

JOSÉ SOLS\*

# LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA CRISTIANA ANTE EL DESAFÍO DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Fecha de recepción: 14 de noviembre de 2025

Fecha de aceptación: 02 de enero de 2026

**RESUMEN:** Presentamos un análisis del impacto que en el ser humano va a tener previsiblemente la inteligencia artificial (IA) atendiendo a dos horizontes posibles: 1) la creación del ser digital (clones digitales incluidos) y su derivación en la robótica, y 2) el transhumanismo y su posible consecuencia posthumanista. En el seno de lo que ya muchos denominan «tecnoteología» abordamos tres preguntas: a) ¿serán el ser digital y nuestros clones objeto de salvación?, b) ¿vamos hacia el fin del señorío del hombre en la tierra?, y c) ¿serán los posthumanos objeto de la salvación de Dios? Todo ello nos lleva a dos preguntas finales: a) ¿queremos que el ser humano siga siendo la cúspide de la evolución biológica y de la creación divina?, y b) ¿cómo controlar la IA para que no sea ella la que nos controle a nosotros?

**PALABRAS CLAVE:** inteligencia artificial (IA); robótica; transhumanismo; posthumanismo; tecnoteología; antropología tecnoteológica; ser digital.

---

\* Universidad Iberoamericana (Ciudad de México): jose.sols80@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1254-7447>

### ***Christian Theological Anthropology and the Challenge of Artificial Intelligence***

**ABSTRACT:** We present an analysis of the impact we foresee artificial intelligence (AI) will have on human beings, structured in two different scenarios: (1) The emergence of the digital being (including digital clones) and its extrapolation into robotics; and (2) The trajectory of transhumanism and its potential culmination in posthumanism. Within the framework of what many already call «techno-theology», we engage three central questions: (a) Might the digital being and its clones be considered an object of salvation? (b) Are we approaching the end of human dominion upon the earth? and (c) Could posthumans be recipients of divine salvation? These considerations culminate in two final interrogatives: (a) Do we wish for the human being to remain the apex of biological evolution and divine creation? and (b) How might we regulate AI so that it does not come to regulate us?

**KEY WORDS:** artificial intelligence (AI); robotics; transhumanism; posthumanism; techno-theology; techno-theological anthropology; digital being.

La inteligencia artificial (a partir de ahora: IA) está constituyendo en la actualidad una de las mayores revoluciones de la historia. Nunca se habían introducido cambios de tal calado en tan poco tiempo, ni siquiera en la Revolución Industrial —iniciada a finales del siglo XVIII—, sin duda un precedente también impresionante. La importancia de la revolución que comporta la IA reside principalmente en los siguientes factores:

1. La IA no impacta solamente en el modo de vida del ser humano y en su correspondiente modelo social (como aconteció con el paso de la manufactura artesanal posmedieval a la producción industrial moderna hace dos siglos y medio), sino en elementos esenciales como la libertad, la inteligencia, la conciencia, la creatividad, la comunicación, la salud, la autonomía, la identidad, la sociabilidad, las emociones o la apertura a lo trascendente.
2. La IA es una revolución que va a tal velocidad que apenas da tiempo a reflexionar acerca de ella. En el horizonte ya se atisba otra revolución, la computación cuántica, que «dejará la IA al nivel de la Edad Media», como suelen decir algunos ingenieros especializados. La velocidad del cambio es tal que un autor que se dedica a estudiar este tema y que revisa lo que publicó cuatro años antes se encuentra con que no pocas de sus ideas ya han quedado obsoletas.
3. Podemos suponer más o menos hacia dónde nos dirigimos, pero en realidad vamos literalmente a ciegas. Más que en ningún otro

dominio, en la IA lo único predecible del futuro es precisamente su carácter impredecible.

4. La IA, con sus extensiones en la robótica y en el transhumanismo, va a cambiar radicalmente la vida humana en prácticamente todas sus dimensiones, aun cuando no sepamos exactamente cómo va a ocurrir eso. Inútil hacer aquí una lista de las transformaciones que ya han empezado, porque, por exhaustiva que fuera, siempre quedaría incompleta.
5. Adentrándonos ya en la antropología teológica, objeto de este estudio, y teniendo en cuenta que el ser humano va a ser zarandeado de pies a cabeza, no hay duda de que la reflexión teológica acerca de él también se va a ver seriamente sacudida desde sus fundamentos mismos. De ahí que ya empiece a ser frecuente hablar de una nueva disciplina, la *tecnoteología* (en inglés: *techno-theology*).

Las preguntas antropológicas que la IA plantea a la teología cristiana son múltiples y, lamentablemente, no podremos abordarlas todas aquí. Vamos a seleccionar solo una pequeña muestra, suficientemente significativa como para que nos demos cuenta de la magnitud del momento en el que estamos inmersos. Presentaremos nuestro estudio en tres tiempos. En primer lugar, en el apartado «Tecnoantropología», muy largo por su importancia, expondremos algunos de los previsibles cambios de calado que se avecinan para el ser humano como consecuencia del protagonismo de la IA en su vida, aun teniendo en cuenta lo que hemos afirmado más arriba, su carácter impredecible. En segundo lugar, en el apartado «Antropología tecnoteológica», abordaremos algunas de las preguntas que van a remover la teología cristiana desde sus fundamentos como consecuencia de esos cambios antropológicos. Finalmente, en el tercer apartado, «Dos cuestiones formuladas en nuestro presente», trataremos de reubicar a los lectores en el tiempo actual después de haberlos sacudido con importantes turbulencias antropológicas y teológicas.

Siendo este un estudio de antropología teológica cristiana, dedicaremos buena parte de sus páginas a la antropología filosófica y al pensamiento social. Antes debemos aclarar algo importante. Hay dos modos de reflexionar acerca de la IA: 1) ciñéndonos con espíritu realista a lo que tenemos hoy, sin tratar de imaginar el futuro por no haber nada seguro en él; o bien 2) tratando de comprender hacia dónde vamos, a fin de decidir libremente si queremos o no ir en esa dirección, con la idea de atisbar de qué modo cambiará el sentido de nuestra vida si ese futuro

llega a hacerse realidad. En la primera opción destacaríamos por nuestro realismo, pero pecaríamos de ingenuos, dado que tarde o temprano nos daríamos de bruces contra un futuro que no quisimos ver venir, como el tranquilo barquero del río Iguazú, en Brasil, que ignora que en su plácida navegación se aproxima a unas cataratas que resultarán letales; y en la segunda opción pareceríamos soñadores sin fundamento en la realidad, pero tal vez solo así podríamos anticiparnos a lo que vendría, aun corriendo el riesgo de habernos equivocado en algunas de nuestras previsiones.

La primera opción levanta sobre todo preguntas éticas, pero también algunas psicológicas y sociológicas. Es la vía que hemos tomado en publicaciones anteriores, como pueden ser, por orden cronológico, *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot* (2021)<sup>1</sup>, «El humanismo ante tres desafíos antropológicos: el ecologismo radical, el trans y poshumanismo y la inteligencia artificial» (2023)<sup>2</sup>, *Bioética de la inteligencia artificial* (2024)<sup>3</sup>, *La Inteligencia Artificial. Una mirada pastoral desde América Latina y el Caribe* (2025)<sup>4</sup>, “La inteligencia artificial en Medicina. Cinco problemas bioéticos” (2025)<sup>5</sup>, “Nuestra *paideia*. Análisis antropológico y ético del uso de la Inteligencia Artificial en el sistema educativo” (2026)<sup>6</sup> e *Inteligencia artificial y desarrollo humano integral* (2026)<sup>7</sup>. A esos estudios nos remitimos para lo que significa una aproximación ética a

---

<sup>1</sup> José Sols Lucia. *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot*. Monterrey: Universidad de Monterrey, 2021.

<sup>2</sup> José Sols Lucia. “El humanismo ante tres desafíos antropológicos: el ecologismo radical, el trans y poshumanismo y la inteligencia artificial”. En *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*, coordinado por Jan Niklas Collet, Thomas Fernet-Ponse, Sebastian Pittl y José Sols Lucia, 197-216. Santander: Sal Terrae, 2023.

<sup>3</sup> José Sols Lucia y María Elizabeth de los Ríos Uriarte. *Bioética de la inteligencia artificial*. Madrid: San Pablo, 2024.

<sup>4</sup> Grupo de Trabajo de Frontera Tecnológica del CELAM. *La Inteligencia Artificial. Una mirada pastoral desde América Latina y el Caribe*. Bogotá: CELAM, 2025. Consultado el 18 de septiembre de 2025. <https://adn.celam.org/>

<sup>5</sup> María Elizabeth de los Ríos Uriarte y José Sols Lucia. “La inteligencia artificial en Medicina. Cinco problemas bioéticos”. *API 2*, n.º 2 (2025): 35-42.

<sup>6</sup> José Sols y Julia Argemí. “Nuestra *paideia*. Análisis antropológico y ético del uso de la Inteligencia Artificial en el sistema educativo”. *Avances en Supervisión Educativa* 44 (2025): 1-22.

<sup>7</sup> Grupo de Trabajo de Frontera Tecnológica del CELAM. *Inteligencia Artificial y desarrollo humano integral*. Bogotá: CELAM, 2026 [En prensa].

la realidad actual de la IA en dominios tan distintos como pueden ser el ejército, la seguridad, la salud, la educación, el arte, la comunicación, la economía, el trabajo o la pastoral eclesial, entre otros.

Por ello, en este estudio optaremos por la segunda vía, en la que trataremos de atisbar el futuro hacia el que nos dirigimos, aun sabiendo que podemos parecer «soñadores sin fundamento en la realidad», y lo haremos adentrándonos principalmente en la antropología teológica, que aquí denominamos «antropología tecnoteológica» por ser una antropología interior a la mencionada «tecnoteología», todo lo cual supondrá abordar la esencia del hombre desde la fe cristiana.

Clarifiquemos los conceptos que vamos a utilizar. Por *hombre* (o *ser humano*) entendemos, siguiendo a Karl Rahner y Herbert Vorgrimler, «el interlocutor abierto a la cercanía absoluta de Dios y necesitado de ella, del misterio inescrutable; lo cual implica la imposibilidad de explicarlo exhaustivamente»<sup>8</sup>. En su *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner ve al hombre como «persona y sujeto»<sup>9</sup>, «el ser que trasciende»<sup>10</sup> y «el ser responsable y libre»<sup>11</sup>. Como veremos, el transhumanismo, el posthumanismo, el ser digital y los clones digitales desdibujan la frontera de lo humano. Por *salvación* entendemos la plenitud trascendente de lo humano después de la muerte, como don de Dios, una plenitud ya presente misteriosamente en nuestra inmanencia a modo de tensión escatológica entre el «ya sí» y el «todavía no». Karl Rahner y Herbert Vorgrimler la ven como «una salud y plenitud de vida “subjética” y existencial»<sup>12</sup> que abarca «toda la humanidad»<sup>13</sup>. En la teología católica clásica, la salvación requiere la pertenencia a la Iglesia y la fe<sup>14</sup>; sin embargo, «la falta de lo que [...] es necesario para la salvación, si es inculpable, queda disculpada y no pone en peligro la salvación»<sup>15</sup>. Por *tecnoantropología* entendemos la reflexión antropológica acerca de la técnica, esto es, la reflexión sobre el impacto que en el ser humano tienen las nuevas tecnologías, en

---

<sup>8</sup> Karl Rahner y Herbert Vorgrimler. “Hombre”. En *Diccionario teológico*, 303. Barcelona: Herder, 1970.

<sup>9</sup> Karl Rahner. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979, 44-50.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 50-55.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 55-59.

<sup>12</sup> Karl Rahner y Herbert Vorgrimler. “Salvación”. En *Diccionario teológico*, 669.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 670.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 674.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 675.

particular, la IA y sus derivados. Dentro de la tecnoantropología tenemos la *tecnoética* (o *ética de la técnica*, o también *ética de la tecnociencia*)<sup>16</sup>, que aquí no abordaremos, como ya hemos dicho, en la que se desarrolla un juicio ético acerca de ese impacto de la tecnología o de la tecnociencia en el hombre. Por *tecnoteología*<sup>17</sup> entendemos la reflexión teológica en el seno de la fe cristiana acerca del papel de la tecnología en la vida humana. Y dentro de esta nueva disciplina, la *antropología tecnoteológica* sería una de sus ramas, aquella que estudia los cambios que la IA, la robótica y el transhumanismo van a provocar previsiblemente en nuestra concepción cristiana de lo que es el ser humano. Nuestro estudio se va a mover entre la tecnoantropología y la antropología tecnoteológica, con alguna derivación en la soteriología y, como ya hemos dicho, con abundantes referencias a la antropología filosófica y al pensamiento social.

## 1. TECNOANTROPOLOGÍA

Recordemos al iniciar este apartado lo que acabamos de decir: por *tecnoantropología* entendemos la reflexión acerca del impacto que en el ser humano tienen las nuevas tecnologías, en particular, la IA y sus derivados.

En el horizonte se están esbozando dos grandes escenarios, cada uno de ellos con previsibles sacudidas antropológicas de calado. Hay indicios de que vamos hacia ambos, pero todavía no tenemos datos seguros. El primero está constituido por lo que aquí denominamos el «ser digital», que tiene en la *robótica* una derivación no necesaria, pero sí probable. Se trata de una realidad nueva, inmensa, ni humana ni divina, que ya ha empezado a cambiar radicalmente nuestras vidas. Y el segundo horizonte

---

<sup>16</sup> *Tecnoética* es un concepto ya consagrado en la ética del siglo XXI. Cfr. Albert Florensa. *La vida humana en el medi tècnic. El pensament de Jacques Ellul*. Barcelona: Claret, 2010; Albert Florensa y José Sols, eds. *Ética de la investigación científica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017.

<sup>17</sup> El neologismo *tecnoteología* ya existe, aunque no todos los que lo utilizan le dan el mismo significado. José Luis Meza se refiere a la dimensión religiosa que pretende tener el transhumanismo. Cfr. José Luis Meza Rueda. “Contrapunto teológico entre la finitud humana y el mejoramiento transhumanista”. En *Teología y nuevas antropologías*, coordinado por Gabriel Alfonso Suárez Medina, 52-53. Santander: Sal Terrae, 2025.

es el *transhumanismo*, es decir, la introducción de micro y nanotecnologías en el cuerpo humano para «mejorarlo» (teoría defendida por los transhumanistas); mejorarlo tanto que puede que acabemos dando con una nueva especie, los *posthumanos*, una teoría defendida por los posthumanistas. Los dos escenarios parecen opuestos: en uno se desarrolla *una tecnología al margen del cuerpo humano* y en el otro *se transforma el cuerpo humano con las nuevas biotecnologías*. Sin embargo, en su diferencia ambos plantean un desafío antropológico idéntico y, en consecuencia, también teológico: *el declive del ser humano tal como lo hemos entendido hasta ahora en beneficio de una nueva realidad* (tecnológica en un caso, posthumana en el otro), con la consecuente *crisis de la idea de salvación de Dios*, dado que la humanidad salvada por Dios estaría en crisis, tal vez incluso en proceso de extinción.

## 1.1. PRIMER HORIZONTE: EL SER DIGITAL Y SU DERIVADO EN LA ROBÓTICA

### 1.1.1. La IA no es inteligencia

La IA no es inteligencia y, por ello, no es equiparable a la inteligencia humana. Diversos diccionarios y escuelas, con pequeñas diferencias, definen «inteligencia» como «la capacidad para comprender, razonar, aprender, resolver problemas, adaptarse a diferentes situaciones, entender y manejar conceptos abstractos, así como para utilizar el conocimiento a fin de manipular el entorno de uno»<sup>18</sup>, una capacidad solo atribuida al hombre, por lo que se suele formular a menudo el concepto como «inteligencia humana». La expresión «inteligencia artificial» es equívoca. La formularon varios científicos reunidos en un seminario en el Dartmouth College, en Estados Unidos, en 1956, tras años de trabajo conjunto, y le dieron un significado pretendidamente genérico: «La IA es una máquina capaz de mostrar un comportamiento que se calificaría de inteligente si fuera un ser humano quien lo produjera»<sup>19</sup>. Sin embargo, la IA no es inteligente, dado que no es un sujeto libre que razone con conciencia

---

<sup>18</sup> Por ejemplo, la *Encyclopedia Britannica*. Consultado el 29 de enero de 2026. [britannica.com](https://www.britannica.com).

<sup>19</sup> John McCarthy et al. “A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence” (31 agosto 1955). Consultado el 18 de septiembre de 2025. [stanford.edu](https://www.stanford.edu).

refleja, capaz de construir su propio futuro, de transformar la realidad y de abrirse a lo trascendente.

No obstante, nuestra inteligencia es sumamente compleja y posee multitud de dimensiones, algunas de las cuales son fácilmente reproducibles por la IA, como las matemáticas, hasta el punto de que logra superar al hombre en ellas sin llegar a replicar por ello la inteligencia humana de un modo holístico. En un cierto sentido, nuestra inteligencia funciona como una máquina y, en la medida en que lo es, resulta reproducible en la IA. El cerebro humano no es simplemente una máquina, lo sabemos, pero sí es cierto que tiene algo de «mecánico». Así lo explica de forma gráfica Arthur I. Miller, profesor emérito de historia y filosofía de la ciencia en el University College de Londres:

«Nuestro cerebro es un sistema de procesamiento de información. En su forma de conceptualizar produce probabilidades y manipula cifras. Es a partir de esta actividad que surge la creatividad. En ese caso, ¿por qué no habría de surgir en una máquina? Si quitamos la tapa de un ordenador, veremos una red de cables y transistores. Si quitamos la tapa de nuestro cerebro, nuestro cráneo, veremos una masa de venas y nervios. ¡Somos máquinas biológicas! Y las máquinas artificiales ya son capaces de resolver problemas de la misma manera que los seres humanos»<sup>20</sup>.

Cada vez son más las áreas de la inteligencia humana —y de la actividad humana en general— en las que se introduce la IA; no obstante, como hemos dicho más arriba, esta no llega a constituir «un sujeto libre que razone con conciencia refleja, capaz de construir su propio futuro, de transformar la realidad y de abrirse a lo trascendente». Conviene que quede claro desde el inicio esta desafortunada expresión de «inteligencia artificial» que parece equiparar un sistema técnico producido por el hombre a la inteligencia humana. No son pocos los que han insistido en esta idea de no considerar inteligencia a la IA, sino un conjunto sumamente complejo de programas informáticos. Por ejemplo, Éric Charmant, SJ, afirma que el término «inteligencia artificial» es inapropiado, porque aun cuando un algoritmo pueda realizar diversas operaciones imitando el pensamiento humano, no accede en absoluto a la dimensión del significado y de la comprensión. La máquina algorítmica no puede

---

<sup>20</sup> Arthur I. Miller. *The Artist in the Machine. The World of AI-Powered Creativity*. Cambridge: MIT Press, 2019, cit. en Luc Ferry, *IA. Grand remplacement ou complémentarité?* Paris: L'Observatoire, 2025, 71.

ser consciente, mientras que la conciencia desempeña una función importante en la inteligencia humana<sup>21</sup>.

También Patrick Bezombes sostiene que es un contrasentido asociar el adjetivo «autónomo» con las tecnologías informáticas. Una máquina no decide, sino que se limita a ejecutar una serie de instrucciones informáticas. «Afirmar que la máquina “decide” contribuye en buena medida a negar la responsabilidad del hombre en la programación informática. [...] Hemos cometido el error de una elección semántica y terminológica que genera confusión por el hecho de calcar las características del mundo vivo en el mundo material»<sup>22</sup>.

De ahí que la nota del Dicasterio para la Doctrina de la Fe y del Dicasterio para la Cultura y la Educación, *Antiqua et Nova*, de 2025, afirme que «el uso mismo de la palabra “inteligencia” en referencia a la IA es engañoso [...] y corre el riesgo de descuidar lo más valioso de la persona humana. Desde esta perspectiva, la IA no debe verse como una forma artificial de la inteligencia, sino como uno de sus productos»<sup>23</sup>.

De entrada, la IA constituye una combinación compleja de múltiples algoritmos que no afecta a dimensiones esenciales del ser humano, como pueden ser la libertad, la fe, la creatividad, el sentido moral o la inteligencia sentiente; sin embargo, el intrusismo de la máquina en lo humano parece no tener límites. Este ser digital es una creación humana (si se prefiere, siguiendo a *Antiqua et Nova*, un producto humano), pero la IA no cesará de crear programas que también serán cocreadores, no diseñados por hombre alguno<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Éric Charmetant. “Intelligence humaine et intelligence artificielle. À partir d’une lecture d’*Antiqua et nova*. Entretien avec Éric Charmetant”. *Études* 4327 (2025): 55.

<sup>22</sup> Patrick Bezombes. “Intelligence artificielle et robots militaires”. *DSI – Défense et Sécurité Nationale*, hors-série 65 (2019): 15.

<sup>23</sup> Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación. *Antiqua et Nova. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana*. Città del Vaticano, 2025, n. 35.

<sup>24</sup> En teología solemos reservar el verbo *crear* para el obrar de Dios a partir de la nada: cuando Dios crea el universo, no lo hace a partir de un material previo, sino «de la nada». En cambio, cuando el hombre produce algo (una escultura, una pintura, un edificio, una máquina), lo hace a partir de un material previo creado por Dios; no obstante, aquí utilizaremos el verbo *crear* en un sentido algo más coloquial, por lo que también le atribuiremos esa acción al hombre, aun sabiendo que este no crea de la nada, sino que *cocrea* a partir de la creación de Dios. También diremos que la IA *crea* programas informáticos.

### 1.1.2. Tipos de IA

Son varios los científicos y filósofos<sup>25</sup> que sostienen que hay tres tipos de IA, en una gradación de más simple a más compleja, y del presente al futuro: 1) la *IA débil o estrecha*, que realiza operaciones concretas mucho mejor y más rápido que la mente humana; 2) la *IA generalista o súper IA* (también denominada «AGI», siglas de *Artificial General Intelligence*), que es superior a la mente humana en la mayoría de terrenos; y 3) la *IA fuerte*, que supuestamente algún día tendrá «conciencia de sí», «libre arbitrio» y «emociones», según buen número de científicos, ingenieros y filósofos. Algunos autores aúnan estas dos últimas. En este estudio aludiremos principalmente a estas, a las dos últimas, la súper IA y la fuerte, dado que ya hemos abordado la primera en otros estudios, donde principalmente las problemáticas eran éticas, como hemos dicho.

Hasta la fecha hemos conocido una IA aplicada a campos delimitados (la «IA débil»): matemáticas, salud, economía, comunicación, geografía, seguridad, docencia, arte, arquitectura, etc. Cada programa está diseñado para un área específica. Como todos sabemos, los resultados han sido espectaculares y todavía van a serlo más en un futuro próximo. No obstante, el horizonte hacia el que nos dirigimos es el de un sistema sumamente complejo en el que todos los programas de IA estarán conectados, lo que dará lugar a lo que aquí denominamos el «ser digital», algo que estaría ya en el orden de la «súper IA» o incluso de la «IA fuerte». Este ser digital será una realidad existente con una inimaginable capacidad de creación, cálculo, previsión e interpretación de la realidad. El filósofo francés Luc Ferry afirma que, de llegar a existir, esta inteligencia superará a la inteligencia «en todos los dominios», sin por ello estar dotada de conciencia ni de emociones<sup>26</sup>. Si estuviera implantada en el cerebro humano, daría lugar a la especie denominada posthumanista; si no lo estuviera, se trataría del ya mencionado ser digital.

### 1.1.3. El nacimiento del ser digital: la vida humana «*coram machinae*»

El ser digital no será ni humano ni divino, pero estará ahí, será una realidad y escapará al control del ser humano, porque eso ya está

---

<sup>25</sup> Por ejemplo, Ferry, *IA*, 56-61.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 56.

ocurriendo, como en el caso de los soldados robot, construidos con diferentes equipos de ingenieros desconectados entre sí, de tal modo que ningún ser humano conoce todos los programas:

«Actualmente, los programas informáticos de los robots con millones de líneas de código han sido realizados por varios equipos de programadores, de los cuales ninguno conoce la programación completa del robot; por ello, ningún individuo puede predecir el efecto de una programación con certeza absoluta, teniendo en cuenta que algunas áreas de vastos programas pueden interactuar entre ellas de manera inesperada y sin investigación previa alguna»<sup>27</sup>.

Con la IA estamos creando el ser digital, así, en singular, que en muchos sentidos será superior al hombre, sin el cual este ya no logrará comprenderse a sí mismo. Este ser digital será el resultado de la articulación de infinidad de programas informáticos diseñados, primero, por múltiples equipos de ingenieros, y después, por programas anteriores, todo ellos conectados entre sí sin que haya un solo hombre en la tierra que los conozca en su totalidad, por lo que el comportamiento de la IA escapará al control humano, como acabamos de ver. La vida humana dependerá de ese ser digital, sin el cual no podrá conocer el mundo ni actuar en él porque, siguiendo la dialéctica del Señor y del Siervo de Hegel, bien analizada por el jesuita francés Gaston Fessard<sup>28</sup>, el hombre pasará de ser señor de la técnica a convertirse en su siervo, dado que la técnica no hará lo que el hombre diga («Alexa, enciende la luz del salón»), sino que este hará lo que la técnica le dicte, como ya está ocurriendo hoy en muchos campos: «En la rotonda, toma la segunda salida».

Vicent C. Müller y Nick Bostrom afirman que en pocas décadas tendremos una súper IA que tendrá respuesta a todas las preguntas humanas<sup>29</sup>. Ferry sostiene la misma idea tras múltiples entrevistas con científicos e ingenieros: «La mayoría de los investigadores de este sector

---

<sup>27</sup> Patrick Lin, George Bekey y Keith Abney. *Autonomous Military Robotics: Risk, Ethics, and Design*. San Luis Obispo (CA): Ethics + Emerging Sciences Group at California Polytechnic State University, 2008, 8.

<sup>28</sup> Gaston Fessard. *De l'actualité historique*. Vol. I. Paris: Desclée de Brouwer, 1959, 130-159.

<sup>29</sup> Vincent C. Müller y Nick Bostrom. "Futur Progress in Artificial Intelligence: A Survey of Expert Opinion". En *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, coordinado por Vincent C. Müller, 555-572. Berlin: Springer International Publishing, 2016.

que he conocido están convencidos de que en la próxima década conseguiremos crear una “AGI”, una inteligencia artificial general o “súper IA”, que acabará superándonos en todos los dominios»<sup>30</sup>, como hemos comentado más arriba.

¿Cuál será el estatuto de este ser digital? ¿Cuál su lugar en el mundo? El ser digital aprehenderá información millones de veces más rápido que el hombre y en infinitud de idiomas; conocerá, diseñará, evaluará, orientará operaciones hasta ahora estrictamente humanas, con lo que el hombre se irá desinhibiendo de muchas de sus capacidades, dado que las habrá delegado en la máquina. Y el hombre ya no sabrá vivir sin la máquina, por lo que su existencia será *coram machinae*, de cara a la máquina, a lo técnico, a la IA. La realidad de este ser digital transformará la concepción que el hombre tenga de sí mismo. Ya no se sentirá como la cima de la creación, como la más alta inteligencia intramundana conocida, sino que se sabrá superado —recordémoslo, «en todos los dominios»— por una nueva realidad, el ser digital, ni humano ni divino.

#### 1.1.4. Una nueva sociabilidad

El ser digital constituye cada vez más un «tú» para el hombre. La relacionalidad humana, tradicionalmente estructurada en torno al *coram Deo*<sup>31</sup> agustiniano y a la sociabilidad interpersonal y estructural<sup>32</sup>, se desplaza ahora a la máquina (también a los animales de compañía, pero eso será tal vez el objeto de otro estudio). ¿Es humana la relación que, cada vez más, establecemos con la máquina? El día en que yo dialogue constantemente con un programa de IA en casa, en el coche, en el trabajo, por la calle (obviamente un programa con nombre y voz de persona), ¿se estará dando una comunicación humana? Sí, porque yo soy un ser humano; no, porque la máquina no lo es. Entonces, ¿lo será? Añadamos más interrogantes. ¿Nos deshumanizamos al arrinconar al hermano? (en teología diríamos «al hermano y a Dios»). ¿Está sola o acompañada una

<sup>30</sup> Ferry, *IA*, 8.

<sup>31</sup> Como es sabido, *coram Deo* significa «de cara a Dios», «ante Dios», y es como san Agustín expresaba lo que hoy denominamos «vida teológica».

<sup>32</sup> Los filósofos que reflexionan sobre la IA suelen hablar de «relacionalidad». Esta sería una concreción de la sociabilidad humana (el carácter esencialmente social del hombre), que puede ser interpersonal (familiar, comunitaria, microsocioal) o estructural (macrosocioal, cultural).

anciana que habla con un cariñoso robot que le dice justo lo que ella desea escuchar y que parece atenderla amistosamente? Ese robot le da a la anciana paz y compañía, además de cuidar de su salud con una precisión que no puede alcanzar un enfermero humano. ¿Es humana esa relación? ¿Sustituye el robot a la sociedad en la vida de esa pobre mujer sola?

Esta existencia humana *coram machinae* (de cara a la técnica) introducirá un nuevo tipo de relacionalidad. Podremos dialogar cotidianamente con la IA, a la que habremos personificado con un nombre de persona, con la voz que deseemos. Parecerá un ser humano, aunque no lo sea. Nuestra vida será un constante diálogo con —vamos a llamarla así— «Catia», y compartiremos con «ella» (o con «él», en función del nombre y de la voz que le programemos) nuestros problemas, dudas, curiosidades, etc. El tú social irá pasando el relevo a Catia en la vida humana. Esto ya ha empezado. ¿Será humana nuestra relación con Catia? Si atendemos a lo que se mueve en mi interior, sí: todo yo soy humano; lo son mis preguntas, mis dudas, mis inseguridades, mis sueños, mis traumas psicológicos, mis ideales, mi fe; sin embargo, si miramos la IA, no lo será. ¿Se desplazará el tú social a un tú digital? ¿Tendrá Catia más paciencia y comprensión que todos mis amigos juntos? ¿Me será más fiel que ellos? ¿Sabrá aconsejarme mejor que todos los psicólogos juntos del mundo? ¿Será ella mi amiga, mi confidente, mi acompañante espiritual, mi terapeuta, mi maestra?

Desde su tiempo (siglos IV y V d. C.), san Agustín nos invita a vivir *coram Deo*, de cara a Dios, de tal modo que sea Él quien vertebre nuestra existencia, el espejo en el que nos miremos. El hombre moderno ha pretendido matar a Dios para autogobernarse, una posición bien expuesta por los tres maestros posthegelianos de la sospecha, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud, sin olvidar a quien les precedió, Ludwig Feuerbach<sup>33</sup>, y —como mostraron Maria Shelley en la novela *Frankenstein o El moderno Prometeo* (1818) y Stanley Kubrick y Arthur C. Clarke en la película *2001, una odisea en el espacio* (1968)— ha creado una técnica con aspecto humano que se le escapa de las manos. Con todo ello iremos pasando del *coram Deo* agustiniano al *coram machinae*. El sentido de nuestra vida vendrá de la relación con la IA, lo que supondrá

---

<sup>33</sup> Para percibir la importancia de Hegel en los pensadores de la muerte de Dios, cfr. Hans Küng. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder, 1974, 227-243.

una nueva relacionalidad humana, la que habrá entre el hombre y la máquina, distinta de la interpersonal y social (entre seres humanos) y de la teologal (con Dios).

*Antiqua et Nova* nos recuerda que el hombre es un ser esencialmente relacional, ordenado a la comunión interpersonal, con capacidad para desarrollar un conocimiento mutuo, así como para desplegar la donación por amor y vivir la comunión, de tal modo que su inteligencia se forja precisamente en la relación de unos con otros, una relación basada en el diálogo, la colaboración y la solidaridad<sup>34</sup>. La relacionalidad humana se ha entendido habitualmente en cuatro direcciones: 1) cada uno consigo mismo, 2) con los demás, 3) con la naturaleza y 4) con Dios. Aquí damos con una quinta, 5) con el ser digital; una que adquirirá tal protagonismo que hará sombra a las otras cuatro. *Antiqua et Nova* la rechaza de frente, pues considera que la IA no puede establecer relaciones humanas, sino solo simularlas; puede contribuir a la calidad de las relaciones humanas, y en ese sentido es constructora de humanidad, pero si la utilizamos como sucedáneo de las relaciones humanas, entonces caeremos en un simulacro de vida<sup>35</sup>. La nota de los dicasterios romanos avisa, en definitiva, contra el peligro de «antropomorfización» de las máquinas. Por muy deslumbrante que sea la IA, no hay que olvidar que solo es «una herramienta, no una persona» y, por ello, hay que evitar hablar de ella como si de un ser humano se tratase<sup>36</sup>.

Son varios los autores que advierten contra este peligro de «antropomorfización» de las nuevas tecnologías. Lluís Oviedo, en un repaso que hace a las publicaciones de los últimos años sobre estas temáticas, percibe también esta nueva relacionalidad que plantea preguntas teológicas inéditas, dado que estamos en el umbral de una nueva relacionalidad y de una nueva alteridad<sup>37</sup>. Marius Dorobantu nos recuerda que la importancia de la relacionalidad humana surge de nuestra debilidad: precisamente porque somos vulnerables, nos necesitamos los unos a los otros, y la unión nos hace sabios y fuertes. Sin embargo, no es así con la IA, pues en esta no se da la vulnerabilidad ni la fragilidad, por lo que

---

<sup>34</sup> Dicasterio, n. 18.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 63.

<sup>36</sup> *Ibid.*, n. 59.

<sup>37</sup> Lluís Oviedo Torró. “El impacto plural de la inteligencia artificial en la teología”. *Razón y Fe* 287, n.º 1463 (2023): 404.

—afirma— es improbable que algún día lleguemos a establecer relaciones verdaderamente humanas con una IA —potencialmente invulnerable e inmortal—<sup>38</sup>.

Francesc Torralba, Premio Ratzinger 2023, subraya el carácter vulnerable de los dones recibidos por el ser humano como algo característico de él, y lo hace siguiendo a Michael Sandel y a Alasdair MacIntyre: «La vulnerabilidad es una dimensión constitutiva de la condición humana»; de ahí que «el anhelo de una vida ajena al sufrimiento, a la enfermedad, al fracaso, [...] en último término, a la muerte, es un anhelo que está en el corazón de todo ser humano, pero solamente puede permanecer como anhelo, porque el ser humano es constitutivamente vulnerable, finito, frágil, lábil»<sup>39</sup>.

Adela Cortina expresa su preocupación al constatar la tendencia actual a hominizarse y moralizar las máquinas, tratando de crear en ellas «una suerte de mente moral»<sup>40</sup>.

El problema reside en que tendemos a identificar lo que es el hombre con lo que el hombre ha sido hasta ahora. Sin embargo, el hombre puede cambiar y, por ello, es posible que se adentre en una nueva antropología en la que la existencia *coram machinae* tenga cabida.

Tal vez un ejemplo concreto pueda aportar luz acerca de la nueva antropología que se abre ante nosotros. Se trata del robot BINA48. Martine Rothblatt, ingeniero americano multimillonario, creó en 2022 la Fundación Terasem, que tiene por objetivo «la fabricación de robots con conciencia». Casado con Bina, su esposa, y temeroso de perderla un día por fallecimiento, Rothblatt diseñó el robot BINA48<sup>41</sup>, en el que introdujo todo tipo de datos de su esposa, de tal manera que el día en que ella fallezca, el ingeniero podrá seguir dialogando con BINA48, que la

---

<sup>38</sup> Marius Dorobantu. “Interpréter l’humain – l’*imago Dei* à l’heure du numérique”. *Recherches de Science Religieuse* 111, n.º 4 (2023): 676-677.

<sup>39</sup> Francesc Torralba. “Espiritualidad y transhumanismo, autotrascendencia y humildad óptica”. *Pensamiento* 78, n.º 298 (2022): 507-508.

<sup>40</sup> Adela Cortina. *¿Ética o ideología de la inteligencia artificial? El eclipse de la razón comunicativa en una sociedad tecnologizada*. Barcelona: Paidós, 2024, 19.

<sup>41</sup> El nombre BINA48 es un juego de palabras. Bina es el nombre de la esposa de Martine Rothblatt; BINA, las siglas de *Breakthrough Intelligence via Neural Architecture*; y 48 exaflops es la velocidad de cálculo de un cerebro humano.

representará<sup>42</sup>. La persona humana será inmortal en la máquina. Esa es la idea.

Dominique Lambert desaconseja esta práctica, dado que eso evita el necesario proceso de duelo tras la muerte de un ser querido<sup>43</sup>. Sin embargo, difícilmente este consejo bienintencionado va a detener a infinidad de personas que pagarán lo inimaginable por tener su personal e irremplazable BINA48. El propio Lambert afirma que los robots nunca serán personas por muchos elementos humanos que introduzcamos en ellos. Los robots representan características humanas y reproducen comportamientos humanos, pero en sentido estricto «¡no son humanos!», afirma; no hay que creer ingenuamente que los robots se están humanizando, u hominizando, sino que constituyen una representación muy buena de ciertas capacidades físicas o emocionales del ser humano; «pero una copia de una obra, por perfecta que sea, ¡no es la obra misma!»<sup>44</sup>.

Según Lambert, un robot con elementos progresivamente humanos no se convertirá en una persona humana, ni tampoco un humano con elementos progresivamente tecnológicos dejará de serlo. Ahora bien, ¿tienen un límite estas dos tesis?

#### 1.1.5. El clon digital y el problema de la identidad

El *clon digital* (también llamado *gemelo digital*) ya existe, aunque su desarrollo está todavía en fase inicial. Se trata de un programa informático en el que yo introduzco todos los datos que se me ocurren acerca de mi personalidad, historia, estudios, intereses, etc. Como el clon «convive» conmigo a diario (escucha lo que digo y lee lo que escribo), no deja de introducir nuevos datos sobre mí y mis actividades. Yo decido libremente que mi clon me sustituya en múltiples tareas, por ejemplo, en reuniones de trabajo. El clon también puede hablar en cientos de idiomas. No solo me sustituye en una reunión, sino en decenas de ellas, incluso simultáneamente, con lo que si soy un empresario, puedo hacer negocios a través de mi clon con infinidad de empresas de todo el mundo mientras me

---

<sup>42</sup> Stanislas Deprez. "Intelligence humaine et transhumanisme: vers une redéfinition de l'humain?". *Recherches de Science Religieuse* 111, n.º 4 (2023): 631.

<sup>43</sup> Dominique Lambert. *La robotique et l'intelligence artificielle*. Namur – Paris: Éditions Jésuites, 2019, 96.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 102-103.

dedico a disfrutar del ocio. Mi clon puede ir a varios médicos a la vez y aportar mis datos de salud en entrevistas que tal vez no serán con médicos humanos, sino con sus respectivos clones. Si yo soy un profesor, mi clon podrá impartir muchas clases, simultáneamente, en diferentes idiomas, con un calendario y un horario sumamente intensos, sin que nada de ello me fatigue lo más mínimo a mí, ser humano; si soy un escritor, podrá redactar multitud de artículos y de libros, en varios idiomas, en mi nombre y a partir de mi pensamiento.

Cuando mi clon me sustituya en todas estas actividades, ¿seré yo quien esté ahí? ¿Seremos la misma persona mi clon y yo? ¿Seremos dos personas distintas? ¿Será el clon una persona? Ya hemos visto lo que Martine Rothblatt hizo con su esposa y BINA48. ¿Estará Martine comunicándose con su esposa Bina cuando hable con el robot?

Un colega francés me explicó en París en verano de 2025 que alguien que no podía asistir a una reunión le había pedido permiso para enviar a su clon. Esto ya ha empezado.

Mi clon podrá hablar legalmente en mi nombre. No podemos decir que eso no es posible por el hecho de que no sea una persona. Es posible. Pensemos en un testamento. Un testamento es un papel con un texto firmado por alguien ante un notario. En ese escrito, esa persona todavía viva dicta unas voluntades que deberán cumplirse tras su fallecimiento. Por tanto, un papel (que no es una persona) puede actuar en representación de una persona que ya no existe (por defunción) o que no está presente. Los ejemplos son múltiples: la constitución de un país votada por diputados que murieron hace muchos años; un vídeo grabado; un audio grabado; una carta; etc. No es nuevo en la historia de la humanidad que una no-persona represente legalmente a una persona. Lo mismo pasará con un clon, pero a una escala infinitamente superior que los ejemplos mencionados. Y mencionando ejemplos, es interesante el que expone Luc Ferry al recordar que un amigo suyo hizo ver durante veinte minutos que estaba hablando por Skype con sus hijos, sin que estos se dieran cuenta de que no dialogaban con su padre, sino con el clon de este<sup>45</sup>.

¿Cuál será el estatuto de este clon que me representa y en el que yo he delegado responsabilidades? ¿Seremos él y yo la misma persona? ¿Seremos dos personas? ¿Cómo definir esta nueva realidad digital

---

<sup>45</sup> Ferry, *IA*, 15.

cuasihumana, pero no humana, que previsiblemente acabará cobrando una importancia mayúscula en nuestras vidas?

Esto nos lleva al problema de la *identidad*. Yo soy una persona con nombre y apellidos (José Sols Lucia), con unas huellas digitales, un DNI (Documento Nacional de Identidad español), un pasaporte, una historia, una personalidad, un rostro; soy un sujeto libre que toma decisiones, sin duda condicionado por muchos factores. Ahora bien, en el momento en el que yo «conviva» habitualmente con mi clon, hasta el punto de que él tenga gran parte de la información que yo tengo y «conozca» mi personalidad, deseos, modo de razonar, ideales, fe, convicciones, ¿se dará entonces un ensanchamiento de mi identidad hacia mi clon? ¿Formará él parte de mí? ¿Acaso yo pasaré a ser «yo-y-mi-clon»? Todo ello sin olvidar que mi clon podrá ser en realidad la combinación de cientos de clones míos operando simultáneamente en mi nombre. Técnicamente pueden ser millones de clones digitales por cada persona humana. Estamos en el umbral de un mundo nuevo.

## 1.2. SEGUNDO HORIZONTE: EL TRANSHUMANISMO Y SU POSIBLE CONSECUENCIA POSTHUMANISTA

Veamos ahora el segundo de los dos horizontes planteados: el del transhumanismo/posthumanismo.

El *transhumanismo* es una corriente ideológica que promueve la introducción de nuevas biotecnologías en el cuerpo humano, no para curarlo, como hemos hecho hasta ahora, sino para «mejorarlo», para acabar con los límites a los que se ha visto sometido. Si renovamos periódicamente las células de nuestro cuerpo, seremos eternamente jóvenes, accidentes aparte. Si conectamos nuestro cerebro al ser digital, ya no necesitaremos formarnos, con lo que desaparecerá el sistema educativo. El Estado podrá programar en nuestro «cerebro digital», o como queramos llamarle, las prácticas permitidas en la constitución, e impedirá que ejerzamos lo que la carta magna prohíbe. Seremos excelentes ciudadanos, buenos, sanos y longevos.

Mark Coeckelbergh resume bien la diferencia entre la antropología humanista y la transhumanista: «Mientras que los transhumanistas piensan que deberíamos encaminarnos hacia un nuevo tipo de ser humano que esté mejorado mediante la ciencia y la tecnología, los

humanistas defienden al ser humano tal y como es y subrayan su valor y dignidad, que se consideran amenazados por la filosofía y ciencia transhumanistas»<sup>46</sup>.

De este modo, el transhumanismo aporta la idea de *humanidad aumentada*. Con ella pensamos en seres humanos, personas a las que se les ha implantado tecnologías, pero personas al fin. Ahí estaríamos en el transhumanismo, pero todavía no en el posthumanismo. Ahora bien, en esa humanidad «aumentada» o «expandida», la frontera de lo humano se difumina progresivamente. Obsesionarse con prolongar la vida humana indefinidamente constituye «una negación de la finitud humana, proponiendo una supuesta salvación inmanente que descarta todo tipo de trascendencia»<sup>47</sup>.

Torralba define el transhumanismo como «una filosofía de la superación o bien como una ideología de la autotrascendencia mediante la implementación de las biotecnologías»<sup>48</sup>. Recuerda que la pensadora judía alemana afincada en Estados Unidos, Hannah Arendt, refiriéndose al transhumanismo, afirmaba que «este hombre futuro —al cual los científicos fabricarán antes de un siglo, según afirman— parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal y como se nos ha dado, don gratuito que no procede de ninguna parte (materialmente hablando), que desea cambiar, por así decirlo, por algo hecho por él mismo»<sup>49</sup>. Y Torralba recuerda que los ideólogos transhumanistas quieren superar esa antropología conformista con los propios dones y límites que se nos han asignado a cada uno de nosotros, lo que califican de una «moral de la renuncia y la pasividad», que corresponde —para ellos— a una «actitud retrógrada y conservadora que pone límites a los deseos de trascender de todo ser humano y que se inspira en la mística del sacrificio y de la resignación», y propugnan, en su lugar, una antropología basada en la carencia de límites<sup>50</sup>. En una de las 250 preguntas finales acerca del posthumanismo de su obra *¿Humanos o posthumanos?*, Albert Cortina y Miquel-Àngel Serra formulan esta, la 247<sup>o</sup>: «¿Son el ansia intrínseca de inmortalidad y la pulsión de perfección los impulsores últimos de la

<sup>46</sup> Mark Coeckelbergh. *Ética de la inteligencia artificial*. Madrid: Cátedra, 2024, 44.

<sup>47</sup> Grupo de Trabajo. *La Inteligencia Artificial. Una mirada*, 33-34.

<sup>48</sup> Torralba, 505.

<sup>49</sup> Hannah Arendt. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993, 309-310, cit. en Torralba, 505.

<sup>50</sup> Torralba, 507.

filosofía transhumanista? ¿Podría el ser humano “trascenderse” desde su “inmanencia”? ¿No sería esta, más bien, de funestas consecuencias?»<sup>51</sup>.

El papa Francisco llamó la atención acerca del peligro de querer expulsar la idea de límite de la antropología: «El ser humano, [...] mortal por definición, pensando en sobrepasar todo límite gracias a la técnica, corre el riesgo, en la obsesión de querer controlarlo todo, de perder el control de sí mismo, y en la búsqueda de una libertad absoluta, de caer en la espiral de una dictadura tecnológica. Reconocer y aceptar el propio límite de criatura es para el hombre condición indispensable para conseguir o, mejor, para acoger la plenitud como un don»<sup>52</sup>.

Hay dos tipos de transhumanismo<sup>53</sup>: 1) el denominado *mejoracionismo* (en francés: *méliorisme*) (a no confundir con el mejorismo), que consiste en mejorar las capacidades humanas tanto como sea posible (por ejemplo, vivir hasta los 120 años), y que no plantea problemas importantes, dado que no se da ningún cambio radical en el ser humano<sup>54</sup>; y 2) el *transhumanismo duro*, en el que se intentan superar sistemáticamente los límites de lo humano para lograr lo que hasta ahora parecía imposible en un hombre, superando así el mito de Ícaro, cuyas alas de cera se fundieron con el calor del sol. De hecho, se rechaza la idea misma de límite. Aquí sí entramos en un terreno delicado, dado que el límite es existencialmente consustancial al ser humano. Jacques Ellul afirma que el límite es interior a la naturaleza humana, tal como queda recogido en la antropología judeocristiana; de hecho, sin límite no habría cultura<sup>55</sup>.

El transhumanismo se inscribe en una tendencia progresiva a difuminar lo natural de lo artificial, que tradicionalmente nos resultaba fácil de entender. Hoy ya es posible fabricar artificialmente una hamburguesa. «Los límites entre lo natural y lo artificial se están difuminando,

---

<sup>51</sup> Albert Cortina y Miquel-Àngel Serra, coords. *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta, 2015, 510.

<sup>52</sup> Francisco. “Inteligencia artificial y paz”, Mensaje de Su Santidad Francisco para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2024, núm. 4.

<sup>53</sup> Deprez, 625-626.

<sup>54</sup> Para algunos ejemplos interesantes acerca de esta «mejora» del ser humano, concretamente en la atención y la memoria, cfr. Paolo Benanti. “Inteligencia artificial, robots, bio-ingeniería y ciborgs: ¿nuevos desafíos tecnológicos?”. *Concilium* 381 (2019): 43-45.

<sup>55</sup> Patrick Chastenet. “Sens écologique et théologique de la limite chez Jacques Ellul”. *Études* 4318 (2024): 81-91.

haciéndose indistinguibles. La llegada del cibernético, es decir, la fusión entre hombre y máquina, el nacimiento de la biología sintética y el desarrollo de la carne en probeta muestran que todo se ha hecho manipulable y dominante: los artefactos que producimos no son meramente artificiales ni tampoco naturales»<sup>56</sup>. Los transhumanistas defienden que ellos no hacen nada antinatural; afirman que el ser humano siempre ha estado dotado de un carácter maleable, y ellos no hacen sino seguir esa línea que ha existido desde siempre<sup>57</sup>. Para ellos, el valor del hombre no reside en él, sino en la información que hay en él, y esta es manipulable, reproducible y aumentable.

Ya existe una nueva realidad que no es ni solo natural ni solo técnica, sino que se denomina *organismo cibernético* o *cibernético*. No es inteligible ni desde el orden natural tradicional ni desde el orden tecnológico. Es, como decimos, una nueva realidad. A base de ir introduciendo en el ser humano, dará lugar a una especie nueva, los posthumanos<sup>58</sup>.

El *posthumanismo* es una ideología complementaria a esta, en la que se defiende que los cambios producidos por el transhumanismo van a ser de tal calado que acabará surgiendo una especie nueva. Nadie ha dicho que la evolución deba detenerse en la humanidad. Esta no es sino una especie más entre otras en la larga cadena de la evolución. A partir de ahora la transformación en el ser humano ya no irá al paso de tortuga de la biología, sino a la velocidad de un tren de alta velocidad gracias a la tecnología. En pocos siglos vamos a cambiar mucho más que en cientos de miles de años<sup>59</sup>.

Desde una aproximación estrictamente científica, y sin convertir una teoría en dogma, podemos afirmar con nuestro conocimiento actual que el mundo presente es fruto de una doble evolución: en primer lugar, la expansión física que va del átomo primigenio o huevo cósmico de hace 13 800 millones de años —postulado por el sacerdote belga Georges Lemaitre y popularizado como «Big Bang»— al universo actual, que sigue expandiéndose y que un día llegará a su fin; y, en segundo lugar, la evolución biológica en la tierra que va desde el origen de la vida (hace unos

---

<sup>56</sup> Benanti, “Inteligencia artificial”, 48.

<sup>57</sup> Ibid., 49-50.

<sup>58</sup> Para una buena presentación de la formación de los cibernéticos, cfr. Paolo Benanti. “Il cyborg et l’*enhancement* umano. Alcune tracce per una valutazione etico-teologica”. *Theologica Leoniana* 4 (2015): 9-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13765750>

<sup>59</sup> Para una buena exposición del horizonte posthumanista, cfr. Ferry, *IA*, 225-248.

4400 millones de años, aunque esta cantidad varía ostensiblemente en función de los autores) hasta la humanidad actual. Centrémonos ahora en la segunda, que obviamente es interior a la primera, ni posterior ni exterior a ella. Gracias al conocimiento y a la técnica, el *homo sapiens* pasó de ser una especie que se situaba hacia la mitad de la pirámide alimentaria a encontrarse indiscutiblemente en la cima, tal como explica Yuval Noah Harari en su best seller *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*<sup>60</sup>. Ninguna otra criatura conocida está hoy por encima del ser humano; ninguna conoce tanto como el hombre ni maneja tan bien la técnica como él; ninguna otra es sabia. Su señorío es total.

Sin embargo, afirman los posthumanistas, ¿quién ha dicho que el hombre deba ser la última especie de la evolución? ¿Por qué no puede ser una más entre otras en su largo recorrido? La siguiente especie estaría formada, según ellos, por unas criaturas, los posthumanos, resultado de la etapa intermedia del transhumanismo<sup>61</sup>. Al introducir la IA en la mente humana, así como múltiples micro y nanotecnologías en su cuerpo, esta nueva especie podría ser inmortal (como hemos dicho, accidentes aparte), dado que periódicamente las células de su cuerpo serían rejuvenecidas. El ser humano se ha estructurado siempre en torno a estas realidades: la razón, la libertad, la conciencia, la cultura, el límite, el progreso, la muerte. El posthumanismo pretende acabar con el límite y con la muerte, lo cual sacudirá de manera esencial al conjunto del hombre. Si no morimos (o si tardamos siglos o milenios en morir), la reproducción será innecesaria, dado que, de seguir con ella, el planeta se llenaría de personas y sería inhabitable. Al desaparecer la reproducción, la genitalidad sexual será innecesaria. Seguramente el Estado decidirá acabar con la libido sexual para evitar abusos y crímenes. Si desaparece la sexualidad, entonces la diversidad sexual, hasta ahora esencial, pasará a ser superflua. Tal vez uno de los dos sexos acabe desapareciendo de la naturaleza, como los dinosaurios. ¿Cuál de los dos? Esto no es ninguna broma de mal gusto. En

---

<sup>60</sup> Yuval Noah Harari. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Penguin Random House, 2020. El título cambia ligeramente en función de las ediciones. La primera edición, en hebreo, es de 2011.

<sup>61</sup> Para una presentación sintética de autores y obras sobre el transhumanismo, sobre todo de habla francesa, cfr. Raúl Berzosa Martínez. “¿De homínidos a posthumanos? Algunos desafíos del transhumanismo”. *Razón y Fe* 279, n.º 1437 (2019): 81-92; también es interesante Luc Ferry. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberrización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza, 2017.

los dos países más poblados de la tierra, India y China, los porcentajes de abortos provocados de fetos femeninos son de infarto<sup>62</sup>.

Todo esto, que parece ciencia ficción, es el horizonte al que apuntan los posthumanistas, que no cesan de llamar a la puerta para ser escuchados. Si esto llegara a ocurrir, ¿serían humanos los posthumanos o serían una nueva especie? Si llega a existir esa nueva especie, ¿cuál será el papel de la humanidad en la creación? Ya no seremos los señores, sino los siervos de una especie superior, los posthumanos, una pesadilla que hemos visto en muchas películas de ciencia ficción, como *Gattaca* (1997), de Andrew Niccol.

## 2. ANTROPOLOGÍA TECNOTEOLÓGICA

Recordemos al iniciar este segundo apartado lo que hemos dicho en la introducción: por *antropología tecnoteológica* entendemos aquella rama de la tecnoteología que estudia los cambios que la IA, la robótica y el transhumanismo van a provocar previsiblemente en nuestra concepción de lo que es el ser humano.

La teología es el estudio de la autocomunicación de Dios en nuestra realidad histórica. En la tradición cristiana, esa autocomunicación se inicia en el Antiguo Testamento con categorías judías, tribales (con excepciones, como los dos relatos de la creación de Gn 1-2, formulados con categorías nada tribales), y en el Nuevo Testamento con un lenguaje universal interior a la cultura helénica, sin duda, todavía con importantes elementos de cultura y religiosidad judía. No obstante, en este estudio estamos hablando de una realidad que todavía no ha llegado, por lo que la reflexión teológica se nos pone cuesta arriba: resulta difícil hablar de la presencia de Dios en aquello que aún no ha acontecido.

Ahora bien, en filosofía política existe el concepto de «utopía» (equivalente al de «Reino de Dios» en teología), acuñado por santo Tomás Moro en su novela homónima de 1516<sup>63</sup>. Como bien explica Ernst Bloch

<sup>62</sup> Cfr. Li Mei y Quanbao Jiang. “Abortos selectivos por sexo en las últimas cuatro décadas en China”. *Métricas de Salud de la Población* 23, n.º 6 (2025).

<sup>63</sup> Para un análisis de la equivalencia interdisciplinar entre los conceptos de *utopía* y de *Reino de Dios*, cfr. José Sols Lucía. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999, capítulo 4.

en *El principio esperanza* (1947), la utopía no es un sueño de algo que tal vez acabe llegando, sino la convicción de que la realidad está embarazada —la expresión es nuestra—, de que en lo patente subyace algo todavía latente, no visible, no constatable, que empuja tratando de salir a la luz de la historia. Para ello, Bloch utiliza el concepto de «todavía no consciente o crepúsculo hacia delante»<sup>64</sup>. Ese fue el caso de las libertades ciudadanas en el siglo XVIII, de los derechos laborales en el XIX, de los derechos de las mujeres en el XX y lo está siendo en el caso de los derechos de los pueblos indígenas en el XXI, entre otros ejemplos. Son movimientos inicialmente latentes que, a base de esfuerzo y de lucha, acaban haciéndose patentes y viendo la luz. De ahí que no debemos subestimarlos cuando están en su primera fase de «embarazo». Como el concepto de *utopía* suele tener una connotación positiva —de hecho no queda muy claro si Tomás Moro pensaba en un *ou-topos* («no lugar»), en un *eu-topos* («buen lugar») o en una combinación de ambas ideas—, más recientemente se ha introducido el concepto de *distopía* para hablar de una *utopía negativa*, esto es, de un posible mal futuro para la humanidad.

Aquí, nuestras preguntas teológicas van a brotar en una realidad histórica embarazada de IA. Todavía no sabemos qué criatura saldrá exactamente, pero estamos seguros de que saldrá una (tal vez dos) y de que influirá enormemente en el ser humano, no necesariamente para bien; no sabemos si será la realización de una utopía, de una distopía o de una mezcla de ambas.

Identifiquemos algunas de esas cuestiones teológicas que surgen acerca de lo dicho hasta aquí. Vamos a señalar tres importantes, sin pretensión de ser exhaustivos: 1) ¿Será el ser digital objeto de salvación? 2) ¿Cómo quedará el supuesto señorío del hombre en la tierra con la llegada del ser digital? ¿Cómo quedará con la llegada de los posthumanos? ¿Dejará de tener sentido la Biblia, pensada para los seres humanos dominadores de la tierra? Y 3) ¿serán los posthumanos objeto de la salvación de Dios? ¿Hará falta un Tercer Testamento que dé testimonio de una nueva encarnación del Verbo?

Si alguno de los dos escenarios esbozados más arriba llega a darse, la humanidad sufrirá la mayor sacudida de su prehistoria e historia sumadas, y con ella nuestra teología cristiana, que deberá ser reformulada completamente desde sus fundamentos.

---

<sup>64</sup> Ernst Bloch. *El principio esperanza*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 2004, 148-218.

Antes de sumergirnos en estas preguntas tecnoantropoteológicas (algunas de ellas tecnosoteriológicas), queremos dejar claro que las hacemos con todo el respeto debido a nuestra fe, sin punto de ironía, verdaderamente preocupados por el futuro de la humanidad, que es lo único que nos mueve a formularlas.

## 2.1. ¿SERÁ EL SER DIGITAL OBJETO DE SALVACIÓN? ¿LO SERÁ MI CLON?

En el primero de los horizontes posibles esbozados más arriba hemos hablado del ser digital, esa realidad ni humana ni divina que regirá nuestras vidas en el futuro, algo que ya ha empezado, pero que no va a dejar de desarrollarse a lo largo de este siglo. Son muchas las voces que afirman que la IA es ya hoy nuestro ecosistema. Los miembros del Grupo de Trabajo de Frontera Tecnológica del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño), siguiendo a Antonio Spadaro, afirman que «uno de los desafíos más importantes no radica solamente en “cómo usar bien la IA”, sino en “cómo vivir bien en tiempos de la IA”»<sup>65</sup>; nuestro entorno digital —sostienen— «ya no es simplemente un medio, sino un ecosistema que moldea nuestras relaciones, nuestras ideas, en definitiva, nuestra vida»; ya no «usamos» instrumentos digitales, sino que vivimos en una cultura digitalizada<sup>66</sup>.

¿Será objeto de salvación divina el nuevo ser digital? ¿Acaso la salvación no abarca la totalidad de la creación? En la fe cristiana afirmamos que Jesucristo es el salvador de la humanidad, con las conocidas formulaciones dogmáticas que articulan lo humano y lo divino en su única persona<sup>67</sup>. En un sentido más amplio, la salvación de Dios abarca el cosmos entero; sin embargo, las formulaciones acerca de ella suelen ser antropocéntricas: no decimos que Cristo murió en cruz para salvar el planeta Marte, sino para salvarnos a nosotros, los hombres. No obstante, cada vez aumenta más la sensibilidad ecológica que tiende a ver al hombre como perteneciente a la Casa Común (Francisco, *Laudato si'*, 2015). Karl

---

<sup>65</sup> Cf. Antonio Spadaro. *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Barcelona: Herder, 2014.

<sup>66</sup> Grupo de Trabajo. *La Inteligencia Artificial. Una mirada*, 27.

<sup>67</sup> Todavía es reciente el 17.º centenario del concilio de Nicea I, 325-2025; cfr. el número 389 (2024) de *Estudios Eclesiásticos* dedicado a este acontecimiento: “Revisitando Nicea: estallido inicial y actualidad”.

Rahner, al que ya hemos citado más arriba al definir «hombre» y «salvación», decía poéticamente que «cuando Cristo murió en cruz, se rompió el frasco cuyo perfume impregna ahora el universo».

¿Abarcará la salvación de Cristo ese clon que tal vez ya forma parte de mi identidad? Si decimos que no, ¿estaré yo salvado en mi totalidad teniendo en cuenta que ese clon formará parte de mí hasta el punto de que yo ya no sabré entenderme a mí mismo sin él? Como vemos, está aquí el *problema del sujeto*. Tradicionalmente el sujeto salvado era el ser humano, y la formulación acostumbraba a ser individual: «Cristo me salva». La Teología Política europea y la Teología de la Liberación latinoamericana recordaron que «lo humano» abarca también las estructuras socioeconómicas y políticas, afirmando que todo lo humano es salvado, y por ello también aquello de él «cristalizado en las estructuras» (Ignacio Ellacuría), por lo que sostienen que la historización de la salvación debe pasar por la transformación de las estructuras de pecado que oprimen al hombre<sup>68</sup>. ¿De qué me sirve saberme salvado por Cristo si vivo bajo una dictadura o hambriento en un sistema socioeconómico injusto? La historización de la salvación comprende la transformación de los sistemas políticos y socioeconómicos que niegan la dignidad humana. Ignacio Ellacuría insiste en la idea de que el hombre en su conjunto es salvado, y no solo una parte de él. Siguiendo a Xavier Zubiri, concibe al hombre como un «ser religado»<sup>69</sup>, de tal modo que cada individuo pertenece a la especie, y la especie está presente en cada individuo. Ahí es donde surge la idea de *phylum*, entendido este en dos sentidos: 1) «aquello que en cada individuo hay de físicamente replicable», y 2) «aquel conjunto de individuos, que forman unidad física generacional, en cuanto están vinculados por ese mismo esquema transmitido y recibido»<sup>70</sup>. No obstante, tanto si la formulación teológica acerca de la salvación se construye en categorías de individuo como en categorías de especie, estamos hablando siempre de personas humanas. Ahora bien, una vez el clon forma parte esencial de mi vida, ¿es él también objeto de salvación? Una vez que no

---

<sup>68</sup> Ignacio Ellacuría. «El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica». En *Escritos teológicos*, Vol. II, 137-170. San Salvador: UCA, 2000; también Sols, *La teología histórica*, capítulos 2 y 6; y Mathias Nebel. *La categoría moral de pecado estructural*. Madrid: Trotta, 2011.

<sup>69</sup> Ignacio Ellacuría. «La religación, actitud radical del hombre». En *Escritos teológicos*, Vol. I, 55-57. San Salvador: UCA, 2000.

<sup>70</sup> Ignacio Ellacuría. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991, 152.

nos comprendamos a nosotros mismos sin el ser digital, ¿será este objeto de salvación?

Los pronunciamientos del magisterio hasta ahora han sido prudentes. Tanto el difunto papa Francisco como previsiblemente el nuevo pontífice León XIV (que lleva pocos meses en la Silla de Pedro cuando escribimos este estudio), como también las conferencias episcopales y los dicasterios que abordan estas temáticas, se mantienen en el antropocentrismo característico de la teología cristiana: el hombre (varón y mujer) ha sido creado para dominar la tierra (es decir, para ser responsable de ella), algo que puede realizar con su libertad, recibida como don y a la vez como tarea a realizar. Ninguna otra criatura de la tierra ni del universo conocido goza de este privilegio que es al mismo tiempo una responsabilidad. De ahí nace la ética como reflexión acerca del adecuado ejercicio de esa libertad en los diversos contextos históricos y culturales. No obstante, tarde o temprano la Iglesia tendrá que hacer frente a esos horizontes que se aproximan, el del ser digital y el de la humanidad aumentada, hasta el punto de que el hombre pueda llegar a desaparecer tal como lo hemos conocido hasta ahora.

## 2.2. ¿VAMOS HACIA EL FIN DEL SEÑORÍO DEL HOMBRE EN LA TIERRA?

Si el hombre llega a coexistir con un ser digital en muchos sentidos superior a él, ¿cuál será el sitio de este último en la creación? Si ya no será el hombre quien proyecte, diseñe, calcule, opere, cree, ¿cuál será nuestra misión en la creación? ¿Seguiremos siendo «señores» de ella? Los dos relatos bíblicos de la creación (Gn 1-2), ya mencionados más arriba, pertenecientes a tradiciones distintas y aunados en un mismo libro, exponen una teología común: Dios creó el universo, y en él, la Tierra, y en esta creó al hombre (varón y mujer) para que la dominara con sentido de responsabilidad; no se concibe en el universo mayor criatura que el hombre, por lo menos en el universo conocido por los judíos de hace 2600 años y por nosotros, en pleno siglo XXI; solo Dios es más grande, infinitamente más grande, que él. Ahora bien, Dios es el creador de todo, no una criatura, por lo que, insistimos, el hombre es la mayor criatura conocida.

Sin embargo, como hemos visto, es posible que surja en un futuro no muy lejano el ser digital, que superará en muchos terrenos al ser

humano. El hombre pasará de ser dominador a ser dominado. ¿Qué lectura teológica habrá que hacer de este fenómeno a la luz de la revelación? ¿Tal vez será el fin de la Biblia, basada en el señorío del hombre, otorgado por Dios? Efectivamente, la Biblia entera parte de la idea del señorío humano en la creación. Dios crea al hombre superior al resto de la naturaleza, le dota de características que ninguna otra criatura tiene, le ama, le salva, le llama a construir Israel (en el Antiguo Testamento) y el Reino de Dios (en el Nuevo), y el hombre responde con su libertad. ¿Qué sentido tendrá todo esto el día en que el señorío ya no sea del hombre?

### 2.3. ¿SERÁN LOS POSTHUMANOS OBJETO DE LA SALVACIÓN DE DIOS? ¿HARÁ FALTA UN TERCER TESTAMENTO?

Si llega una especie muy superior al ser humano en conocimiento, fuerza y longevidad, hasta el punto de alcanzar la inmortalidad inmanente (sabiendo, obviamente, que está científicamente probado que algún día el universo llegará a su fin), ¿en qué sentido un Cristo humano que muere en cruz salvará de algo a esa nueva especie? Aparentemente no le salvará de nada, pues los posthumanos ni serán humanos ni se morirán. ¿Será necesario —insistimos— un Tercer Testamento que dé testimonio de una segunda venida del Verbo, esta vez encarnado en un posthumano? No hablamos aquí de la parusía, en la que ya creemos, sino de una venida de Cristo anterior a ella, intrahistórica.

A nuestros oídos cristianos actuales todo esto suena a irrespetuoso e insensato; sin embargo, no lo es en absoluto. No estamos aquí diciendo que todo esto deba ocurrir; estamos haciéndonos preguntas acerca de cómo afectarán a la humanidad y a la fe cristiana algunas de las posibles grandes transformaciones tecnoantropológicas que pueden llegar a darse, que no es lo mismo. De hecho, ya Pierre Teilhard de Chardin, SJ, se nos adelantó al hablar de «superhumanidad» o de «ultrahumanidad», afirmando que la evolución continúa hacia el punto Omega<sup>71</sup>. No obstante, algunos autores, como Leandro Sequeiros, SJ, sostienen que no hay que identificar de manera simple el pensamiento del jesuita francés

---

<sup>71</sup> Eric Steinhart. "Teilhard de Chardin y el transhumanismo". *Journal of Evolution and Technology* 20, n.º 1 (2008): 1-22.

con el actual transhumanismo, aun cuando tenga indiscutibles puntos de contacto<sup>72</sup>.

Como vemos, tanto desde el punto de vista antropológico —qué concepción tenemos del ser humano— como desde el punto de vista teoantropológico —qué afirmamos acerca del hombre a partir de la revelación de Dios en Israel y en Jesucristo—, estamos aludiendo aquí a sacudidas importantes. Puede que nada de todo esto llegue a ocurrir, y entonces el presente estudio y otros semejantes a él harán sonreír a futuras generaciones de lectores. No obstante, hemos de saber tomar las riendas del carro de la humanidad con decisión para conducirlo adonde queremos ir, en lugar de dejarnos llevar por unos caballos incontrolados, algo a lo que cada vez más aluden científicos e ingenieros: «En realidad, no sabemos adónde vamos».

No podemos obviar que algunas de estas visiones de futuro tienen una *componente religioso* en su pretensión de abarcar la totalidad del ser humano. De ahí que no pocos autores hablen de la *tecnoteología* como de una nueva rama de la teología cristiana, tal como estamos haciendo en este estudio<sup>73</sup>. José Luis Meza llama la atención acerca de este punto: «¿Dónde quedará la teología frente a un ser humano que al ser como dios le dará una estocada final al mismo Dios? ¿Están los días contados para la teología y emergerá una especie de “tecnoteología” no centrada en cuestiones metafísicas sino temporales e inmanentes?»<sup>74</sup>.

Esta pretensión religiosa del transhumanismo es llamativa. El transhumanismo apunta a una plenitud humana inmanente, no trascendente, y precisamente porque lo inmanente acabará siendo pleno, lo trascendente dejará de ser significativo. Un hombre salvado por la tecnología no necesita a un Dios trascendente que le salve. Dios resultará irrelevante porque el hombre mismo se habrá autodivinizado, cual Becerro de Oro bíblico. Nelson Mafla sostiene que en el movimiento transhumanista la promesa de plenitud, trascendencia y mejora de la condición biológica del ser humano tiene su propia fisonomía, su propio rostro, de tal modo

---

<sup>72</sup> Leandro Sequeiros. *Galton, Julian Huxley y Teilhard de Chardin: el debate transhumano – ultrahumo*. Granada: BuBok, 2025; también François Euvé. *Por una espiritualidad del cosmos. Descubrir a Teilhard de Chardin*. Santander: Sal Terrae, 2023.

<sup>73</sup> Para la dimensión religiosa de la IA en general, es interesante: Ayad Al-Ani y Martin Lätzel. “Technisierte Religion - KI als neue Religion?”. *Stimmen der Zeit* 149 (2024): 483-494.

<sup>74</sup> Meza, 53.

que el horizonte «divino» transhumanista apunta a tres elementos: 1) la plenitud inmanente, 2) la superación de los límites biológicos, lo que incluye la longevidad, y 3) la libertad individual carente de limitaciones<sup>75</sup>. Estamos hablando de la superación de límites que se consideraban hasta ahora esencialmente humanos. Al desaparecer esos límites, lo humano debe reformularse o incluso menguar para dar paso a lo transhumano, etapa previa de lo posthumano.

Son varios los autores que muestran que el debate acerca del transhumanismo y el posthumanismo nos adentra en lo teológico precisamente debido a esa pretensión holística de estos movimientos, que tratan de dar un sentido nuevo a la existencia humana lejos de la tradición judeocristiana. De este modo, Lluís Oviedo subraya «la dimensión religiosa que pueden asumir los nuevos sistemas inteligentes»<sup>76</sup>. No hablamos solo de asistentes para actividades pastorales, sino propiamente de una capacidad de la IA para «diseñar formas religiosas más evolucionadas o perfeccionar formas de expresión religiosa»<sup>77</sup>.

En la misma línea va Nelson Mafla, quien percibe en el transhumanismo «una configuración epistemológica [...] de índole religioso-teológica en sintonía con los deseos más profundos del ser humano en el sentido de alcanzar la perfección y una vida plena en el plano biológico y espiritual», hasta el punto de que «todo su tinglado epistémico está configurado en función de esta promesa»; sin ser una religión y mucho menos una teología, el transhumanismo se ha situado precisamente en ese espacio<sup>78</sup>.

Efectivamente, sin pretender ser una religión positiva en el sentido formal de la expresión, el transhumanismo promueve una *creencia religiosa no escatológica*, dado que no anuncia una *plenitud futura* (misteriosamente ya acontecida en nuestro presente histórico, como sostenemos en la fe cristiana), sino directamente una *plenitud presente*: no hay Cielo más allá de la muerte porque no hay muerte; el Cielo está aquí. Recordemos que Torralba hablaba de «autotranscendencia»<sup>79</sup>.

Mafla describe de manera muy plástica el paraíso intramundano promovido por el transhumanismo:

---

<sup>75</sup> Nelson Roberto Mafla Terán. “El carácter religioso del transhumanismo”. En *Teología y nuevas antropologías*, 38.

<sup>76</sup> Oviedo, 404.

<sup>77</sup> Ibid.

<sup>78</sup> Mafla, 33-34.

<sup>79</sup> Torralba, 505.

«Del mismo modo que la religión tiene una promesa para el fiel, el transhumanismo tiene la suya. La base de la promesa transhumanista es la mejora de las condiciones biológicas de la vida humana. A la sombra de esta premisa básica emerge la proposición de una vida biológica indefinida en condiciones de juventud y de salud estables; adquirir inteligencia ilimitada, así como ahora se adquiere un disco duro portable en el mercado; poder quintuplicar el disfrute del vino, el arte, la comida, el sexo; adquirir capacidades sensoriales de ecolocalización como los murciélagos y percibir la longitud de onda ultravioleta en infrarroja; lograr alimentarse mediante fotosíntesis y poder respirar en el agua como lo hacen los fetos; adquirir habilidad ilimitada para aprender un idioma o aprender un arte con un simple implante en el cerebro; instalar la mente en un *laptop* sustituto del cuerpo biológico, perviviendo así a la muerte y poniéndola en condiciones de viajar a universos infinitos; controlar mediante fármacos eficientes la depresión y el desánimo; disponer de artefactos biónicos reemplazables controlados por el cerebro; construir comunidades humanas habitadas por individuos ética y moralmente mejorados capaces de empatizar con el sufrimiento del otro; editar deportistas de élite en todas las disciplinas del deporte; fundirse con todas las inteligencias del universo en una especie de inteligencia brahmánica en posición de observar y ordenar las cosas»<sup>80</sup>.

De ahí que regresemos a la pregunta: ¿será la posthumanidad objeto de salvación?; y que retomemos con ella la pregunta del subapartado anterior: ¿lo será el ser digital? Todo lo cual nos remite a esta otra pregunta: ¿qué es en esencia el ser humano?

Recordemos que más arriba hemos definido al *hombre* como «el interlocutor abierto a la cercanía absoluta de Dios y necesitado de ella, del misterio inescrutable; lo cual implica la imposibilidad de explicarlo exhaustivamente»; «persona y sujeto», «el ser que trasciende» y «el ser responsable y libre». En el ámbito de la antropología teológica, varios autores contestan que el hombre se define por ser «la única criatura hecha a imagen y semejanza de Dios». La denominada *imago et similitudo Dei*, conocida más brevemente como *imago Dei*, se sitúa así en el centro de la reflexión. ¿Es la IA *imago Dei*? ¿Lo es el ser digital? ¿Y el posthumano? Difícil contestar si el posthumano, todavía no existente, es *imago Dei*. En cuanto a la IA, al ser digital, espontáneamente nos sale decir que no lo

---

<sup>80</sup> Mafla, 31. Hemos suprimido las notas a pie de página del autor.

es. Ahora bien, si la IA es *imago hominis* al reproducir funciones consideradas hasta ahora estrictamente humanas, ¿será también *imago Dei*? Si habláramos de *igualdad*, de *identidad*, no habría duda de que sí (en lógica, «si  $A=B$  y  $B=C$ , entonces  $A=C$ »), pero no hablamos en esos términos. No decimos que «el hombre es igual a Dios», ni que «la IA es igual al hombre»; decimos que el hombre «ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios», y que «la IA replica determinadas funciones de la mente humana, y la robótica, del cuerpo humano». Ahora bien, ¿podemos afirmar que la IA es *imago Dei*? Para poder contestar esa pregunta debemos saber qué entendemos por *imago Dei*, pero lamentablemente eso no está claro. Ha habido varias respuestas a lo largo de la historia. En las teologías patristica y escolástica predominaba la denominada *respuesta ontológica*: «a imagen de Dios» significaba «tener ciertos atributos divinos»<sup>81</sup>. Esta es la línea seguida, por ejemplo, por Filón de Alejandría en *De Opificio Mundi (Sobre la creación del cosmos)*, Orígenes en sus *Homilías sobre el Génesis*, san Agustín o santo Tomás, entre otros<sup>82</sup>. El problema es que así como el hombre tiene ciertos atributos divinos, así también la IA tiene ciertos atributos humanos. ¿Qué atributos divinos tiene el hombre? Al menos, estos tres: racionalidad, autoconciencia y libertad. Ninguno de ellos puede ser atribuible a la IA, por lo que la respuesta a la pregunta acerca de si la IA es *imago Dei* debería ser «no, la IA no es *imago Dei* ni lo será nunca». Sin embargo, los problemas surgen por todas partes.

*Racionalidad*: la racionalidad, cada vez más, es vista como un conjunto de procesos mecánicos reproducibles en la IA.

*Autoconciencia*: de momento la IA no tiene conciencia de sí misma, pero no sabemos si llegará a tenerla, como advierte la ya mencionada película *2001, una odisea en el espacio*.

*Libertad*: depende de cómo definamos la libertad, la IA quedará o no al margen de la definición. Y hoy la definición de libertad dista mucho de ser compartida por todos.

<sup>81</sup> Dorobantu, 664-665.

<sup>82</sup> Ryan S. Peterson. *The Imago Dei as Human Identity: A Theological Interpretation*. University Park (PA): Penn State University Press, 2016; Aku Visala. "Imago Dei, Dualism, and Evolution. A Philosophical Defense of the Structural Image of God". *Zygon. Journal of Religion and Science* 49, n.º 1 (2014): 101-120; Christof Betschart. "L'humain imago Dei et l'intelligence artificielle imago hominis?". *Recherches de Science Religieuse* 111, n.º 4 (2023): 644-645.

La antropología teológica moderna trata de superar lo ontológico y se orienta hacia *lo relacional*, *lo funcional (creacional)* y *lo escatológico*, tampoco exentos de problemas:

*Lo relacional*: el hombre es *imago Dei* porque puede relacionarse con Dios gracias a su libertad recibida como don. Dietrich Bonhoeffer en *Schöpfung und Fall*<sup>83</sup> y Karl Barth en su *Kirchliche Dogmatik*<sup>84</sup> afirman que la *imago Dei* reside en la relación hombre-Dios y en el hecho de que el hombre sea esencialmente relacional, por ejemplo, la diversidad varón-mujer. La IA no puede reproducir la relación hombre-Dios, ni varón mujer, ni padres-hijos, ni amigo-amigo, dado que no es humana, menos aún divina. Ahora bien, también la máquina puede relacionarse con el hombre. ¿Será por ello *imago hominis*? ¿Será de rebote también *imago Dei*?

*Lo funcional (creacional)*: el hombre es el representante de Dios en la creación<sup>85</sup>, y en concreto es cocreador con Dios creador. Ahora bien, el hombre ha hecho a la IA cocreadora: ¿es por ello ésta *imago Dei*?

*Lo escatológico*: el hombre es *imago Dei* porque su destino es la comunión con Dios. O dicho en otras palabras: el hombre se dirige hacia su condición de *imago Dei*, algo que ya es, pero todavía no completamente; de ahí que el hombre se esté *formando* permanentemente. Esta es la posición de Wolfhart Pannenberg, inspirándose en la teología del siglo II<sup>86</sup>. No obstante, ¿y si ese direccionamiento hacia la comunión pasa por el ser digital y por los posthumanos?

---

<sup>83</sup> Dietrich Bonhoeffer. *Schöpfung und Fall*. München: Chr. Kaiser Verlag München, 1968, 39-45. El pastor protestante ejecutado por los nazis afirma que la libertad tiene el sentido de «ser libre para los demás» (*frei-sein-für-den-anderen*) (ibid., 41). Se trata de una libertad relacional, a imagen y semejanza de Dios. El hombre es libre en la medida en que desarrolla su ser relacional a partir de su relación con Dios (ibid., 45). Para ello, Bonhoeffer se sirve del concepto de *analogia relationis* (ibid., 44).

<sup>84</sup> Karl Barth. *Church Dogmatics*. Vol. 3: *The Doctrine of Creation*. § 40-42: *The Work of Creation*. London – New York : T&T Clark, 2009, 193.

<sup>85</sup> Dorobantu, 665.

<sup>86</sup> Wolfhart Pannenberg. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993, 57. Ahora bien, más adelante añade que esa *imago et similitudo Dei* lleva al hombre a una determinada relación con el mundo, basada en el dominio, algo que se toma de las monarquías antiguas, en las cuales el rey era la imagen de Dios en el mundo. Todo ello está en revisión con la moderna teología ecológica; Pannenberg propone reformular la idea de dominio en categorías de responsabilidad (ibid., 92ss).

Algunos huyen hacia adelante y dicen que la *imago Dei* conlleva una definición holística en la que nunca cabrá la IA. Como decimos, esto suena a huida. Si troceamos la definición de *imago Dei*, resulta que casi cada parte es reproducible en un futuro ser digital o en una futura post-humanidad: racionalidad, ¿autoconciencia?, ¿libertad?, relacionalidad, cocreacionalidad, teleología. Vayamos pues a lo holístico: el posthumano con IA y con un cuerpo ilimitado para nuestras dimensiones humanas, conectado al ser digital, ¿será *imago Dei* en su conjunto?

Lamentamos tener que dejar nuestra reflexión con más interrogantes que respuestas, pero es precisamente donde está en estos momentos la incipiente antropología tecnoteológica: formulándose preguntas, estas que hemos mostrado aquí y otras (por ejemplo, hasta ahora no hemos mencionado el amor, aunque sí ha aparecido este rasgo humano/divino en alguno de los textos citados). No tiene sentido que nos autoobliguemos a aportar respuestas saturantes que adormezcan nuestra inquietud. Al contrario, es mejor permanecer despiertos, vigilantes.

### 3. DOS CUESTIONES FORMULADAS EN NUESTRO PRESENTE

Tratemos ahora de regresar a la realidad presente. Esto no quiere decir que hasta aquí nos hayamos movido en la ciencia ficción. Hemos hecho lo posible por ubicarnos en la dirección hacia donde parece dirigirse la humanidad presente, por lo cual, nunca hemos dejado completamente el presente, pero lo hemos abordado en su dimensión de utopía (o de distopía), de realidad embarazada (la actual IA) de una posible futura realidad (el ser digital y la posthumanidad). No obstante, tratemos ahora de ceñirnos al *dónde estamos*.

Actualmente tenemos una humanidad enormemente desigual. En el Informe sobre Desarrollo Humano 2025 del PNUD (en inglés, UNDP) se afirma que

«aunque las previsiones indican que el valor del IDH [Índice de Desarrollo Humano] mundial alcanzará su más alta cota histórica en 2024, el incremento proyectado sería el más bajo desde que se empezó a registrar hace 35 años. Las brechas entre países con IDH muy altos y países con IDH bajos, que llevaban décadas reduciéndose, han vuelto a

aumentar en los últimos cuatro años. La dramática ralentización en el avance del IDH afecta a todas las regiones en desarrollo del mundo»<sup>87</sup>.

Una parte de la humanidad está sumergida en una vorágine de progreso científico-técnico de destino incierto (aquí solo hemos visto una pequeña muestra de ello), mientras que otra no sabe si esta noche tendrá comida en la mesa para cenar. De ahí que sea injusto hablar de *posthumanos* cuando muchos *humanos* viven todavía en condiciones *infrahumanas*. Nuestros esfuerzos deberían centrarse en devolver a esos pobres y marginados su auténtica condición de seres humanos libres y autónomos, algo que hay que llevar a cabo no tratándoles como *objeto de salvación*, sino reconociéndoles *sujeto de salvación*, lo que significa que ellos son los agentes de su propia salvación y de la nuestra, puesto que, como bien decían Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, no somos nosotros quienes les salvamos a ellos, sino ellos quienes nos salvan a nosotros. Estas fueron las dos etapas de la Teología de la Liberación: en una primera etapa, se presentó a los pobres del subcontinente latinoamericano, en concreto, y del Tercer Mundo, en general, como *objeto de salvación* siguiendo la llamada de la Segunda Asamblea del Episcopado Latinoamericano en Medellín 1968; y en un segundo momento, se les vio como *agentes de salvación*, dado que son ellos, los pobres, el sujeto que mejor encarna hoy la condición de Siervo sufriente y de crucificado<sup>88</sup>. Obviamente, solo Dios salva, pero esa salvación se historiza a través de los pequeños, pobres, enfermos y marginados (Mt 25,31ss). Los pobres no nos salvan; Dios nos salva a través de ellos, dado que en el acto de misericordia interpersonal o de justicia social dejamos que Él entre en nuestras vidas a través de nuestra relación con ellos.

Ahora bien, el peligro de esta reivindicación de la necesaria humanidad de aquellos que viven infrahumanamente consiste en que tal vez estemos huyendo de otro problema de calado, que hemos descrito más

---

<sup>87</sup> PNUD. *Human Development Report 2025. A Matter of Choice: People and Possibilities in the Age of AI*. Consultado el 18 de septiembre de 2025. [hdr.undp.org](https://hdr.undp.org). Este exhaustivo informe del PNUD ahonda en las posibilidades que tiene la IA para mejorar el desarrollo humano, pero no en cómo puede alterar esencialmente al hombre en el futuro.

<sup>88</sup> Ignacio Ellacuría. "Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España". *Sal Terrae* 826 (1982): 230; Jon Sobrino. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991, 331; Sols, *La teología histórica*, 272-278.

arriba. Ponernos a trabajar por los pobres y marginados es algo tan loable como insuficiente, dado que también hay que saber coger el toro por los cuernos y tratar de hacer frente hoy, en nuestra actual realidad histórica, a los interrogantes formulados más arriba. No podemos ser como aquellos malos misioneros que se fueron a lejanas regiones del mundo por la sola razón de no saber hacer frente a su propia compleja sociedad secularizada; no podemos usar a los pobres y marginados como escapatória de otros problemas también muy importantes.

Debemos preguntarnos hoy lo siguiente: ¿hacia dónde queremos ir como humanidad? Y antes que eso: ¿es la humanidad un sujeto? ¿Hay un «yo» inmenso que abarque a todos los miembros de nuestra especie? La respuesta tiene que ser imperativamente «sí», porque de no serlo, entonces carecería de sentido cualquier reflexión antropológica. La antropología no es el estudio de los atenienses o de los espartanos, sino del *ánthropos*. Partiendo, por tanto, de la hipótesis de que existe un sujeto llamado *humanidad*, debemos preguntarnos hacia dónde queremos ir como tal. Y no podemos dejar la respuesta en manos de los multimillonarios, científicos, ingenieros y políticos reunidos en Davos cada mes de enero en su particular Foro Económico Mundial, sino que todos, de algún modo, debemos participar de ella, dado que a todos nos afecta la respuesta.

Podríamos sintetizar este cuestionamiento en dos preguntas:

1. ¿Queremos que la humanidad siga siendo la especie que gobierne la tierra o, por el contrario, vemos con buenos ojos que otra especie futura nos tome el relevo?
2. En caso de que la respuesta a la primera pregunta sea que deseamos seguir siendo la cúspide de la pirámide, ¿cómo debemos controlar la IA, y en general la tecnología, para que no sea ella la que nos controle a nosotros y nos lleve adonde no deseamos ir?

Estas dos preguntas son muy importantes. Vamos a tratar de contestarlas.

### 3.1. ¿QUEREMOS QUE EL SER HUMANO SIGA SIENDO LA CÚSPIDE DE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA Y DE LA CREACIÓN DIVINA?

Los seres humanos solo podemos abordar las respuestas al alcance de nuestra condición humana y por ello a la pregunta que encabeza este apartado solo podemos contestar que sí. No tenemos otra salida. Si algún

día surgen los posthumanos, deberán ser ellos quienes hagan frente a las preguntas acerca del sentido de su existencia, y deberán ser ellos quienes sean llamados a vivir *coram Deo*, no sabemos cómo. Sin embargo, de momento somos hombres, solo hombres, y como tales debemos afirmar que la humanidad es la cima de la evolución biológica, lo cual nos da una enorme responsabilidad sobre el conjunto del planeta; y en el seno de la fe cristiana afirmamos que el hombre es la cúspide de la creación con una responsabilidad sobre ese jardín tan hermoso que Dios nos ha encomendado.

Que estemos abiertos a la trascendencia, que seamos *capax Dei*, no significa que podamos jugar a ser supermán y a tratar de adentrarnos en una dimensión que nos escapa totalmente. El hombre existe en la frontera entre la finitud del universo conocido y la infinitud de Dios, pero nada sabe acerca de posibles zonas intermedias entre lo uno y lo otro. Como muy bien analiza Hegel en su filosofía y en su teología (esta última demasiado olvidada)<sup>89</sup>, el Todo se autoexpresa en lo fragmentario de la historia (de ahí el estudio de Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. El Todo en el fragmento*), lo cual constituye el misterio de la historia, de nuestra existencia. Pero ese Todo en el fragmento no alude a zonas intermedias, como podría ser una supuesta especie posthumana, que nos dejaría a los humanos tan desubicados como lo estuvieron los hebreos en el exilio de Babilonia en el siglo VI a. C.; una especie, la posthumana, que por lo demás no sería sino un nuevo fragmento, más grande que el anterior, pero fragmento al fin. Si los posthumanos llegan a existir, puede que venzan varias barreras humanas, pero no lograrán superar todas las barreras del universo, por lo que, *mutatis mutandis*, su existencia será como la nuestra.

En el interior de nuestra condición humana, debemos trabajar por (re)dignificar la humanidad y por respetar la creación. Y debemos igualmente optar por conservar al ser humano *en la cima de lo creado* o, lo que es lo mismo, *en lo más bajo, al servicio de lo creado*, transparentando a ese *Altísimo* que se autocomunica «tomando la condición de esclavo» (Flp 2,6-11), haciéndose *Bajísimo*<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Para una buena presentación de la teología de Hegel y de su influencia en la filosofía y la teología posterior (en particular la cristología), ya hemos mencionado Küng, 1974.

<sup>90</sup> Christian Bobin. *Le Très-Bas*. Paris: Gallimard, 1992.

### 3.2. ¿CÓMO CONTROLAR LA IA PARA QUE NO SEA ELLA LA QUE NOS CONTROLE A NOSOTROS?

Hoy en día parece «progresista» mostrar una confianza ilimitada en las nuevas tecnologías, incluida la IA, y «conservador» expresar reservas acerca de ellas. Saquémonos de encima esas etiquetas simplistas que congelan el pensamiento y preguntémonos con valentía cómo podemos usar la IA para que nos haga más humanos, y no menos.

Para ello debemos, en primer lugar, controlarla y no dejar que sea ella la que nos controle a nosotros. De ahí que no podamos lanzarnos a una huida hacia adelante tratando de ver quién llega antes a no sabemos dónde. Hay que introducir el Principio de Responsabilidad al que, con esta u otras expresiones, han aludido intelectuales como José Ortega y Gasset<sup>91</sup>, Martin Heidegger<sup>92</sup>, Jacques Ellul<sup>93</sup>, Hans Jonas<sup>94</sup>, Jürgen Habermas<sup>95</sup>, Gilbert Hottois<sup>96</sup>, Evandro Agazzi<sup>97</sup> y, más cerca de nosotros, Albert Florensa<sup>98</sup> y Éric Charmetant<sup>99</sup>. De ahí la necesidad de aproximarnos a la IA por etapas, evaluando cada una antes de pasar a la siguiente<sup>100</sup>. Y, en segundo lugar, deberíamos manejarla de tal modo que nos hiciera más humanos, y no menos. Ellul solía decir que la

---

<sup>91</sup> José Ortega y Gasset. *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992.

<sup>92</sup> Martin Heidegger. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 113-148. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.

<sup>93</sup> Jacques Ellul. *Le système technicien*. Paris: Calmann-Lévy, 1977; id., "The Power of Technique and the Ethics of Non-Power". En *The Myths of Information: Technology and Post-industrial Culture*, coordinado por K. Woodward, 242-247. Madison (WI): Coda Press, 1980; id., *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Economica, 1990.

<sup>94</sup> Hans Jonas. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995; id., *Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.

<sup>95</sup> Jürgen Habermas. *Ciencia y técnica como «ideología»*. 7.ª ed. Madrid: Tecnos, 2010.

<sup>96</sup> Gilbert Hottois. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos, 1991.

<sup>97</sup> Evandro Agazzi. *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Tecnos, 1996.

<sup>98</sup> Florensa. *La vida humana*; Florensa y Sols. *Ética*.

<sup>99</sup> Charmetant, 53-63.

<sup>100</sup> Criterio 12 a seguir en el camino de la inteligencia artificial, en Sols. *Ética de la inteligencia artificial*, 50.

técnica primero fue un instrumento, luego un sistema y finalmente está siendo un medio (*milieu*, no *moyen*) en el que existimos y sin el que no logramos entendernos a nosotros mismos<sup>101</sup>, lo que más arriba hemos denominado *ecosistema*<sup>102</sup>. Sin embargo, la Doctrina Social de la Iglesia suele repetir que la técnica debe mantenerse siempre como un instrumento, y nunca como un fin. «La libertad no consiste en prescindir de los límites o en creer que cuanto más los superemos, mejor; la libertad consiste en aceptar la capacidad de transformación del hombre y en aceptar también su carácter limitado, y, dentro de esas coordenadas, ejercer la responsabilidad»<sup>103</sup>.

Ya es demasiado tarde para considerar la IA solo como un instrumento cuando ya constituye nuestro nuevo ecosistema. No obstante, que sea nuestro ecosistema no significa que no tengamos influencia sobre él. Hemos de ir adonde queremos ir. Pero esta afirmación tiene a su vez otro problema: ¿frenaremos en Occidente nuestro progreso tecnológico para avanzar con espíritu de discernimiento (que es lo que habría que hacer) sabiendo que esto no lo harán ni Rusia, ni China, ni Corea del Norte? ¿Estamos dispuestos a que, fruto de esa autolimitación para evitar un progreso descontrolado en el terreno de la IA, en el futuro estos tres países (u otros como ellos) gobiernen el mundo? Obviamente la respuesta va a ser que no. Entonces, ¿verdaderamente vamos a moderarnos en el progreso tecnológico, o más bien vamos a correr más rápido que nunca para que Occidente siga gobernando el mundo a pesar de que no sepamos hacia dónde vamos?

#### 4. CONCLUSIÓN

Estamos en el umbral de una revolución antropológica a la que podemos denominar *tecnoantropología*, en la que todo apunta a que el hombre (varón y mujer) se va a entender a sí mismo en el marco de la IA como nuevo ecosistema, suponiendo que caminamos hacia la formación de un

---

<sup>101</sup> Ellul. *La technique*, 16.

<sup>102</sup> Recordémoslo: Grupo de Trabajo. *La Inteligencia Artificial. Una mirada*, 27.

<sup>103</sup> José Sols Lucia. “Técnica”. En *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, coordinado por José Sols Lucia, 397-398. Santander: Sal Terrae, 2014.

ser digital (millones de programas informáticos combinados entre sí), de una transhumanidad (una humanidad mejorada tecnológicamente) e incluso de una posthumanidad (una nueva especie, posterior a la humanidad en la evolución, ya no con la lentitud de la biología, sino con la celeridad de la tecnología). Todo ello (tanto lo que aún es presente como lo que está en el orden de un futuro previsible, pero no seguro) plantea preguntas de calado a la teología, hasta el punto de hablar ya de una *tecnoteología* y, en concreto, de lo que aquí hemos denominado una *antropología tecnoteológica*. Hemos condensado en tres las preguntas que nos hacemos, renunciando a la exhaustividad, dada la inmensidad de este nuevo terreno: 1) ¿Será el ser digital objeto de salvación?; ¿lo será mi clon? 2) ¿Vamos hacia el fin del señorío del hombre en la tierra? Y 3) ¿serán los posthumanos objeto de la salvación de Dios? Hasta nos hemos preguntado si será necesario un Tercer Testamento. No se trata de hacer teología-ficción, sino de prepararnos como hombres y como cristianos para un futuro que ya empieza a dar patadas en el vientre del presente. Para ello, hoy debemos formularnos estas dos preguntas: 1) ¿Queremos que el ser humano siga siendo la cúspide de la evolución biológica y de la creación divina? Y 2) si contestamos que sí a esta pregunta, ¿cómo controlar la IA para que no sea ella la que nos controle a nosotros? Todo esto está sometido a una dramática última pregunta formulada en dos tiempos: 1) ¿frenaremos en Occidente nuestro progreso tecnológico para avanzar con espíritu de discernimiento (que es lo que habría que hacer), sabiendo que esto no lo harán ni Rusia, ni China, ni Corea del Norte? Y 2) ¿estamos dispuestos a que estos tres países gobiernen el mundo dentro de unas décadas?

Lamentamos haber expuesto más preguntas que respuestas, pero no podemos engañar a los lectores: en el umbral de esta nueva disciplina, la antropología tecnoteológica, tenemos la mesa llena de preguntas y todavía falta de respuestas, pero en la reflexión humana en general y teológica en particular no hay que precipitarse nunca con respuestas saturantes, sino que hay que saber soportar con entereza el peso del adecuado cuestionar, el único que puede llevarnos hacia la respuesta que buscamos. Tarde o temprano, la acabaremos encontrando, seguro.

## AGRADECIMIENTOS

Este estudio ha sido realizado en el marco de un año sabático concedido por el Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Agradezco a mi universidad su apoyo a este proyecto, así como también al personal de su biblioteca y también de las bibliotecas de las Facultades Loyola París, de la Facultad Teológica del Triveneto (Padua), de la Universidad Pontificia de México y del IFTIM (México).

## REFERENCIAS

- Agazzi, Evandro. *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Madrid: Tecnos, 1996.
- Al-Ani, Ayad y Martin Lätzel. "Technisierte Religion - KI als neue Religion?". *Stimmen der Zeit* 149 (2024): 483-494.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. Vol. 3: *The Doctrine of Creation*. § 40-42: *The Work of Creation*. London: T&T Clark, 2009. <https://doi.org/10.5040/9780567690470>
- Benanti, Paolo. "Il cyborg et l'enhancement umano. Alcune tracce per una valutazione etico-teologica". *Theologica Leoniana* 4 (2015): 9-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.13765750>
- Benanti, Paolo. "Inteligencia artificial, robots, bio-ingeniería y cíborgs: ¿nuevos desafíos tecnológicos?". *Concilium* 381 (2019): 37-52.
- Berzosa Martínez, Raúl. "¿De homínidos a posthumanos? Algunos desafíos del transhumanismo". *Razón y Fe* 279, n.º 1437 (2019): 81-92. <https://revistas.comillas.edu/razonyfe/article/view/10759>
- Betschart, Christof. "L'humain *imago Dei* et l'intelligence artificielle *imago hominis*?". *Recherches de Science Religieuse* 111, n.º 4 (2023): 643-659. <https://doi.org/10.3917/rsr.234.0643>
- Bezombes, Patrick. "Intelligence artificielle et robots militaires". *DSI – Défense et Sécurité Nationale*, hors-série 65 (2019): 15. Consultado el 18 de septiembre de 2025. <https://www.areion24.news/>
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Vol. 1. Madrid: Trotta, 2004.
- Bobin, Christian. *Le Très-Bas*. Paris: Gallimard, 1992.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Schöpfung und Fall*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968.

- Charmetant, Éric. "Intelligence humaine et intelligence artificielle. À partir d'une lecture d'*Antiqua et nova*. Entretien avec Éric Charmetant". *Études* 4327 (2025): 53-63. <https://doi.org/10.3917/etu.4327.0054>
- Chastenet, Patrick. "Sens écologique et théologique de la limite chez Jacques Ellul". *Études* 4318 (2024): 81-91. <https://doi.org/10.3917/etu.4318.0082>
- Coeckelbergh, Mark. *Ética de la inteligencia artificial*. Madrid: Cátedra, 2024.
- Cortina, Adela. *¿Ética o ideología de la inteligencia artificial? El eclipse de la razón comunicativa en una sociedad tecnolozada*. Barcelona: Paidós, 2024.
- Cortina, Albert y Miquel-Àngel Serra, coords. *¿Humanos o posthumanos? Singularidad tecnológica y mejoramiento humano*. Barcelona: Fragmenta, 2015.
- Deprez, Stanislas. "Intelligence humaine et transhumanisme: vers une redéfinition de l'humain?". *Recherches de Science Religieuse* 111, n.º 4 (2023): 625-642. <https://doi.org/10.3917/rsr.234.0625>
- Devillers, Laurence. *Des robots et des hommes. Mythes, fantasmes et réalité*. Paris: Plon, 2017.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación. *Antiqua et Nova. Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana*. Città del Vaticano, 2025.
- Dorobantu, Marius. "Interpréter l'humain – l'ímagó Dei à l'heure du numérique". *Recherches de Science Religieuse* 111, n.º. 4 (2023): 661-678. <https://doi.org/10.3917/rsr.234.0661>
- Dubber, Markus, Frank Pasquale y Sunit Das. *The Oxford Handbook of Ethics of AI*. New York: Oxford University Press, 2020. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190067397.001.0001>
- Ellacuría, Ignacio. "Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España". *Sal Terrae* 826 (1982): 219-230.
- Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.
- Ellacuría, Ignacio. "La religación, actitud radical del hombre". En *Escritos teológicos*, Vol. I, 39-105. San Salvador: UCA, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica". En *Escritos teológicos*, Vol. II, 137-170. San Salvador: UCA, 2000.
- Ellul, Jacques. *Le système technicien*. Paris: Calmann-Lévy, 1977.
- Ellul, Jacques. "The Power of Technique and the Ethics of Non-Power". En *The Myths of Information: Technology and Post-industrial Culture*,

- coordinado por K. Woodward, 242-247. Madison (WI): Coda Press, 1980.
- Ellul, Jacques. *La technique ou l'enjeu du siècle*. Paris: Economica, 1990.
- Encyclopedia Britannica*. Consultado el 29 de enero de 2026. <https://www.britannica.com/>
- Euvé, François. *Por una espiritualidad del cosmos. Descubrir a Teilhard de Chardin*. Santander: Sal Terrae, 2023.
- Ferry, Luc. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Madrid: Alianza, 2017.
- Ferry, Luc. *IA. Grand remplacement ou complémentarité?* Paris : L'Observatoire, 2025.
- Fessard, Gaston. *De l'actualité historique*. Vol. I. Paris: Desclée de Brouwer, 1959.
- Florensa, Albert. *La vida humana en el medi tècnic. El pensament de Jacques Ellul*. Barcelona: Claret, 2010.
- Florensa, Albert y José Sols, eds. *Ética de la investigación científica*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2017.
- Francisco. "Inteligencia artificial y paz". Mensaje de Su Santidad Francisco para la celebración de la 57 Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero de 2024.
- Gaillard, Raphaël. *L'homme augmenté. Futurs de nos cerveaux*. Paris: Bernard Grasset, 2024. <https://doi.org/10.1016/j.fander.2025.09.152>
- Ganascia, Jean-Gabriel. *Le mythe de la Singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle?* Paris: Seuil, 2017.
- Goirgini, Pierre y Thierry Magnin. *Vers une civilisation de l'algorithme? Un regard chrétien sur un défi éthique*. Montrouge: Bayard, 2021.
- Grupo de Trabajo de Frontera Tecnológica del CELAM. *La Inteligencia Artificial. Una mirada pastoral desde América Latina y el Caribe*. Bogotá: CELAM, 2025. Consultado el 18 de septiembre de 2025. <https://adn.celam.org/>
- Grupo de Trabajo de Frontera Tecnológica del CELAM. *Inteligencia Artificial y desarrollo humano integral*. Bogotá: CELAM, 2026 [en prensa]. <https://adn.celam.org/>
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como "ideología"*. 7.<sup>a</sup> ed. Madrid: Tecnos, 2010.
- Harari, Yuval Noah. *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Barcelona: Penguin Random House, 2020.

- Heidegger, Martin. "La pregunta por la técnica". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 113-148. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Hottois, Gilbert. *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- Jonas, Hans. *Técnica, medicina y ética: la práctica del principio de responsabilidad*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Küng, Hans. *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Herder, 1974.
- Lambert, Dominique. *La robotique et l'intelligence artificielle*. Namur – Paris: Éditions Jésuites, 2019.
- Lin, Patrick, George Bekey y Keith Abney. *Autonomous Military Robotics: Risk, Ethics, and Design*. San Luis Obispo (CA): Ethics + Emerging Sciences Group at California Polytechnic State University, 2008. <https://doi.org/10.21236/ADA534697>
- Mafla Terán, Nelson Roberto. "El carácter religioso del transhumanismo". En *Teología y nuevas antropologías*, coordinado por Gabriel Alfonso Suárez Medina, 19-49. Santander: Sal Terrae, 2025.
- McCarthy, John, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester y Claude E. Shannon. "A Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence" (31 agosto 1955). Consultado el 18 de septiembre de 2025. <https://www.stanford.edu/>
- Mei, Li y Quanbao Jiang. "Abortos selectivos por sexo en las últimas cuatro décadas en China". *Métricas de Salud de la Población* 23, n.º 6 (2025).
- Meza Rueda, José Luis. "Contrapunto teológico entre la finitud humana y el mejoramiento transhumanista". En *Teología y nuevas antropologías*, coordinado por Gabriel Alfonso Suárez Medina, 51-72. Santander: Sal Terrae, 2025.
- Müller, Vincent C. y Nick Bostrom. "Futur Progress in Artificial Intelligence: A Survey of Expert Opinion". En *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, coordinado por Vincent C. Müller, 555-572. Berlin: Springer International Publishing, 2016. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-26485-1\\_33](https://doi.org/10.1007/978-3-319-26485-1_33)
- Nebel, Mathias. *La categoría moral de pecado estructural*. Madrid: Trotta, 2011.

- Ortega y Gasset, José. *Meditación sobre la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992.
- Oviedo Torró, Lluís. “El impacto plural de la inteligencia artificial en la teología”. *Razón y Fe* 287, n.º 1463 (2023): 401-416. <https://doi.org/10.14422/ryf.vol287.i1463.y2023.003>
- Pannenberg, Wolfhart. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Peterson, Ryan S. *The Imago Dei as Human Identity: A Theological Interpretation*. University Park (PA): Penn State University Press, 2016. <https://doi.org/10.1515/9781575064345>
- PNUD. *Human Development Report 2025. A Matter of Choice: People and Possibilities in the Age of AI*. Consultado el 18 de septiembre de 2025. <https://hdr.undp.org/>
- Rahner, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.
- Rahner, Karl y Herbert Vorgrimler. *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1970.
- Ríos Uriarte, María Elizabeth de los, y José Sols Lucia. “La inteligencia artificial en Medicina. Cinco problemas bioéticos”. *API 2*, n.º 2 (2025): 35-42.
- Sequeiros, Leandro. *Galton, Julian Huxley y Teilhard de Chardin: el debate transhumano – ultrahumo*. Granada: BuBok, 2025.
- Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.
- Sols Lucia, José. “El humanismo ante tres desafíos antropológicos: el ecologismo radical, el trans y poshumanismo y la inteligencia artificial”. En *La teología ante los nuevos movimientos sociales. En diálogo con Ignacio Ellacuría*, coordinado por Jan Niklas Collet, Thomas Fornet-Ponse, Sebastian Pittl y José Sols Lucia, 197-216. Santander: Sal Terrae, 2023.
- Sols Lucia, José. “Técnica”. En *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI. A partir de la encíclica Caritas in veritate*, coordinado por José Sols Lucia, 397-398. Santander: Sal Terrae, 2014.
- Sols Lucia, José. *Ética de la inteligencia artificial. El caso de los soldados robot*. Monterrey: Universidad de Monterrey, 2021.
- Sols Lucia, José. *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*. Madrid: Trotta, 1999.

- Sols Lucia, José y María Elizabeth de los Ríos Uriarte. *Bioética de la inteligencia artificial*. Madrid: San Pablo, 2024.
- Sols, José y Julia Argemí. “Nuestra *paideia*. Análisis antropológico y ético del uso de la Inteligencia Artificial en el sistema educativo”. *Avances en Supervisión Educativa* 44 (2025): 1-22.
- Spadaro, Antonio. *Ciberteología. Pensar el cristianismo en tiempos de la red*. Barcelona: Herder, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt9k0v1>
- Stalman, Andy. *Human Off On. ¿Está Internet cambiándonos como seres humanos?* Mimetiz: Deusto, 2016.
- Steinhart, Eric. “Teilhard de Chardin y el transhumanismo”. *Journal of Evolution and Technology* 20, n.º 1 (2008): 1-22.
- Torralba, Francesc. “Espiritualidad y transhumanismo, autotrascendencia y humildad óptica”. *Pensamiento* 78, n.º 298 (2022): 503-513. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i298.y2022.011>
- Visala, Aku. “*Imago Dei*, Dualism, and Evolution. A Philosophical Defense of the Structural Image of God”. *Zygon. Journal of Religion and Science* 49, n.º 1 (2014): 101-120. <https://doi.org/10.1111/zygo.12063>