humano de habitar el tiempo y el espacio y de concebir las relaciones intersubjetivas, convirtiéndose también en un juicio profético sobre los aspectos más inquietantes que no podemos dejar de reconocer en el *transhumanismo* y el *posthumanismo*.

160. La concepción de la vida como vocación es la perspectiva en la que se puede – y se debe – situar el proceso decisivo y complejo de la identidad a nivel personal y social. La visión cristiana de la vida articula la identidad con el reconocimiento de un don gratuito originario que nos precede, y con la aceptación de una tarea que se deriva del don, confiada por el amor de Dios a la libertad de cada persona y de los pueblos. Todo ser humano es llamado a recibirse a sí mismo como un don, a compartir el don de la diferencia, a hacerse don para los demás, a reconocer la trascendencia del don como divino. El proceso afecta a la identidad personal y social, y nunca es estático ni definitivo de una vez por todas, sino que posee una dimensión intrínsecamente dramática. Esta se manifiesta en las “tensiones polares” típicas de la experiencia humana en la historia, tensiones que se radicalizan ante el desafío del mal, el cual pretende alterar su significado original. El diálogo, por tanto, entre la libertad humana y la divina, al acoger o rechazar el don de la divinización por gracia, no puede sino tener también un carácter dramático: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos! El mundo no nos conoce porque no lo conoció a él. Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que, cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es» (1 Jn 3,1-2).

161. En nuestras sociedades, agitadas por el sueño insistente de potenciar ilimitadamente lo humano cuando no de sustituirlo, la fe cristiana ofrece su propuesta teológica, pastoral y cultural. Se trata de una comprensión teórico-práctica de lo humano que la comunidad eclesial desea proponer a sus miembros y presentar a todos. El anuncio cristiano identifica un modo adecuado de ir más allá (*trans*) de los límites de la experiencia humana, mediante la divinización (*theiosis*) que solo es posible en Dios^[196]; es exactamente lo opuesto a la autodeificación de corte *transhumanista*. Su realización concreta es la vocación en Cristo (cf. Rom 8,1; 2 Cor 5,17; Gal 3,26-28; 2 Tim 3,12). El Hijo del Hombre es Aquel en

quien encuentran equilibrio dinámico las tensiones constitutivas del ser humano. Por el don del Espíritu Santo, los bautizados participan de esa plenitud, de manera aún imperfecta en el camino de la historia, a la espera de la recapitulación definitiva, cuando Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Ante las reducciones que hemos descrito, donde ciertos aspectos de lo humano podían ser minusvalorados, la *forma mentis* católica busca una síntesis dinámica, en la que no se pierda ninguna dimensión de la experiencia común, respetando sus tensiones constitutivas.

162. Debemos subrayar además que el hecho de que las tensiones puedan encontrar convergencia en la fe no significa una especie de eliminación por anticipado del carácter dramático de la vida. El don del Espíritu del Resucitado se ofrece libremente a la libertad humana, que coopera con la gracia divina. En la vida cristiana el drama creatural ni se elimina ni se ignora. En un cierto sentido, las tensiones naturales se viven con mayor radicalidad, porque irrumpe una conciencia nueva: los cristianos conocen en Cristo su condición de seres que lo deben todo a la iniciativa del Dios Padre y que, al mismo tiempo, son convocados por Él a un desarrollo más auténtico y a una donación plena de sí mismos. Por eso, su anuncio de la salvación no insiste tanto en la capacidad de autosuperación (incluso tecnológica) de los límites naturales o culturales cuanto en la acogida conmovida y agradecida del don de un amor que hace posible el desarrollo de la identidad personal y social, en cuanto actúa a través de la caridad (cf. Gal 5,6), asumiendo una tarea creativa para un mejor servicio al bien común[197]. De este modo contribuye a llevar a cumplimiento el designio divino según una reciprocidad asimétrica de dones.

1. La Madre plenamente humana

163. A la luz de esta perspectiva teológico-pastoral, María Inmaculada y Asunta en el seno de Dios Padre con Jesús aparece como la figura admirable de un ser humano en el que las tensiones alma/cuerpo, hombre/mujer e individuo/comunidad pueden expresar toda su amplitud según una unidad que no destruye, sino que potencia cada uno de sus elementos integrantes. La obediencia de María a la llamada del Señor expresa la disponibilidad perfecta de todo su ser personal, espíritu y cuerpo; manifiesta su fecundidad virginal y materna para la construcción del pueblo nuevo en la historia humana; se manifiesta también como paradigma de integración personalizadora en la comunidad de los discípulos (cf. Jn 19, 25-26). La Iglesia contempla en María lo que todos esperamos ser: la imagen de un ser humano en plenitud[198]. A través de las circunstancias de su vida, María lleva a cabo una síntesis en la que se une la llamada de amor y la respuesta libre; la vocación personal y la misión social; la identidad filial y la comunión fraterna; el anuncio de Dios y el servicio a los demás seres humanos; la obediencia responsable y el servicio generoso; la acogida del don y la entrega gratuita de sí; la alegría del canto y la serena meditación sobre la vida; la pertenencia a su propio pueblo y la apertura a todas las generaciones; la aceptación de los propios límites y la felicidad de la fe; el “sí” para que se cumpla la voluntad de Dios (cf. Lc 1,26-38) y la solicitud para que todos hagan lo que Jesús les diga (cf. Jn 2,5). María acogió su vida como vocación y así realizó su identidad personal en el cumplimiento de la misión que le fue confiada, para que se cumpliera el designio de amor de la Trinidad para toda la humanidad.

2. El desafío de los pobres

164. El desarrollo tecnológico imparable del que nos hemos ocupado en este texto – y que favorece sobre todo a quienes ya tienen mucho poder – reta a dirigir la mirada hacia los más pobres. Como hemos visto, si este desarrollo, unido a las ideologías que lo acompañan, implica serios riesgos, estos serán aún mayores para los más débiles e indefensos, es decir, para quienes no cuentan nada porque no son útiles para los engranajes de los poderosos. Corren el riesgo de convertirse en materia de descarte, en “daños colaterales” barridos sin piedad. Como cristianos, en cambio, somos llamados a mirarlos con los ojos de Cristo que dice a cada uno de ellos: «Yo te he amado» (Ap 3,9). El Papa León XIV explica que Cristo «con su amor, entregado hasta el final, muestra la dignidad de cada ser humano».[199] Y eso nos impulsa a «percibir la fuerte conexión que existe entre el amor de Cristo y su llamada a acercarnos a los pobres».[200] De ahí brota el deber de estar particularmente atentos – como humildes centinelas – a las consecuencias que puedan tener los nuevos desarrollos de la sociedad para la vida de los últimos. Y, también, sin embargo, el deber de reaccionar con una palabra profética y un compromiso generoso. En ello se juega la autenticidad de nuestra fe y el valor humano de nuestra vida.

[1] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. *Dignitas infinita*, 2 de abril de 2024, 6. 11. [N.B. las citas del Magisterio pontificio y otros documentos se toman de la versión de www.vatican.va]

[2] El Salmo 144 se plantea la misma pregunta, poniendo de relieve sin embargo la fragilidad del ser humano: «Señor, ¿qué es el hombre para que te fijes en él? ¿Qué los hijos de Adán para que pienses en ellos? El hombre es igual que un soplo; sus días, una sombra que pasa» (Sal 144, 3-4). También Job se interroga sobre el sentido del interés de Dios por el ser humano: «¿Qué es el hombre para que te ocupes tanto de él, para que pongas en él tu interés?» (Job 7, 17). [N.B. las citas de la Sagrada Escritura se toman de la versión de la Conferencia Episcopal Española]

[3] Francisco, *Discurso a los participantes en la Plenaria del Pontificio Consejo de la Cultura*, 18 de noviembre de 2017. Véase también el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? (Sal 8, 5). Un itinerario de antropología bíblica*, 2019, 8, que apoya el discurso antropológico bíblico precisamente en el Salmo 8.

[4] León XIV, *Discurso al Colegio Cardenalicio*, 10 de mayo de 2025.

[5] Comisión Teológica Internacional, *La teología hoy: perspectivas, principios y criterios*, 2012, 55.

[6] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, 3.

[7] Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 19.

[8] En los documentos de contenido antropológico de la Comisión Teológica Internacional aparece el término “identidad”, pero no está entre los más frecuentes. Se utiliza en un sentido que no siempre es específicamente antropológico, sino también cristológico o trinitario, y a veces aparece en un sentido genérico.

[9] Sobre la noción de naturaleza humana —en relación con la de persona— véanse los documentos de la Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, 2009, 64-66; Id., *La libertad religiosa para el bien de todos*, 2019, 32-39. Se trata de una noción compleja, que designa el principio de la identidad ontológica específica de un sujeto, es decir, su “esencia”, definida por un conjunto de características estables. No se trata, sin embargo, de algo fijo y estático, al ser un principio interno dinámico que orienta al sujeto a su realización mediante actividades específicas en una compleja interrelación, ante todo con Dios en Cristo, con las demás personas y con las demás realidades.

[10] Cf. Francisco, Exhort. Ap. *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, 221.

[11] Para esta descripción de la condición existencial, véase: S. Kierkegaard, *La enfermedad para la muerte*, Salamanca 2026, “La desesperación vista bajo la determinación de la finitud y la infinitud”, 54-61; Id., *El concepto de angustia*, Madrid 1979, “V. La angustia en unión con la fe como medio de la salvación”, 181-189. [N.B. se ofrece la edición española cuando existe]

[12] Cf. N. Bostrom, “Transhumanist Values”: *Journal of Philosophical Research* 30/Supplement (2005) 3-14, 4. Sobre el transhumanismo se puede consultar más ampliamente: S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Amherst NY 2005; *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, ed. Max More y Natasha Vita-More, New York/London 2013; Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve historia del mañana*, Barcelona 2016; R. Kurzweil, *La singularidad está más cerca. Cuando nos fusionamos con la IA*, Bilbao 2025. Véase la página web de *Humanity Plus*: www.humanityplus.org [consulta online 19.08.2025].

[13] Sobre el *posthumanismo* señalamos: R. Braidotti, *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid 2005; *Lo posthumano*, Barcelona 2025; *The Posthuman*, Cambridge 2013; C. Wolfe, *What is Posthumanism?* Minneapolis 2009. M. Rosendahl Thomsen y J. Warnberg (Eds.), *The*

Bloomsbury Handbook of Posthumanism, London/New York, 2020; F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?* Cambridge 2024.

[14] Si bien algunas versiones del *transhumanismo* parecen orientarse a un «ideal *posthumano*» hasta confundirse con el *posthumanismo*. En la obra paradigmática *Transhumanist FAQ* de N. Bostrom se puede encontrar la articulación de un «ideal *posthumano*» (<https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [consulta online 19.08.2025]).

[15] Cf. Francisco, Const. Ap. [*Veritatis gaudium*](#), 27 de diciembre de 2017, Proemio.

[16] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 11.

[17] Francisco, Exhort. Ap. [*Laudate Deum*](#), 4 de octubre de 2023, 67, que cita la Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 89. Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 2 y 57.

[18] Ya la asamblea conciliar se planteaba preguntas sobre el futuro de la humanidad: Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 11.

[19] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, nota 9.

[20] Dante Alighieri, *La Divina Comedia. Paraíso*, Canto I, 70-72: «*Transumanar significar per verba non si porria; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba*», que se puede traducir: «el transhumanarse [reservado para quien entre en comunión con Dios en el Paraíso] no se puede expresar con palabras; baste, por eso, con el ejemplo de aquellos a los que la gracia proporcione una experiencia así» [versión de N. González Ruiz, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid 1994, 366].

[21] Francisco, Exhort. Ap. [*Evangelii gaudium*](#), 24 de noviembre de 2013, 8.

[22] La tradición patristica y escolástica abunda en afirmaciones que proclaman la divinización del cristiano, su comunión con el Hijo, con el Espíritu y con el Padre, el habitar del fiel en Dios y de Dios en él. El axioma: «Dios se hizo lo que somos nosotros para que nosotros llegáramos a ser lo que Él es» es patrimonio común en ella, aun con distintos matices. Entre otros autores véanse: Ireneo, *Adv. Haer. V praef* [SC 153, 14; versión de A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, I (Madrid-Toledo 1985) 47-49]: «Seguirás como a único firme y verdadero maestro al Logos de Dios, nuestro Señor Jesucristo; el cual, por su amor sin medida (cf. E 3, 19), se hizo lo que nosotros para hacernos perfectos con la perfección de Él (cf. Lc 6, 40)»; Tertuliano, *Adv. Marc. II*, 27, 7 [SC 368, 164.166]: «Dios se comportaba familiarmente para que el hombre fuera instruido a actuar divinamente. Dios actuaba de igual a igual con el hombre, para que el hombre pudiera actuar de igual a igual con Dios. Dios fue hallado pequeño, para que el hombre llegara a ser grandísimo»; Cipriano, *Quod idola* 11 [CSEL 3/1, 28]: «Cristo quiso ser lo que es el hombre, para que también el hombre pudiera ser lo que es Cristo»; Atanasio, *De Incarnatione* 54, 3 [SC 199, 458]: «Porque Él se hizo hombre para que nosotros fuéramos hechos Dios»; Tomás de Aquino, *Officium de festo corporis Christi, Ad Matutinas, In primo Nocturno, Lectio 1: Opera omnia*, v. 29 (París 1876) 336: «El Unigénito [...] Hijo de Dios, queriendo que nosotros fuéramos partícipes de su divinidad, asumió nuestra naturaleza, para que, hecho hombre, hiciera a los hombres dioses». Se puede ver una presentación sintética del sentido cristiano de la “divinización” y su modo de realización en: Comisión Teológica Internacional, [*Teología, cristología, antropología*](#), I, E, 1-5.

[23] Juan XXIII, Carta Enc. [*Pacem in terris*](#), 11 de abril de 1963, 21 ss. Cf. también: Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 4 y 44.

[24] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 33.

[25] *Ibid.*

[26] Pablo VI, Carta Enc. [*Populorum progressio*](#), 26 de marzo de 1967, 34.

[27] *Ibid.*, 14.

- [28] Cf. Pablo VI, Carta Ap. [*Octogesima adveniens*](#), 14 de mayo de 1971, 29.
- [29] Juan Pablo II, Carta Enc. [*Redemptor hominis*](#), 4 de marzo de 1979, 15.
- [30] *Ibid.*
- [31] En particular, sobre la ética de la tecnología, véase: Juan Pablo II, Carta Enc. [*Sollicitudo rei socialis*](#), 30 de diciembre de 1987, IV, 27-34.
- [32] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 68.
- [33] Cf. *Ibid.*, 16-17.
- [34] *Ibid.*, 70.
- [35] Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 105.
- [36] *Ibid.*, 106.
- [37] *Ibid.*, 103.
- [38] León XIV, [*Saludo a los influencers y misioneros digitales*](#), 29 de julio de 2025.
- [39] León XIV, *Mensaje con ocasión del AI for Good Summit*, 10 de julio de 2025 [traducción propia].
- [40] Cf. A. Barba-Kay, *A Web of Our Own Making: The Nature of Digital Formation*, Cambridge 2023.
- [41] El impacto antropológico de las nuevas tecnologías, y en particular de la tecnología digital, ya había sido analizado por un grupo de estudiosos encargados por la Dirección General de la Comisión Europea para la Comunicación. Los resultados se encuentran en el volumen *The Onlife Manifesto. Being human in a Hyperconnected Era*, 2009 ([consulta online 19.08.2025]).
- [42] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 115.
- [43] Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 51, para quien la polaridad Norte-Sur no tiene un sentido estrictamente geográfico, sino que indica una distinción socioeconómica que atraviesa diferentes situaciones de pobreza: cf. León XIV, Exhort. Ap. [*Dilexi te*](#), 4 de octubre de 2025, 11-12.
- [44] Cf. K. Crawford, *Atlas de IA: Poder, política y costes planetarios de la inteligencia artificial*, Barcelona 2023.
- [45] Se pueden encontrar criterios para un discernimiento en [*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*](#), 461-487.
- [46] Véase el trabajo interdisciplinar de M. J. Gaudet et al. (ed.), AI Research Group of the Centre for Digital Culture of the Dicastery for Culture and Education of the Holy See, *Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*, vol. 1 (Eugene, OR 2024).
- [47] Cf. Francisco, [*Mensaje para la LVII Jornada Mundial de la Paz “Inteligencia Artificial y paz”*](#), 1 de enero de 2024, 2. Cf. Dicastery para la Doctrina de la Fe – Dicastery para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, 7-12.
- [48] Cf. Dicastery para la Doctrina de la Fe – Dicastery para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, 49-103.
- [49] Cf. León XIV, [*Mensaje a los participantes en la segunda conferencia anual sobre “Inteligencia artificial, ética y gobernanza empresarial”*](#), 17 de junio de 2025.
- [50] Cf. Dicastery para la Doctrina de la Fe – Dicastery para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, 38.

[51] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 73.

[52] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, 85-89.

[53] No pocos representantes de la cultura contemporánea se han ocupado de este problema: cf. E. Erikson, *Identidad, juventud y crisis*, Madrid 1980.

[54] Francisco, Exhort. Ap. postsinodal [*Christus vivit*](#), 25 de marzo de 2019, 87. Cf. también Academia Pontificia de las Ciencias, *Final Statement of the Workshop on Risks and Opportunities of AI for Children. A Common Commitment for Safeguarding Children*, 24 de marzo de 2025.

[55] Francisco, Exhort. Ap. postsinodal [*Christus vivit*](#), 25 de marzo de 2019, 88.

[56] *Ibid.*, 89; cf. Francisco, Carta Enc. [*Fratelli tutti*](#), 3 de octubre de 2020, 199-202; Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, 77-84.

[57] Se pueden consultar estudios recientes del MIT, como por ejemplo N. Kosmyna et alii, “Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task”: <https://www.media.mit.edu/publications/your-brain-on-chatgpt/> [consulta online 19.08.2025].

[58] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 74; Francisco, Exhort. Ap. postsinodal [*Christus vivit*](#), 25 de marzo de 2019, 82.

[59] Cf. T. Berger, *@ Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds (Liturgy, Worship, and Society Series)*, New York/London 2019.

[60] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para la Cultura y la Educación, Nota [*Antiqua et Nova*](#), 28 de enero de 2025, 104-107.

[61] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 85, 199-201, 222.

[62] En la *Summa Theologiae* I, q. 25, a. 6 ad 3 y ad 4 Tomás rechaza la idea de que Dios haya tenido que crear el mejor mundo posible, y argumenta que el mundo creado por Dios es el “más mejorable” mediante el don de la gracia y, en particular, con la gracia de la unión de lo divino infinito con lo finito en la unión hipostática.

[63] H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona 1995 (or. 1979), 40.

[64] Cf. Francisco, Exhort. Ap. [*Gaudete et exsultate*](#), 19 de marzo de 2018, 36-39; véase también Const. Ap. [*Evangelii gaudium*](#), 24 de noviembre de 2013, 94.

[65] Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta [*Placuit Deo*](#), 22 de febrero de 2018, 3, donde se aclaran tanto las semejanzas como las diferencias entre las formas de gnosticismo de la antigüedad y estas tendencias del pensamiento moderno y postmoderno.

[66] La noción de «pueblo» no es equiparable a la de «nación», que remite a un significado más político y jurídico, aunque ambas no se excluyen. Sobre la acepción aquí propuesta, véase: Francisco, Carta Enc. [*Fratelli tutti*](#), 3 de octubre de 2020, 157-158: «Si se quiere afirmar que la sociedad es más que la mera suma de los individuos, se necesita la palabra “pueblo”. La realidad es que hay fenómenos sociales que articulan a las mayorías, que existen megatendencias y búsquedas comunitarias. También que se puede pensar en objetivos comunes, más allá de las diferencias, para conformar un proyecto común. Finalmente, que es muy difícil proyectar algo grande a largo plazo si no se logra que eso se convierta en un sueño colectivo. Todo esto se encuentra expresado en el sustantivo “pueblo” y en el adjetivo “popular”». Cf. también los epígrafes 90-92 de este documento.

[67] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 5.

- [68] Cf. Francisco, Carta Enc. [Fratelli tutti](#), 3 de octubre de 2020, 9-17. Véanse también los números 151-153, en los que se sitúan las realidades regionales entre las locales y la universal.
- [69] De modo paradigmático Agustín, *Las Confesiones*, XI, 14. 31. 41. Cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración* I-III, Madrid 1987-1996.
- [70] Domina una percepción difusa sobre una «falta de tiempo», en la que el tiempo se consume, pero no se vive: Z. Bauman, *Consumo, luego existo*, Madrid 2007; Íd., *Ética en un mundo de consumidores*, Barcelona 2010. Sobre la pérdida del sentido de la historia y de la memoria: J. B. Metz, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Brescia 1998.
- [71] Cf. por ejemplo: C. Lasch, *El yo mínimo. La mentalidad de supervivencia en una época de turbaciones*, Barcelona 1986.
- [72] Cf. Francisco, Carta Enc. [Lumen fidei](#), 29 de junio de 2013, 25, que subraya: «en la cultura contemporánea se tiende a menudo a aceptar como verdad solo la de la tecnología: es verdad solo lo que el hombre logra construir y medir con su ciencia, verdad porque funciona, y así hace la vida más cómoda y fácil».
- [73] Cf. Francisco, Carta Enc. [Fratelli tutti](#), 3 de octubre de 2020, 13.
- [74] *Ibid.*, 17; también 188, 27, 30, 36.
- [75] Cf. *ibid.*, 160 y 163.
- [76] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. [Fides et ratio](#), 14 de septiembre de 1998, 12.
- [77] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [Gaudium et spes](#), 7 de diciembre de 1965, 38-39.
- [78] Juan Pablo II, Carta Enc. [Redemptoris missio](#), 7 de diciembre de 1990, 28.
- [79] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. [Redemptoris Mater](#), 25 de marzo de 1987, 36.
- [80] Benedicto XVI, Exhort. Ap. postsinodal [Verbum Domini](#), 30 de septiembre de 2010, 30.
- [81] Cf. Francisco, Carta Enc. [Dilexit nos](#), 24 de octubre de 2024, 19.
- [82] Cf. Sínodo de los Obispos, XVI Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos – II sesión: *Documento Final. Por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión*, 26 de octubre de 2024, 111-113.
- [83] Cf. Pablo VI, Carta Ap. [Octogesima adveniens](#), 14 de mayo de 1971, 8-12.
- [84] Francisco, Carta Enc. [Fratelli tutti](#), 3 de octubre de 2020, 143.
- [85] Cf. P. Ricoeur, *Lectures I. Autour du politique*, París, 1991; también B. Waldenfels, *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Barcelona 2015.
- [86] *A Diogneto*, 5, 1-5 [traducción de J.J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Madrid ²2012, 560-561]
- [87] Cf. Francisco, Carta Enc. [Fratelli tutti](#), 3 de octubre de 2020, 77-86.
- [88] Francisco, Carta Enc. [Fratelli tutti](#), 3 de octubre de 2020, 12; cf. Benedicto XVI, Carta Enc. [Deus caritas est](#), 25 de diciembre de 2005, 19.
- [89] Entre los autores que han trabajado en esta perspectiva, véanse los filósofos G. Siewerth, *Metafísica de la infancia*, Madrid 2022; F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970. En teología es bien conocido el artículo de K. Rahner, “Ideas para una teología de la infancia”, en *Escritos de teología*, vol. VII, Madrid 1969, 293-307.

- [90] Sobre la relación entre comunidad política y pueblo, cf. [Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia](#), 385. Sobre la riqueza simbólica del pueblo, véase: R. Guardini, *El universo religioso de Dostoievski*, Madrid 2024, 19.
- [91] Cf. Francisco, Exhort. Ap. [Evangelii gaudium](#), 24 de noviembre de 2013, 268, donde se subraya el «gusto espiritual» de la pertenencia a un pueblo y la participación en la «mirada de Jesús [que] se amplía y se dirige llena de cariño y de ardor hacia todo su pueblo».
- [92] Cf. Francisco, Carta Enc. [Fratelli tutti](#), 3 de octubre de 2020, 144-145.
- [93] Sobre el valor de la experiencia del Pueblo de Dios, cf. [Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia](#), 377-383. En cuanto a la “teología del pueblo”, véase: L. Gera, *La religión del pueblo*, Madrid 2015 (or. 1977).
- [94] Sobre la importancia de la comunidad internacional, cf. [Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia](#), 428-450.
- [95] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, [Oeconomicae et pecuniariae quaestiones](#), 6 de enero de 2018, 18-33.
- [96] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. [Spe salvi](#), 30 de noviembre de 2007, 43.
- [97] Francisco, [Discurso a los participantes en el Congreso Internacional “Hombre-mujer imagen de Dios. Por una antropología de las vocaciones”](#), 1 de marzo de 2024. Cf. también Francisco, Exhort. Ap. postsinod. [Christus vivit](#), 25 de marzo de 2019, 248-277.
- [98] Cf. Comisión Teológica Internacional, [En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural](#), 2009, 66. Id., [Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios](#), 2004, 7.
- [99] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [Dignitas infinita](#), 2 de abril de 2024, 1.
- [100] Francisco, Exhort. Ap. post-sinod. [Christus vivit](#), 25 de marzo de 2019, 252. No faltan autores contemporáneos que proponen una fenomenología de la llamada y de la respuesta, del don, como camino para renovar una antropología que se haga cargo también de la intrínseca dimensión religiosa de lo humano: J.-L. Chrétien, *La llamada y la respuesta*, Madrid 1997; J.-L. Marion, *Siendo dado: ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid 2008; Id., *A decir verdad. Una conversación*, Madrid 2022.
- [101] Cf. Obra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticas, [Nuevas vocaciones para una nueva Europa](#), 8 de diciembre de 1997, 13.
- [102] Francisco, Exhort. Ap. postsinod. [Christus vivit](#), 25 de marzo de 2019, 253.
- [103] Francisco, Exhort. Ap. [Evangelii gaudium](#), 24 de noviembre de 2013, 273.
- [104] Agustín, *Las Confesiones*, XIII, I, 1 [N.B. las citas se toman de la versión de www.augustinus.it]
- [105] Francisco, Carta Enc. [Dilexit nos](#), 24 de octubre de 2024, 90.
- [106] Obra Pontificia para las Vocaciones Eclesiásticas, [Nuevas vocaciones para una nueva Europa](#), 8 de diciembre de 1997, 11c; cf. también 12-13.
- [107] Francisco, Exhort. Ap. postsinod. [Christus vivit](#), 25 de marzo de 2019, 184.
- [108] Cf. Francisco, [Mensaje para la 57ª Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones](#), 3 de mayo de 2020.
- [109] Cf. Francisco, Carta Enc. [Dilexit nos](#), 24 de octubre de 2024, 19.
- [110] «En el ejercicio de su libertad para cultivar las riquezas de su propia naturaleza, la persona humana se construye a sí misma con el paso del tiempo. Aunque, debido a diversas limitaciones o condiciones, no

pueda utilizar estas capacidades, la persona siempre subsiste como “sustancia individual” con toda su dignidad inalienable»: Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 9. El texto precisa el fundamento ontológico de la dignidad de la persona humana retomando la definición clásica de persona entendida como sustancia individual de naturaleza racional. También sobre la persona humana, su unicidad, libertad, dignidad y apertura a la trascendencia, véase: [*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*](#), 124-148; Comisión Teológica Internacional, [*La libertad religiosa para el bien de todos*](#), 2019, 29-42.

[111] Entre los autores más atentos a esta problemática contemporánea: E. Morin, *El método 5: la identidad humana*, Madrid 2003; Z. Bauman, *Miedo líquido: la sociedad contemporánea y sus temores*, Barcelona 2007.

[112] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 11.

[113] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 26.

[114] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 17-21.

[115] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 53.

[116] Sobre el valor de la relación intergeneracional, véase: Francisco, Exhort. Ap. postsinodal [*Amoris laetitia*](#), 19 de marzo de 2016, 193. La libertad de los jóvenes es más frágil si está vacía, carente de memoria afectivamente connotada: Francisco, Exhort. Ap. postsinodal [*Christus vivit*](#), 25 de marzo de 2019, 181.

[117] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 1.

[118] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 22.

[119] *Ibid.*, 31.

[120] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe – Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral, [*Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*](#), 6 de enero de 2018, 10.

[121] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Dilexit nos*](#), 24 de octubre de 2024, 15-19.

[122] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 3; q. 112, a. 1.

[123] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. [*Lumen gentium*](#), 21 de noviembre de 1964, 13.

[124] En la reflexión filosófico-teológica de Edith Stein, la “llamada” divina (Berufung) es el criterio más profundo de individuación del ser humano personal; cf. *Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Vitoria-Burgos-Madrid 2007 (cap. VIII). P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid 1996, pone de relieve los dinamismos de la identidad narrativa de la persona, que implica la capacidad de comprender y expresar la imagen de sí mismos recibida en las relaciones que se mantienen y de las que uno se apropia en una historia.

[125] Cf. Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 68.

[126] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 60.

[127] Francisco, Exhort. Ap. postsinodal [*Amoris laetitia*](#), 19 de marzo de 2016, 56.

[128] Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 155.

[129] Como subraya [*Dignitas infinita*](#), «de aquí se deriva que cualquier intervención de cambio de sexo, por regla general, corre el riesgo de atentar contra la dignidad única que la persona ha recibido desde el momento de la concepción. Esto no significa excluir la posibilidad de que una persona afectada por anomalías genitales ya evidentes al nacer o que se desarrollen posteriormente, pueda optar por recibir asistencia médica con el fin de resolver dichas anomalías. En este caso, la intervención no constituiría un

cambio de sexo en el sentido aquí entendido»: Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 60.

[130] Cf. A. MacIntyre, *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona 2001 (cap. 1).

[131] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 53.

[132] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 24.

[133] Francisco, Enc. [*Fratelli tutti*](#), 3 de octubre de 2020, 87.

[134] Cf. *ibid.*, 111; también 95.

[135] *Ibid.*, 218.

[136] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 29.

[137] Cf. *ibid.*, 11. Véase también el [*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*](#), 130.

[138] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 18.

[139] Cf. Juan Pablo II, Carta Enc. [*Redemptoris Mater*](#), 25 de marzo de 1987, 30-31.

[140] Cf. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 20.

[141] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 79, 83.

[142] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 14.

[143] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 81. Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 9. También Comisión Teológica Internacional, *La libertad religiosa para el bien de todos*, 2019, 42.

[144] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 82.

[145] Cf. Íd., Exhort. Ap. [*Laudate Deum*](#), 4 de octubre de 2023, 67.

[146] Sobre la relación entre el ser humano y los animales en perspectiva bíblica, cf. Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 139 ss.

[147] Comisión Teológica Internacional, [*Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*](#), 2004, 66.

[148] Francisco, Exhort. Ap. [*Laudate Deum*](#), 4 de octubre de 2023, 26-27.

[149] Véase de modo paradigmático R. Guardini, *El Contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid 1996.

[150] Cf. J. Bergoglio – Papa Francisco, *En tus ojos está mi palabra. Homilias y discursos de Buenos Aires 1999-2013*, Madrid 2017, XIX. De ello se deriva el principio por el cual «la unidad es superior al conflicto» (Exhort. Ap. [*Evangelii gaudium*](#), 24 de noviembre de 2013, 228): la solución de los conflictos remite a un plano superior que conserva en sí las virtualidades positivas de las polaridades en tensión.

[151] Para la descripción de estas polaridades antropológicas nos inspiramos en Comisión Teológica Internacional, [*Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*](#), 2004, 25-51.

[152] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 14; cf. Comisión Teológica Internacional, [*Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*](#), 2004, 26-30. Aunque en la teología ha habido una larga y dominante tradición que interpreta esta «unidad

de cuerpo y alma» según las líneas de un modelo hilemórfico aristotélico, revisado a la luz de la revelación (por ejemplo: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76), un modelo que se refleja también en el Magisterio (desde el Concilio de Vienne hasta el Concilio Vaticano II), existe también un modelo tripartito más antiguo —cuerpo, alma, espíritu—, que encuentra igualmente bases sólidas. Véase: H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire : I. Lumière du Christ*, París 1990, 113-199. Los dos modelos, en realidad, no se excluyen, sino que se completan, enriqueciendo la antropología cristiana con acentos diversos, gracias a la constitutiva referencia a la relación con Dios (a la que se refieren tanto el concepto de alma como el de espíritu), haciendo intuir que la polaridad material/espiritual encuentra armonía en un tercer nivel superior: el de la relación con Dios (cf. la explicación del n. 132).

[153] Francisco, Carta Enc. [*Dilexit nos*](#), 24 de octubre de 2024, 21.

[154] Íd., Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 81. Todo ser humano es una persona que integra y supera su dimensión biológica, genética y corpórea: «Cuando de la unión conyugal de los dos nace un nuevo hombre, éste trae consigo al mundo una particular imagen y semejanza de Dios mismo: en la biología de la generación está inscrita la genealogía de la persona», Juan Pablo II, *Carta a las familias "Gratissimam sane"*, 2 de febrero de 1994, 9.

[155] Juan Pablo II, [*Mensaje a los participantes en la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias*](#), 22 de octubre de 1996, 5.

[156] Cf. Comisión Teológica Internacional, [*Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*](#), 2004, 64.

[157] Francisco, [*Audiencia General*](#), 22 de abril de 2015. El asombro de Adán ante la mujer significa que el reconocimiento de Eva como «parte de él» no implica posesión o dependencia, sino que es un don inesperado y gratuito que proviene solo de Dios, aunque toque la identidad del hombre en profundidad. Este es el sentido de la alteridad en la reciprocidad.

[158] Francisco, [*Audiencia General*](#), 15 de abril de 2015.

[159] Cf. Juan Pablo II, Carta Ap. [*Mulieris dignitatem*](#), 15 de agosto de 1988, 6. Íd., *Carta a las familias "Gratissimam sane"*, 2 de febrero de 1994, 8.

[160] Esta polaridad se traduce, en su ejercicio, en otras importantes «tensiones» inherentes a los fenómenos sociales, cf. Francisco, Exhort. Ap. [*Evangelii gaudium*](#), 24 de noviembre de 2013, 221-237.

[161] Cf. [*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*](#), 130.

[162] Agustín, *Las Confesiones* I, 1.1.

[163] Dante Alighieri, *La Divina Comedia. Infierno*, Canto XXVI, 118-120 [versión de N. González Ruiz, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid 1994, 148].

[164] Sobre la historicidad característica de la redención, véase: Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 11 y cap. IV.

[165] Juan Pablo II, Exhort. Ap. postsinodal [*Reconciliatio et paenitentia*](#), 2 de diciembre de 1984, 15. Cf. Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 295ss.

[166] Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 12.

[167] Para Dios, el mandato es un «don» (Dt 5, 22; 9, 20; 10, 4; Neh 9, 14); para el ser humano, en cambio, asume mayormente el aspecto de la «prueba» (Gen 22, 1; Ex 15, 25; 16, 4). En concreto, el individuo raramente intuye inmediatamente la «bondad» de lo prescrito; manifiesta, por tanto, su fe si obedece aun no comprendiendo (plenamente) el bien de lo que se le prescribe (cf. Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 273).

[168] Dicasterio para la Doctrina de la Fe, Decl. [*Dignitas infinita*](#), 2 de abril de 2024, 18.

[169] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 14.

[170] Cf. [*Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*](#), 451-452.

[171] Juan Pablo II, Exhort. Ap. postsinodal *Reconciliatio et paenitentia*, 2 de diciembre de 1984, 15. Sobre el «proliferar del mal» tras la transgresión en el Edén, véase: Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 302ss.; sobre las consecuencias de la transgresión, véase: *ibid.*, 319-324.

[172] Cf. Pontificia Comisión Bíblica, [*¿Qué es el hombre? \(Sal 8,5\). Un itinerario de antropología bíblica*](#), 2019, 240-241.

[173] Sobre el Espíritu Santo como “persona amor” y “persona don”, véase: Juan Pablo II, Carta Enc. [*Dominum et Vivificantem*](#), 18 de mayo de 1986, 10; cf. también: Agustín, *De Trinitate* V, 11.12; VI, 5.7; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 38 a. 2.

[174] Cf. *Dei Filius*, cap. II: DH 3004 ss.

[175] Cf. Agustín, *De Trinitate* VII, 6.12: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gen 1,26) [...] No se trata de que los dioses formen al hombre a su imagen y semejanza, sino de que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo hagan al hombre a semejanza e imagen del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, para que así subsista el hombre como imagen de Dios. Y Dios es Trinidad. Mas como esta imagen no era en un todo igual a la imagen de Dios ni de Él nacida, sino creada por El, por eso se dice imagen hecha a semejanza; esto es, que no llega a la paridad, pero es hasta un cierto punto parecida. Nos aproximamos o distanciamos de Dios no mediante intervalos espaciales, sino que nos aproximamos por la semejanza y nos alejamos por la disparidad.... Pero, a causa de la imperfecta semejanza -como dijimos-, el hombre se dice hecho *a imagen*; y se añade *nuestra* para que el hombre sea imagen de la Trinidad, no imagen igual a la Trinidad, como el Hijo lo es al Padre, sino sólo imagen parecida y como por semejanza. En los objetos distantes puede existir sólo cierta contigüidad imitativa, no espacial. En este sentido se dice: *Reformaos por la renovación de la mente* (Rom 12,2). Y de nuevo: *Sed, pues, imitadores de Dios, como hijos muy amados* (Ef 5,1). Y al hombre renovado se le dice: *Renovaos en el conocimiento de Dios, según la imagen del Creador* (Col 3,10)»; cf. también *De Civitate Dei* XI, 2; XXI, 15-16.

[176] «Solo en Jesús se manifiesta plenamente el proyecto de Dios sobre el ser humano: Él es el hombre definitivo según Dios», Benedicto XVI, [*Audiencia general*](#), 9 de enero de 2013.

[177] León XIV, *Discurso a los participantes en el jubileo de las Iglesias Orientales*, 14 de mayo de 2025.

[178] Comisión Teológica Internacional, [*Teología, Cristología, Antropología*](#), 1981, D.2.3.

[179] *Ibid.*, D.3.

[180] *Ibid.*, D.2.2. El *intellectus fidei* de la divinización en cuanto pleno y definitivo “más allá” de la vida humana está en el centro de la reflexión teológica moderna. Ya se ocuparon de ello grandes teólogos del siglo XIX, como A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale* (*Opere di Antonio Rosmini* 39/40), Roma 1983, y M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* III/4, Friburgo 1961, §§ 146-180. El tema de la divinización ha atraído también el interés del diálogo ecuménico, con puntos prometedores de convergencia, como aparece en los documentos del diálogo con la Iglesia ortodoxa: *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity* (1982) y *Faith, Sacraments and the Unity of the Church* (1987).

[181] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 22.

[182] Cf. Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 38, 3 [versión española de A. Orbe, *Teología de san Ireneo*, IV (Madrid-Toledo 1996) 516-517]: «Así pues, mediante esta ordenación y tales fases y disciplina, el hombre hecho y plasmado es constituido a imagen y semejanza del Dios Increado: el Padre lo tiene a bien

y ordena; el Hijo sirve y da forma; el Espíritu nutre y da incremento; el hombre adelanta y llega a lo perfecto, a saber hasta allegarse al Increado, porque perfecto es el Increado, y éste es Dios. Convenía empero que el hombre, primero, fuese creado, y creado fuese en aumento, e incrementado se robusteciera, y robustecido se multiplicara (cf. Gen 1,28), y multiplicado convaleciera, y convalecido fuera glorificado, y glorificado contemplase a su Señor. Porque es Dios quien ha de ser visto. Empero la visión de Dios es la que procura la incorruptela; y la incorruptela aproxima a Dios (Sap 6,19)»; véase también: IV, 11, 4; 12, 3; 37, 7; 39, 1.

[183] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 460. Tomás De Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 5.

[184] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. [*Dei Verbum*](#), 18 de noviembre de 1965, 3-4.

[185] Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 22.

[186] De importancia aún actual para leer los signos de los tiempos “en Cristo” y para discernir críticamente ese “espíritu” que actúa en la separación de Cristo y que puede informar las visiones del *transhumanismo* y del *posthumanismo*: H. De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols., Madrid 2011.

[187] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 12; Juan Pablo II, Carta Ap. [*Mulieris dignitatem*](#), 15 de agosto de 1988, 7.

[188] Benedicto XVI, Carta Enc. [*Caritas in veritate*](#), 29 de junio de 2009, 53.

[189] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Fratelli tutti*](#), 3 de octubre de 2020, 272.

[190] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 24; Comisión Teológica Internacional, [*Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*](#), 2004, 40-42.

[191] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Dogm. [*Lumen gentium*](#), 21 de noviembre de 1964, 3; *Catecismo de la Iglesia Católica*, 774-776.

[192] Cf. Benedicto XVI, Exhort. Ap. postsin. [*Sacramentum caritatis*](#), 22 de febrero de 2007, 12.

[193] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre de 1965, 39. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 236.

[194] Cf. Francisco, Carta Enc. [*Laudato si'*](#), 24 de mayo de 2015, 237.

[195] Cf. Ambrosio, *Exameron* IX, 76; *Explanatio Ps.* 39, 24; *De institutione virginis* 104.

[196] Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 1.

[197] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. Past. [*Gaudium et spes*](#), 7 de diciembre 1965, 39, 45. Francisco, Cart. Enc. [*Dilexit nos*](#), 24 de octubre de 2024, 209.

[198] Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II, Const. [*Sacrosanctum concilium*](#), 4 de diciembre de 1963, 103.

[199] León XIV, Exhort. Ap. [*Dilexi te*](#), 4 de octubre de 2025, 2.

[200] *Ibid*, 3.
