

Magnifica Humanitas, **lucidez y contradicción ante** **los poderes tecnógenos**



Javier Sicilia

La encíclica Magnifica Humanitas de León XIV ha recibido una gran acogida tanto por parte de los creyentes como de los que no lo son. Su agudeza moral para criticar la emergencia de los nuevos desarrollos tecnológicos, en particular el de la inteligencia artificial y su propuesta para encararlos a la luz del Evangelio, han sido un vaso de agua fresca en medio de la crisis civilizatoria que enfrenta el mundo. Sobre ella, Luis Xavier López Farjeat escribió una entrada en Registro del Tiempo, el blog de Conspiratio, titulada “León XIV ante la inteligencia artificial” (27/5/2026). En este número, Javier Sicilia vuelve a ella desde una perspectiva crítica. Basándose en el argumento sostenido por Iván Illich —que los avances tecnológicos que Magnifica Humanitas critica son hijos de la manera en que la Iglesia leyó el amor traído por el Evangelio y, agrega Sicilia, del regreso de Cristo y del apocalipsis—, Sicilia señala lo que en ella ve como una contradicción. Su artículo es una ampliación del que escribió para el portal de la revista Proceso el 8 de junio de 2026.

Desde la promulgación en 1891 de la encíclica *Rerum Novarum* (“De las cosas nuevas”), con la que León XIII fundó la Doctrina Social de la Iglesia, hasta *Magnifica Humanitas* (“Magnífica Humanidad”) de León XIV en 2026, no ha habido otra que encare con tanta lucidez los problemas que desde entonces se ciernen sobre el mundo. La primera se refiere a los profundos estragos sociales y humanos provocados por el capitalismo y el industrialismo; la segunda, a los que trae consigo la emergencia de la digitalidad, la IA y el transhumanismo. Hay que felicitarle por ello. Su clarividencia, enclavada en el Evangelio, es siempre una hendidura en medio de la oscuridad del mundo.

La encíclica responde a la que quizá fue la misma pregunta que, 135 años atrás, León XIII se hizo antes de escribir la suya: ¿qué tipo de humanidad se está construyendo con los nuevos poderes tecnológicos? Para ello, León XIV —que toma su nombre del otro León como un anuncio de que seguirá los mismos principios en cuestiones sociales que su antecesor— recurre a dos imágenes bíblicas que recuerdan los planteamientos de *La ciudad de Dios* de san Agustín —el gran espíritu tutelar del papa, sacerdote agustino

—: la torre de Babel y la reconstrucción de Jerusalén realizada por Nehemías junto con una parte de su pueblo después del exilio babilónico. Babel representa el proyecto humano —“la ciudad terrena” del libro del obispo de Hipona— guiado por la autosuficiencia y el deseo de alcanzar la perfección a través del sometimiento y la homogeneización de la vida. Jerusalén —“la ciudad de Dios”— simboliza una reconstrucción paciente, comunitaria y orientada por el propio Dios, en la que cada persona asume una parte de la responsabilidad. Así, la disyuntiva que plantea *Magnifica Humanitas* es si las nuevas tecnologías se usarán para levantar una nueva Babel o para reconstruir, mediante controles y límites, un mundo justo y habitable para todos.

La disyuntiva es clara; no lo es menos la crítica a la deshumanización que las nuevas tecnologías producen: reducción de la persona a su pura productividad, manipulación algorítmica, despojo cognitivo, monopolios corporativos, explotación laboral, colonialismo de datos, guerras despersonalizadas que normalizan la violencia. Hay, sin embargo, ciertas preguntas que tanto la *Rerum Novarum* como la *Magnifica Humanitas* nunca se hicieron y que, después del argumento teológico que está en el fondo de los profundos y penetrantes análisis histórico-filosóficos de Iván Illich, es imposible no hacerse para entender lo que considero una contradicción de la encíclica: ¿puede evangelizarse al demonio?

Marx, un hombre que venía de la tradición judía —sin la cual no habría habido ni Evangelio ni cristianismo—, y cuyos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* son, en cierta forma, responsables de que León XIII y la Iglesia hayan desarrollado una doctrina social, se propuso, a lo largo de toda su obra, moralizar el capital. La consecuencia fue un totalitarismo de proporciones catastróficas. Tanto Marx y el comunismo como, dentro de los límites de su doctrina social, León XIII y la Iglesia, olvidaron que el capital es, en su sustancia, inmoral y demoníaco, y que sus desarrollos técnicos y tecnológicos, de los que ni unos ni otros quieren prescindir, sólo pueden moralizarse al precio de dictaduras cuyas consecuencias son tan nefastas como las que el capitalismo produce, sin o con los mínimos controles del Estado.

Frente a esas evidencias, ¿por qué la nueva encíclica papal, y con ella la Iglesia, creen todavía que es posible evangelizar esta nueva fase del capitalismo? ¿Por qué piensan que sus nuevos desarrollos, en particular la IA, sobre la que la *Magnifica Humanitas* pone especial énfasis, pueden ponerse al servicio de la humanidad si se orientan por principios morales emanados del cristianismo?

Me parece que esto se debe a que la Iglesia no ha querido ver

- 1) que tanto la maldad como la bondad que observa en los desarrollos tecnológicos son hijos del judeocristianismo que fundó a Occidente;
- 2) que el género de mal que la *Rerum Novarum* —en lo referente a las técnicas industriales— como la *Magnifica Humanitas* —en lo referente a las tecnologías sistémicas— detectan y critican está en relación directa con las bondades que ambas encíclicas pretenden rescatar;
- 3) que dichos males y bondades —inextricablemente unidos como el anverso y el reverso de una moneda— nacieron de la propia entraña de la Iglesia o, más precisamente, que dichos males y bondades son consecuencia de la lectura que la propia Iglesia hizo tanto de la caridad como de los discursos apocalípticos de Jesús (Mc. 13; Mt. 24 y 25 y Lc. 21), de las cartas paulinas sobre su regreso (1 Tes. 4 y 5; 2 Tes. 2; 1 Cor. 15 y 2 Tim. 4) y del *Apocalipsis* de Juan, que revela su llegada con todo poder y gloria para establecer un reino de justicia y paz donde ya no habrá sufrimiento y muerte¹,
- 4) y que, por lo mismo, ha dejado de lado el problema planteado por la Segunda Carta de Pablo a los Tesalonicenses en la que el Apóstol de los gentiles sugiere, como bien lo vio Ticonio², que la Iglesia —habría que agregar ahora al Estado, su heredero laico— tiene un cuerpo bipartito, una parte luminosa y una parte oscura, que tendrá su final —el apocalipsis y el regreso de Cristo— cuando la parte oscura, dice Pablo, “se siente en el templo de Dios como Dios, haciéndose pasar por Dios”.³

¹ Dichos relatos escatológicos se remontan a las *chanzon* (revelaciones) que surgieron en el siglo III a.C. con los libros de Enoc, Daniel y Esdras y que, junto con el Apocalipsis de san Juan, alimentaron, vía el cristianismo, tanto la imaginación de los llamados milenaristas de la Edad Media, como de los *sans-culottes* y Marat durante la revolución francesa y más tarde la de Marx, la de los revolucionarios de izquierda y la de los teólogos radicales de la liberación. Véase al respecto Humberto Beck, *Insurrección, anarquía, revolución: una anatomía política del instante*, Colegio de México, 2025 y *The Moment of Rupture: Historical Consciousness in Interwar German Thought*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2019. En relación con los milenarismos medievales, véase Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

² Su tesis se encuentra en la segunda regla de su *Liber regularum*, “De Domini corpore bipartito” que se continúa en la séptima, “De diabolo et eius corpore”. Según Giorgio Agamben, sin esas tesis san Agustín no habría escrito “La ciudad de Dios”

³ En relación con este tema véase Giorgio Agamben, *El misterio del mal. Benedicto XVI y el fin de los tiempos*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2013 y Javier Sicilia, “El tiempo del fin y el *katékhon* (el que retiene)”, en *Aproximaciones a un tiempo del fin*, CETYS Universidad, Mexicali, 2024.

Las preguntas y conjeturas que planteo y que desarrollaré sintéticamente en lo que sigue no sólo son incómodas, sino que son profundamente escandalosas, pero necesarias para entender la contradicción que encuentro en *Magnifica Humanitas*. Las hago no como teólogo —no lo soy—, sino como un hombre de fe criado en el seno de la Iglesia y como un poeta interesado en las consecuencias históricas de esa fe, cuya presencia en el mundo es, como lo sugieren la carta paulina citada y Ticonio, profunda y misteriosamente ambigua.

Según Iván Illich, la Encarnación, la Buena Nueva, trajo al mundo una forma inédita del amor. Los seres humanos no sólo pudieron, por vez primera, amar en la carne al Dios inabarcable y omnisciente. Juan, en su Evangelio, dice que caminó a su lado, que se sentó a la mesa con él, que reclinó la cabeza en su hombro, que lo escuchó, lo tocó, lo olió, que estuvo al pie de la cruz cuando lo asesinaron y que, junto con los otros discípulos, lo vio resucitado en su carne. Ese ser, que se llamó Yeshua, dijo, como confirmación de su amor y del sentido de la Encarnación, que quien lo ve a él ve al Padre y que quien ama a otro está amándolo a él en esa persona.

De entre todas las parábolas que el Evangelio recoge de Yeshua, la que mejor ilustra ese amor, agrega Illich, es la del buen samaritano: un hombre, un samaritano, que va en ayuda de su enemigo, un judío herido al borde del camino. La parábola responde a una pregunta específica, no cómo debo comportarme con mi prójimo —que es la manera en la que suele entenderse la respuesta de la parábola—, sino “¿quién es mi prójimo?”. La distinción es importante para comprender la dimensión del nuevo amor.

Hasta entonces, el prójimo estaba limitado por el pueblo, la *matria*, en la que se había nacido. Los seres humanos tenían deberes de hospitalidad con sus connacionales, los griegos con los griegos, pero no con los *henoi*, los extranjeros; los romanos con los romanos, pero no con los *barbari*, esos que hablan lenguas incompresibles; los judíos con los judíos, pero no con los samaritanos, sus hermanos enemigos ni, pese al precepto del Levítico 19: 33-34⁴ —un esbozo del amor de Yeshua— con otros pueblos. De ahí que la parábola contraste el mal comportamiento del levita y el sacerdote —que no sólo son judíos, sino que

⁴ “Cuando el extranjero habite con vosotros en vuestra tierra, no lo oprimiréis. Como a uno de vosotros trataréis al extranjero que habite entre vosotros y lo amarás como a ti mismo, porque extranjero fuisteis en la tierra de Egipto. Yo Jehová, vuestro Dios”, tomado de la versión de Reina-Valera.

conocen a la perfección la Ley y el pasaje del Levítico al que me refiero— con el gesto del samaritano. Contra la ley de su *ethnos*, el samaritano decide, con una libertad impensable, ir en socorro de su enemigo.

La parábola introduce una forma del amor que no se basa en reglas ni en deberes, sino en la expresión libre y gratuita que cada uno tiene de darse a sí mismo y a otro, incluso a un enemigo.

La inauguración de este nuevo horizonte, que las primeras comunidades cristianas expresaban con esa misma gratuidad y libertad que se describe en los Hechos de los apóstoles (2: 42-47; 4: 32-35; 5: 12-14), trajo consigo dos peligros. Primero, la idea de que el ser humano necesitaba ser salvado no sólo del pecado, sino de todas las necesidades que la Caída trajo consigo —enfermedad, dolor, pobreza, hambre, muerte—; segundo, la necesidad de institucionalizar ese nuevo amor, que respondía por ellas, para administrarlo y legislarlo. Para ello, era necesario crear una gran institución que lo garantizara y lo protegiera, criminalizando todo lo que estuviera en contra.

Ese poder lo reivindicó la Iglesia cuando, en el siglo IV, con el Edicto de Milán, Constantino I le dio rango de religión de Estado; después lo reivindicaron el “Estado moderno y las diferentes instituciones seculares que se formaron en el mismo molde de la Iglesia”.

A partir de entonces, lo que en el Evangelio es un acto de libertad, ilustrado por la parábola del buen samaritano que va en ayuda de un enemigo herido, se transformó en una obligación institucional. Así, la Iglesia, al lado del Imperio, comenzó a oficializar ese amor y a sentar las bases de las sociedades modernas de servicio —hospitales, orfanatos, casas para pobres, recintos educativos, etcétera—. Desde entonces, todos los descubrimientos y desarrollos de Occidente, aun después de haber hecho a un lado a la Iglesia, llevan esa impronta. Su existencia es inconcebible sin esa vocación profundamente cristiana de crear instituciones y desarrollos para atender todo tipo de necesidades que, al final del tiempo y de la historia, permitirán a la Jerusalén terrestre acoger la *parusía*, el mundo de justicia, paz y dicha prometidos.

Es allí, sin embargo, en esa bondad, que Illich define como la “corrupción del Evangelio”, donde radica el mal que tanto la *Rerum Novarum* como la *Magnifica Humanitas* critican: al institucionalizarse el amor, la libertad personal y gratuita de elegir quién es mi prójimo se transformó en el uso del poder y del dinero para atender todo tipo de necesidades. Esto no sólo sustrajo el vínculo libre, personal y carnal del amor que

llegó al mundo con el Evangelio, sino que creó una idea impersonal y cada vez más desencarnada de cómo debe funcionar una buena sociedad; creó así, en nombre del amor, la igualdad, la justicia y la salvación de nuestra finitud y sus carencias en el tiempo, las llamadas sociedades de servicio vueltas mercancías que lejos de liberar crean dependencia, destruyen la autonomía, trastocan nuestras percepciones y generan desigualdad, competitividad y violencia. Son el reverso de la caridad, lo opuesto a la encarnación, su rostro demoníaco.

En este sentido, los horrores que describe la *Magnifica Humanitas*, lejos de ser la expresión de Babel, son, en realidad —de allí su contradicción—, las consecuencias de la Jerusalén terrestre que prefigura la celeste en la que, dice la tradición paulina de la Iglesia, habitaremos un cuerpo glorioso e incorruptible, ajeno a la enfermedad, la vejez y la muerte. Son, en la bondad de la que emanan, el rostro pervertido de una caridad que, al institucionalizarse, perdió la proporción, la solidaridad y los límites humanos y que, además de desencarnarnos e hibridarnos de manera tecnógena, nadie podrá detener. Su velocidad y sus seducciones invaden todo. La propia Iglesia ha desencarnado el misterio eucarístico de la misa extendiéndolo a la virtualidad de las pantallas. Forman, por lo mismo, parte de ese misterio del mal del que da cuenta la segunda carta de Pablo a los tesalonicenses y que Ticonio mira en el interior de una Iglesia bipartita y ambigua que, agregaría, se continúa en el cuerpo del Estado moderno y sus miles de sociedades de servicio. Son, en consecuencia, parte del Apocalipsis, del tiempo del fin que anuncia un final de los tiempos que la encíclica intenta inútil e ingenuamente suavizar.

Pese a todo, León XIV, lo sabe. La fe cristiana es inseparable del tiempo apocalíptico que, dice san Pablo, se inició con la resurrección de Cristo y, desde entonces, se agolpa hasta que el mal se ponga en el lugar de Dios. En ese momento, escribe el apóstol, “el Señor [lo] destruirá con el resplandor de su venida”: la restauración del amor que corrompimos. Estamos en ese umbral que la encíclica no menciona, pero que, tímidamente, esboza con la palabra “esperanza”. Quizá, tratando de evangelizar lo inevangelizable y evitar el escándalo, olvidó que Apocalipsis significa, en medio del desastre, “revelación” del sentido que un día extraviados al pervertir, en nombre del bien, el Evangelio. Una respuesta que, como la encarnación y la resurrección, no vendrá de los hombres, sino de Dios.