
¿ES POSIBLE UN TRANSHUMANISMO CRISTIANO? DISCERNIMIENTO TEOLÓGICO, CONDICIONES Y LÍMITES

Is a Christian Transhumanism Possible? Theological Discernment, Conditions and Limits

Jorge Ricardo González López

Universidad Pontificia de Salamanca

jrgonzalezlo.teo@upsa.es / <https://orcid.org/0009-0002-5632-0129>

Recibido: 2 de septiembre de 2025

Aceptado: 8 de octubre de 2025

DOI: <https://doi.org/10.14422/ryf.vol289.i1467.y2025.002>

RESUMEN: El artículo propone una síntesis tipológica del transhumanismo —fuerte, moderado y cristiano— y muestra su utilidad para el discernimiento teológico. Se identifica su dimensión religiosa y escatológica —a veces caracterizada como “religión tecnognóstica”— y se establecen como norma de juicio la *imago Dei* y la *theosis*. Sobre esta base, la libertad morfológica se evalúa mediante tres criterios: finalidad terapéutica y proporcionalidad; justicia y no discriminación; coherencia escatológica frente a la tecnosalvación. De esta evaluación emerge un marco para un transhumanismo cristiano crítico, capaz de acoger posibilidades (terapias restaurativas, tecnologías inclusivas) y delimitar riesgos (reduccionismo materialista, cosificación del cuerpo, sustitución de la gracia por la tecnociencia). La novedad del trabajo radica en desplazar el foco de las meras tipologías descriptivas hacia un juicio prudencial normativo, articulado en niveles dogmático-fundamental, teleológico-antropológico, ético-práctico, que hacen posible evaluar casos concretos y con ello, poner sobre la mesa la posibilidad de un transhumanismo cristiano.

PALABRAS CLAVE: transhumanismo cristiano, transhumanismo fuerte, transhumanismo moderado, libertad morfológica, religión tecnognóstica, *imago Dei*, *theosis*, escatología.

ABSTRACT: This article offers a typological synthesis of transhumanism—strong, moderate, and Christian—and demonstrates its usefulness for theological discernment. It identifies the movement’s religious and eschatological dimension—at times characterized as a “techno-gnostic religion”—and sets *imago Dei* and *theosis* as the norms of judgment. On this basis, morphological freedom is assessed according to three criteria: therapeutic purpose and proportionality; justice and non-discrimination; and eschatological coherence in the face of technosalvation. From this assessment a framework for a critical Christian

transhumanism emerges, which is capable of admitting possibilities (restorative therapies, inclusive technologies) while delineating risks (materialist reductionism, objectification of the body, substitution of grace by technology). The novelty of the study lies in shifting the focus from merely descriptive typologies to a normative prudential judgment, articulated across dogmatic-fundamental, teleological-anthropological, and ethical-practical levels, thereby enabling the evaluation of concrete cases and, in turn, bringing into view the possibility of a Christian transhumanism.

KEYWORDS: Christian transhumanism, strong transhumanism, weak transhumanism, morphological freedom, technognostic religion, *imago Dei*, *theosis*, eschatology.

1. INTRODUCCIÓN

Con todos los problemas que enfrenta hoy el mundo, ¿por qué debería la teología cristiana prestar atención al transhumanismo? Esta pregunta planteada por Cole-Turner (2011a; 2018a) refleja la creciente conciencia de que no estamos únicamente ante un debate técnico, sino ante un desafío que afecta a la comprensión misma de lo humano. La transformación tecnológica de la humanidad ya está en marcha y sus huellas se perciben en los ámbitos social, psicológico y cultural (Cole-Turner, 2011a, pp. 14-17; Cole-Turner, 2018a, pp. 15-17). Por ello, ignorar el transhumanismo sería cerrar los ojos a un fenómeno que interpela tanto a la filosofía como a la fe.

El transhumanismo constituye una de las corrientes más influyentes en los debates acerca del futuro de la humanidad. Aunque sus raíces se encuentran en proyectos científicos y tecnológicos concretos, su alcance trasciende con mucho el ámbito meramente técnico. Se ha configurado como una cosmovisión cultural y filosófica que ofrece un horizonte de sentido a las aspiraciones humanas de superación de límites, mitigación del sufrimiento y prolongación de la vida. Desde su formulación por Julian Huxley, en el siglo XX, hasta sus desarrollos contemporáneos, el transhumanismo se ha diversificado en un auténtico mosaico de corrientes que van desde el cientificismo radical hasta propuestas que buscan integrar elementos religiosos en clave secularizada (Monterde Ferrando, 2020, pp. 81-85; Campa, 2017, pp. 27-29).

La reflexión académica reciente ha subrayado precisamente esta pluralidad. Gayozzo (2021, pp. 120-131) distingue entre diferentes escuelas transhumanistas, evidenciando que no existe un único proyecto uniforme, sino varias tipologías con acentos distintos en torno a la mejora humana, la superación biológica o las convergencias con la inteligencia artificial. Esta diversidad exige un esfuerzo de clasificación y análisis que permita comprender las

orientaciones principales del movimiento, así como sus presupuestos antropológicos. La tipología no es, por tanto, un ejercicio meramente descriptivo, sino el primer paso hacia una evaluación crítica y teológica.

La teología cristiana no puede permanecer indiferente ante esta interpelación. Como ha señalado Oviedo, lo que está en juego no es solo una cuestión de límites morales, sino “cómo entendemos la naturaleza humana y su sentido; o quizás mejor, nuestro enfoque de realidad humana y cómo podemos afrontar mejor sus problemas” (Oviedo, 2022, p. 516). En otras palabras, el transhumanismo desafía directamente a la antropología teológica, en particular a la comprensión cristiana del ser humano como *imago Dei* y su vocación a la comunión plena con Cristo. También otros autores han mostrado cómo las promesas de “tecnosalvación” no pueden desligarse de los anhelos de trascendencia que, tradicionalmente, han sido objeto de la reflexión teológica (Daly, 2005, pp. 70-72; Hopkins, 2005, pp. 13-16).

Desde su misma definición¹, el transhumanismo es más que un proyecto técnico: se configura como un nuevo humanismo, heredero de la Ilustración, que interpreta la ciencia y la tecnología como los medios privilegiados para alcanzar bienestar, longevidad y felicidad. Este horizonte suscita entusiasmo, pero también riesgos: la dificultad de prever las consecuencias de una transformación radical de la naturaleza humana, las tensiones éticas en torno a la justicia social y la amenaza de reducir al hombre a un organismo manipulable (Dickson 2018, p. 132). Por ello, como advierte Ted Peters (2019, p. 113), es preciso discernir críticamente sus promesas a la luz de una antropología más realista, consciente de la propensión humana a transformar el bien en mal.

Es pertinente subrayar que el transhumanismo no es un bloque monolítico, sino una pluralidad de corrientes que abogan por diversas formas y alcances de la mejora humana (Ross, 2020, p. 2; Bostrom, 2005, pp. 202-203; Arana, 2022, p. 485; Diéguez, 2017, p. 42; Monterde Ferrando, 2020, p. 31). Estas propuestas no solo se centran en prolongar la vida y aumentar las capacidades cognitivas, sino que abren un profundo cuestionamiento sobre

¹ Aquí sigo la definición de Bostrom (2003): El transhumanismo es, a la vez, un movimiento intelectual-cultural y un campo de estudio que afirma la posibilidad y deseabilidad de mejorar radicalmente la condición humana mediante la razón aplicada —especialmente mediante tecnologías que eliminen el envejecimiento y potencien las capacidades cognitivas, físicas y afectivas—, y que analiza las implicaciones, promesas y riesgos éticos de tales tecnologías orientadas a superar las limitaciones humanas (pp. 4-5).

la naturaleza humana y su destino último (Marcos, 2018, 116-117; Marcos y Pérez, 2019, 32; Gaitan, 2021, 203; Arana, 2022, 488-491). Desde esta perspectiva, el debate transhumanista se convierte en un catalizador de reflexión antropológica y teológica.

Como ha indicado Cole-Turner (2018b, pp. 340-342), lo valioso del diálogo con el transhumanismo no reside en si sus escenarios futuristas llegarán a cumplirse, sino en que nos obliga a repensar el Evangelio en un tiempo tecnológicamente saturado, mostrando la urgencia de elaborar una imaginación teológica capaz de discernir los signos de nuestra época. En esta línea, Justo Domínguez (2020, p. 65) ha mostrado que lo que está en juego es una verdadera disputa soteriológica: la salvación como don divino frente a la promesa secular de autosalvación tecnológica (Peters 2019, p. 114).

Este artículo se propone, por tanto, un doble movimiento: Ofrecer una síntesis tipológica del transhumanismo, reconociendo la riqueza y complejidad de sus variantes; abrir un diálogo teológico-antropológico que permita discernir tanto los riesgos como las posibilidades de una eventual integración con la fe cristiana.

Se trata menos de una exposición neutra que de un ejercicio de discernimiento, en el que la tipología actúa como plataforma para plantear las preguntas decisivas sobre el destino humano, la salvación y la dignidad del ser creado.

2. TIPOLOGÍAS TRANSHUMANISTAS

En este contexto, resulta indispensable detenerse en las principales tipologías del transhumanismo, pues ofrecen un mapa conceptual para comprender la diversidad interna del movimiento y formular con mayor precisión las preguntas que la teología debe afrontar. Estas corrientes se suelen clasificar en tres: transhumanismo fuerte, que apuesta por la superación radical de la biología; transhumanismo moderado, que acepta mejoras graduales sin alterar la naturaleza esencial; y transhumanismo cristiano, que busca integrar categorías de fe con los avances tecnocientíficos (Brennan, 2023, pp. 229-248; Göcke, 2017, pp. 347-364).

Ahora bien, más allá de la clasificación, surge una cuestión fundamental: ¿qué visión del ser humano subyace a cada tipología? Hopkins (2005, pp. 13-19) ha mostrado que tanto la religión como el transhumanismo res-

ponden a una concepción “deflacionaria” del ser humano —el *animal account*—, es decir, la idea de un hombre reducido a mero animal racional, sin vocación trascendente. Los transhumanistas fuertes buscan superar este animal mediante la técnica; los moderados, mitigar sus limitaciones sin alterar su esencia; y quienes proponen un transhumanismo cristiano, reinterpretan la condición humana desde la referencia constitutiva a Dios y a la comunión.

En este sentido, la pregunta decisiva no es meramente tecnológica o ética, es antropológica y teológica: ¿cómo se relacionan estas propuestas con la afirmación cristiana de que el ser humano ha sido creado *imago Dei*? ¿pueden los proyectos de mejora tecnológica respetar la dignidad de la criatura y su destino de salvación en Cristo, o corren el riesgo de sustituir la gracia por la técnica?

Así, el esquema tipológico se convierte no solo en un instrumento de clasificación, sino en un punto de partida para discernir:

- El transhumanismo fuerte nos desafía sobre si la superación de la biología implica negar la *imago Dei*.
- El transhumanismo moderado plantea la frontera entre progreso legítimo y autosuficiencia prometeica.
- El transhumanismo cristiano² abre la cuestión de si es posible una auténtica integración entre la esperanza escatológica y las promesas tecnocientíficas (Dickson, 2018, pp. 143-144).

Finalmente, este debate no puede reducirse a un simple dilema entre aceptación o rechazo. Como sugiere Deane-Drumond (2015, pp. 154-155), la relación entre ciencia y teología ha de entenderse como un camino compartido, en el que la teología aporta un horizonte crítico y escatológico frente al optimismo ingenuo del progreso técnico (Génova, 2023, p. 92). De ahí que la discusión sobre tipologías del transhumanismo sea, al mismo tiempo, un ejercicio de clasificación intelectual y una oportunidad para replantear el significado de ser humano en un tiempo marcado por la tecnocultura.

² En este trabajo, el adjetivo “cristiano” se emplea en sentido material de compatibilidad con la fe cristiana: implica una gramática cristológica (Cristo como revelación del hombre y destino de comunión), el primado de la gracia frente a toda pretensión tecnosalvífica y la dignidad personal como criterio normativo. No presupone una teología sacramental específica ni adscripción confesional determinada, aunque permanece coherente con ellas.

2.1. *Transhumanismo fuerte*

La vertiente más radical de esta corriente se atreve a proyectar un futuro donde la condición humana, tal como hoy la conocemos, se verá radicalmente transformada hasta desembocar en una nueva forma de existencia posthumana. Promovido por figuras como Nick Bostrom, Max More o Ray Kurzweil, este enfoque sostiene que el desarrollo científico y tecnológico no debe encontrar restricciones sustantivas más allá de la factibilidad técnica. Allí donde sea posible mejorar o sustituir alguna dimensión de la condición humana, debería hacerse, en virtud de un supuesto derecho al perfeccionamiento. Este programa incluye el incremento de capacidades cognitivas, físicas y emocionales, así como la posibilidad de trascender la biología mediante inteligencia artificial, nanotecnología o ingeniería genética, con el fin de alcanzar una forma inédita de inmortalidad o de existencia virtual (Göcke 2017, p. 350; Agar 2014, pp. 1-16).

El discurso del transhumanismo fuerte está asociado con la noción de singularidad tecnológica, según la cual la progresiva convergencia entre biología y tecnología daría lugar a un momento de aceleración exponencial en el que las capacidades humanas quedarían radicalmente superadas al fusionarse con la inteligencia artificial. A partir de este umbral, se abriría la posibilidad de un nuevo estadio evolutivo en el que la especie humana sería reemplazada por entidades híbridas o virtuales, liberadas de la vulnerabilidad biológica y capaces de persistir indefinidamente. Esta expectativa, en buena medida heredera de imaginarios de la ciencia ficción, busca legitimarse como horizonte de futuro inevitable, en virtud de la fe en el progreso tecnológico ilimitado (Gayozzo, 2021, pp. 123-127).

Se distinguen dos formas de mejora humana: la cuantitativa, que incrementa capacidades ya existentes, y la cualitativa, que modifica las características fundamentales de la especie. Es esta última la que define al transhumanismo fuerte, pues su propósito no se limita a potenciar habilidades, sino a reconfigurar las bases psicofísicas de la humanidad, hasta el punto de imaginar seres capaces de respirar bajo el agua o volar mediante modificaciones anatómicas radicales (Diéguez, 2017, pp. 40-41). Con ello se busca no solo expandir el rango de posibilidades humanas, sino reescribir lo que significa ser humano en un sentido esencial. En consecuencia, esta postura implica un auténtico quiebre con los límites impuestos por la evolución darwiniana: ya no se trata de aceptar el ritmo de un proceso natural lento y azaroso, sino de asumir el control proactivo de la propia evolución, rediseñando la especie a voluntad para vencer el envejecimiento, la enfermedad y la muerte (Lipowickz, 2020, p. 53; Göcke, 2017, p. 351; Diéguez, 2017, p. 41).

Uno de los conceptos emblemáticos de esta visión es la libertad morfológica (que se tratará en detalle posteriormente), formulada en el octavo postulado del “decálogo transhumanista”. Este principio afirma el derecho de cada individuo a modificar su cuerpo, cognición y emociones mediante los medios tecnológicos disponibles. En nombre de esa libertad, se legitima no solo el uso de técnicas de prolongación de la vida como la criogenia o el *mind uploading*, sino también la opción de rediseñar la anatomía y las capacidades psicológicas según los deseos del sujeto (More & Vita-More, 2013, pp. 54-55; Sandberg, 2013, pp. 56-64). La libertad morfológica cuestiona la naturaleza humana como una realidad estable e inmutable, y postula que todo rasgo puede ser transformado si la tecnología lo permite.

En esta lógica se asume un fuerte determinismo tecnológico: todo lo que resulta técnicamente posible, tarde o temprano será realizado, sin que la sociedad o la ética puedan ejercer un control duradero. La tecnología aparece entonces no como instrumento al servicio del hombre, sino como destino inevitable que empuja a la humanidad hacia un futuro posthumano. En esta medida, el cuerpo es considerado un soporte contingente y limitado, susceptible de ser superado. Como sintetiza Diéguez (2021, pp. 63-68), esta corriente se caracteriza por la ausencia de distinción clara entre lo natural y lo artificial, la comprensión informacional de la vida y de la mente, la depreciación del cuerpo como obsoleto, el rechazo de una naturaleza humana inmutable y la convicción de una sociedad formada por individuos mejorados será inherentemente superior.

Proclamándose, así, el advenimiento de una nueva era posthumana, donde la humanidad dejará atrás las limitaciones que hoy definen su naturaleza. Desde esta perspectiva, la desaparición del *homo sapiens* no constituiría una catástrofe, sino un paso evolutivo deseable hacia formas de vida “superiores” (Diéguez, 2021, p. 56).

Ahora bien, este horizonte no se reduce a una proyección tecnocientífica, sino que se puede interpretar también en clave escatológica. En efecto diversos analistas han advertido que el transhumanismo presenta rasgos de auténtica “religión tecnognóstica”, en la que la transformación del ser humano adquiere un significado cósmico y salvífico (Monterde Ferrando, 2020, pp. 71-85; véase también: LaTorra, 2005, pp. 41-55; Campbell y Walker, 2020, pp. 71-85). Frente a visiones secularizadas de corte nihilista, los transhumanistas elevan la vida a valor absoluto, intentando prolongarla indefinidamente, y reconocen en la conciencia “*il senso stesso del mondo, la luce dell’universo*” —el sentido mismo del mundo, la luz del universo—, al punto de aspirar

a expandirla incluso en las máquinas. En este marco, los ideales perseguidos reproducen atributos divinos —eternidad, omnisciencia, omnipotencia—, de modo que la tecnociencia se convierte en un camino de imitación del divino, una suerte de redención tecnológica. No es casual que Campa (2017, pp. 28-29) vea en esta aspiración un eco del imperativo evangélico: “Sed, pues perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial” (Mt 5,48-49). Desde esta óptica, el transhumanismo fuerte puede entenderse como una secularización del ideal cristiano de perfección, desplazado de la gracia a la técnica, y de la salvación en Cristo a la autosalvación tecnocientífica.

Crítica antropológica y teológica

Desde una perspectiva teológica y antropológica, esta visión plantea desafíos profundos. En primer lugar, parte de un reduccionismo antropológico. La identidad humana queda definida en términos de rendimiento, de capacidades medibles o de información transferible. El ser humano es concebido como un conjunto de datos procesables que pueden ser reconfigurados, sin reconocer la dimensión relacional, espiritual y trascendente que la tradición cristiana atribuye a la persona. Tal reducción entra en tensión con la doctrina de la *imago Dei*, que fundamenta la dignidad humana no en sus facultades, sino en su condición de criatura llamada a la comunión con Dios (Oviedo, 2022, pp. 516-517).

En segundo lugar, este planteamiento supone una peligrosa sustitución de la salvación divina por la tecnosalvación. Como advierte Ted Peters (2018a, pp. 353-354), cuando la tecnología se erige en mediadora de inmortalidad o de plenitud, se produce una usurpación indebida de categorías teológicas que corresponden a la acción gratuita de la gracia. En el horizonte del transhumanismo fuerte, la promesa de vida eterna ya no remite a la resurrección de Cristo, sino a la transferencia de la conciencia a soportes digitales o a la modificación biotecnológica ilimitada. Se trata de un sustituto secularizado de la escatología cristiana, en el que la técnica pretende ocupar el lugar de Dios como garante de la plenitud humana.

No obstante, cabe reconocer también un elemento de posibilidad de diálogo. Como se menciona anteriormente, Hopkins (2005, pp. 13.19) ha señalado que tanto la religión como el transhumanismo comparten una inconformidad frente al “relato animal” (*animal account*), es decir, frente a la concepción del hombre como simple animal racional sin vocación trascen-

dente. El transhumanismo fuerte expresa, aunque de modo secularizado y desviado, el anhelo humano de trascendencia y de transformación radical. En su empeño por superar la enfermedad, la caducidad y la muerte refleja una aspiración legítima a una plenitud que el cristianismo reconoce, pero orientada hacia un horizonte equivocado.

Desde una mirada crítica, el transhumanismo fuerte se convierte en un espejo distorsionado de las promesas escatológicas: allí donde la fe cristiana afirma la transformación del hombre en Cristo resucitado, este propone la metamorfosis tecnológica; donde la fe habla de gracia, este ofrece técnica; donde la teología reconoce la dignidad de la creatura, este postula la obsolescencia del *homo sapiens*. En este contraste se revela el carácter teológicamente ambivalente del transhumanismo fuerte: un desafío que no puede ser ignorado, porque interpela a la teología a repensar con mayor profundidad la condición humana, su destino y su relación con Dios.

2.2. *Transhumanismo moderado*

Constituye una de las ramas más influyentes y matizadas del pensamiento transhumanista contemporáneo, su objetivo no es abolir lo humano, sino optimizarlo dentro de parámetros reconocibles como propios de la especie, en un marco de continuidad antropológica y de responsabilidad ética (Agar, 2014, pp. 19-22; Brennan, 2023, pp. 229-232; Göcke, 2018, p. 33; Hottois, 2005, p. 50-54).

Al igual que su contraparte fuerte, distingue entre terapia y mejora³. El transhumanismo moderado admite las intervenciones terapéuticas, siempre que no impliquen una ruptura con la continuidad de la identidad personal ni con la pertenencia a la especie humana (Göcke, 2017, pp. 350-351; Göcke, 2018, p. 33; Peters, 2010, pp. 17-21).

Mientras aquel (fuerte) promueve mejoras cualitativas capaces de transformar las bases psicofísicas del ser humano —como la criogenia, el *mind uploading* o la reconfiguración anatómica radical—, el moderado se centra en mejoras cuantitativas. Estas buscan incrementar memoria, resistencia, agudeza cognitiva o salud, sin desbordar el horizonte de lo reconocible como humano (Göcke, 2017, p. 351).

³ También se puede encontrar como mejora “cuantitativa” y “cualitativa” (Göcke, 2018, 33).

Nicholas Agar ha sido uno de los principales teóricos de esta postura en *Truly Human Enhancement* (2014); distingue entre mejoras radicales y mejoras moderadas. Las primeras modifican de tal modo las capacidades mentales o físicas que amenazan la continuidad de la identidad personal, provocando una fractura del yo en la que el sujeto mejorado ya no se reconoce en sus experiencias y logros pasados. Las segundas, en cambio, perfeccionan atributos ya existentes sin quebrar la coherencia narrativa de la vida, permaneciendo dentro de la escala de lo humanamente reconocible (Agar, 2014, pp. 1.5-6.15-16).

Este planteamiento implica que las mejoras radicales son moralmente problemáticas, mientras que las moderadas resultan valiosas, pues aumentan capacidades cognitivas o físicas preservando la identidad. En esta línea, se sitúa también la propuesta de Cian Brennan (2023, pp. 232-235), quien desarrolla la noción de *weak transhumanism*⁴. Esta versión defiende mejoras prudentes y no disruptivas, que respeten la diversidad humana y eviten imponer un único modelo de perfección, además añade una dimensión social y comunitaria al debate, subrayando que no todo lo que beneficia individualmente es necesariamente positivo para la colectividad.

Mientras la normatividad fuerte se basa en un determinismo tecnológico —el cual considera posible e inevitable—, la versión moderada se inclina por introducir límites, insistiendo en que no basta con preguntarse qué se puede hacer técnicamente, sino qué conviene hacer según criterios antropológicos, sociales y éticos (Suárez-Ruiz, 2021, pp. 558-566).

En suma, el transhumanismo moderado no es simplemente una versión atenuada del fuerte, sino una postura distinta que introduce una reflexión normativa. Su interés no radica en especular sobre futuros posthumanos, sino en discernir los fines deseables hacia los cuales debe orientarse el uso de la tecnología en beneficio de la condición humana.

Crítica antropológica y teológica

Si bien el transhumanismo moderado resulta más abierto al diálogo que su versión fuerte, no está exento de riesgos. Uno de los principales es el peligro de un reduccionismo antropológico, en el que la dignidad humana se mida

⁴ Sinónimo de transhumanismo moderado.

en función de rendimientos y grados optimizados. Aun en ausencia de transformaciones radicales, el énfasis en la mejora cuantitativa puede derivar en una antropología implícita utilitarista, donde los “mejorados” son considerados más valiosos. Ahora bien, como observa Eberl (2022, p. 84), el pensamiento cristiano no se opone en principio al progreso científico, y de hecho ha contribuido históricamente a él, siempre que se respeten ciertos límites éticos. Así, el magisterio reciente admite intervenciones genéticas con finalidad terapéutica, mientras rechaza de modo absoluto aquellas que persiguen fines meramente no terapéuticos, en la medida en que expresen un rechazo implícito de la creaturalidad finita del ser humano y un intento de ocupar el lugar del Creador (véase también: Congregación Para La Doctrina De La Fe, 2008, § 26-27).

De modo complementario, según Eberl (2022, p. 85), Juan Pablo II ya advertía que toda posible forma de mejora biotecnológica debería ser juzgada a la luz de cuatro criterios fundamentales: que no afecte al origen de la vida en el marco de la procreación conyugal, que no marginalice a determinados grupos humanos, que no refuerce un materialismo reductivo y que no convierta a la persona en objeto. A partir de estos criterios, es posible admitir ciertas mejoras moderadas que contribuyan al florecimiento humano —por ejemplo, un aumento en la memoria, la mejora del sistema inmunológico o la eliminación de ansiedades que impidan el desarrollo moral y espiritual—, siempre que dichas mejoras se inscriban en una visión de la persona abierta a su relación con Dios y respetuosa de la *imago Dei*. En este sentido, puede hablarse de un verdadero mejoramiento que se sitúa dentro de los límites de la naturaleza creada y ordenada hacia dones naturales y sobrenaturales, evitando la deriva hacia lo posthumano (véase también: Juan Pablo II, 1983, § 6; Agar, 2014, p. 138).

Otro riesgo señalado es el de consolidar una concepción excesivamente individualista de la mejora. El énfasis transhumanista en la autonomía del sujeto puede conducir a una erosión de la dimensión relacional constitutiva del ser humano. Como advierte Checketts (2017), no todo perfeccionamiento individual redundaría en un bien colectivo, y absolutizar la lógica de la optimización personal puede socavar los vínculos sociales y éticos que sostiene la vida común (pp. 59-60). En esta misma dirección, Arana (2022, pp. 498-499) subraya que el peligro del transhumanismo no radica solo en sus excesos tecnológicos, sino en su tendencia a reducir la identidad humana a procesos de cálculo y optimización, olvidando que la persona es inseparable de su corporeidad, historicidad y apertura a la trascendencia. Este individualismo, lejos de garantizar

una vida más plena, corre el riesgo de fragmentar la comunidad humana y de empobrecer la noción misma de dignidad, que no se funda en el rendimiento técnico, sino en la relacionalidad y en la condición de criatura.

Desde la teología, Göcke (2017, pp. 361-362) subraya que un transhumanismo moderado solo es compatible con la fe cristiana si reconoce que la identidad última del ser humano no radica en su potencial tecnológico, sino en su condición de criatura hecha *imago Dei*. La identidad del ser humano como tal no se define por sus capacidades, sino por su carácter relacional con Dios como criatura suya. La categoría de *imago Dei*, por tanto, resulta decisiva: la dignidad humana no depende de los rendimientos alcanzados, sino de la vocación a la comunión con Dios. Las tecnologías que potencien capacidades respetando esa referencia trascendente pueden ser valoradas positivamente; aquellas que pretendan sustituirla o redefinirla, en cambio, deben ser críticamente cuestionadas.

Autores como Emmanuel y Burdett han insistido en que, aunque pueda hablarse de una “mejora de la *imago Dei*” en sentido analógico —como despliegue de las potencialidades humanas—, nunca debe confundirse con un simple perfeccionamiento técnico. La *imago Dei* remite, más que a grados de rendimiento, a la apertura relacional y trascendente de la persona hacia Dios. Emmanuel (2020, pp. 106-108) lo expresa señalando que el verdadero criterio de mejora no es la optimización de funciones, sino la fidelidad a la estructura relacional que constituye la imagen divina. Burdett (2022, pp. 214-215), por su parte, vincula esta cuestión con la cristología, recordando que la plenitud de lo humano se revela en la encarnación de Cristo y no en la técnica.

En conclusión, el transhumanismo moderado plantea un horizonte ambivalente. Por un lado, introduce una reflexión normativa y evita el determinismo tecnológico del transhumanismo fuerte, mostrando sensibilidad hacia la dignidad y la autonomía. Por otro, corre el riesgo de deslizarse hacia un reduccionismo individualista. Desde la teología, el discernimiento último pasa por la afirmación de la *imago Dei*: toda mejora tecnológica puede ser legítima en la medida en que respete y potencie esa condición fundamental, pero se vuelve problemática cuando pretende sustituirla o redefinirla.

De ahí surgen preguntas decisivas que abren el siguiente paso de la reflexión: ¿es posible integrar de manera coherente las propuestas de mejora tecnológica en el horizonte cristiano de salvación? ¿Puede hablarse de un “transhumanismo cristiano” sin caer en la tentación de confundir la gracia con la técnica?

2.3. Transhumanismo cristiano. Competencia o integración

El debate contemporáneo sobre el transhumanismo ha propiciado, junto a sus formulaciones seculares, un cauce de reflexión teológica que busca pensar el mejoramiento humano a la luz de la fe cristiana. En ese horizonte ha cobrado relieve la noción de “transhumanismo cristiano”⁵, entendida no como aceptación acrítica de toda promesa tecnocientífica, sino como ejercicio de discernimiento que interroga la legitimidad, los límites y el sentido último de las prácticas de optimización y prolongación de la vida. La pregunta clave no se reduce a “si puede hacerse”, sino “para qué y en qué condiciones” debe hacerse, atendiendo a la dignidad de la persona, a la verdad de la creación y a la esperanza escatológica. Este trabajo integra y amplía los ejes ya esbozados —la relación entre ciencia y fe; la posibilidad y las condiciones de un transhumanismo cristiano; una doble valoración positiva y crítica; y, finalmente, la relevancia tipológica del fenómeno para el discernimiento entre razón, ciencia y fe—, incorporando explícitamente los criterios de Göcke, la centralidad de la *imago Dei*⁶ y la articulación con la *theosis*⁷, así como el riesgo señalado por Peters de sustituir la gracia por una “tecnosalvación” (Peters, 2018b, pp. 251-254).

⁵ ‘Transhumanismo moderado’ y ‘transhumanismo cristiano’ no son términos equivalentes. El primero funciona como categoría descriptiva (mejoras cuantitativas con continuidad de especie); el segundo opera con categoría normativa regida por criterios teológicos (primado de la gracia, *imago Dei*, *theosis*). En consecuencia, lo cristianamente admisible es más restringido: puede excluir intervenciones que, siendo “moderadas” en sentido técnico, resultan contrarias a la dignidad (por ejemplo, la cosificación del cuerpo o por efectos de injusticia).

⁶ La *imago Dei* designa la condición ontológico-relacional por la que todo ser humano, en su totalidad corpóreo-espiritual, social e histórico, es creado a imagen de Dios (CTI 2004, 7-10). Por lo tanto, posee una dignidad indisponible que no depende de capacidades ni de rendimientos. Por ello, toda agenda de autosalvación tecnológica que gradúe la dignidad por criterios de “optimalidad” o desempeño resulta teológicamente problemática; la dignidad ha de preservarse como derecho inherente, no evaluarse por mejoras técnicas o físicas (Müller, 2020, 25-27; Pasariu et al., 2022, a2620-a2621).

⁷ La *theosis*, entendida como la transformación del ser humano hacia la divinidad, es un proceso mediado por la gracia, no debe confundirse con un proyecto de autosalvación. Así, cuando se proponen alternativas secularizadas que prometen alcanzar un estado de perfección a través de medios tecnológicos, se corre el riesgo de reducir la experiencia de la gracia a un ímpetu de autoafirmación personal (Cole-Turner, 2015, 150). Esta reducción puede transformarse en una lógica de mérito, donde el individuo se convierte en artífice de su propia salvación, desplazando la acción de Dios (Pulis, 2022, 204-205).

Lejos de una dialéctica de confrontación, la relación entre fe y ciencia y avance tecnocientífico puede entenderse como un ámbito de mutua interpelación, en el que la teología ofrece categorías críticas (creación, redención, destino último) para evaluar fines y medios de la innovación. Ronald Cole-Turner (2011b, p. 198) ha insistido en que la actitud cristiana ante tecnologías emergentes —edición genética, inteligencia artificial, biotecnología— debe conjugar apertura y prudencia; la evaluación no puede agotarse en la factibilidad técnica, sino que ha de incluir una coherencia con la dignidad personal, el propósito de la vida humana y la esperanza en la salvación en Cristo. Esta perspectiva sitúa el diálogo en el nivel ético-teológico, evitando tanto el tecno-optimismo ingenuo como el rechazo apriorístico.

En ese mismo registro, la teología contemporánea ha advertido que el transhumanismo no solo ofrece herramientas para mitigar el sufrimiento, sino que propone, explícita o implícitamente, visiones de plenitud, inmortalidad y sentido. De ahí que varios autores reclamen un discernimiento escatológico: cuando la tecnociencia promete “salvación” —vida sin enfermedad, conciencia ampliada, incluso inmortalidad—, la teología debe preguntar por la verdad de esa promesa, por su estructura soteriológica y por la fidelidad a la condición creatural del ser humano (Oviedo, 2022, pp. 515-522; Cole-Turner, 2011b, pp. 193-202). En breve: el diálogo fe-ciencia no se agota en la bioética de casos, porque toca la antropología fundamental y la esperanza última.

Posibilidad de un transhumanismo cristiano

Göcke (2017, p. 355) ofrece un marco tripartito de evaluación particularmente útil para pensar la posibilidad de un transhumanismo cristiano. En primer lugar, plantea un nivel “dogmático-fundamental”: debería descartarse cualquier propuesta que contradiga elementos esenciales de la fe, como la dignidad de la persona creada *imago Dei* o la mediación universal de la salvación en Cristo. En segundo lugar, un nivel “teleológico-antropológico”: corresponde examinar si los fines y medios de una intervención tecnológica armonizan con la doctrina de la creación y con la vocación del ser humano a la comunión con Dios y con los demás. En tercer lugar, un nivel “ético-práctico”: conviene verificar su conformidad con los principios morales cristianos, entre ellos el amor, la justicia y la búsqueda del bien común.

Este núcleo cristológico permite articular la *imago Dei* con la *theosis*. En la tradición cristiana, la *theosis* —participación del ser humano en la vida divina— no equivale a una auto-deificación fabricada, sino a una transfor-

mación por gracia que configura la libertad humana con Cristo, “para que lleguéis a ser partícipes de la naturaleza divina” (2Pe 1,4). Dos tesis se siguen para el discernimiento: (a) la *imago Dei* funda una dignidad que precede a cualquier mejora técnica y que, por tanto, no puede quedar supeditada a rendimientos biológicos o cognitivos (Emmanuel, 2020, p. 111; Comisión Teológica Internacional, 2004, §12); (b) la *theosis* señala el término de plenitud como don de Dios y comunión, no como superación técnica de la finitud. Si una agenda de mejoramiento reconfigura implícitamente la *theosis* como “auto-divinización tecnológica”, desdibuja la economía de la gracia y confunde la promesa de salvación con una prolongación indefinida de prestaciones naturales (Cole-Turner, 2018b, pp. 340-341).

En consecuencia, la posibilidad de un transhumanismo cristiano —en sentido estricto— queda condicionada por una doble fidelidad: a la verdad teológica de la *imago Dei* y a la lógica donal de la *theosis*. En la práctica, ello exige distinguir la legítima cooperación con la *creatio continua* (por ejemplo, terapias que restauran funciones dañadas) de proyectos que trasladan al artefacto la estructura propia de la gracia absolutizando el control y la eficacia. La moderación reclamada por Göcke se vuelve aquí normativa: se admitirán aquellas intervenciones compatibles con el estatuto creatural, la responsabilidad moral y la apertura a Dios, y se discutirán críticamente las que convierten la técnica en fuente de redención (Göcke, 2017, pp. 355-356).

Visión positiva de un transhumanismo cristiano

En el registro positivo, el diálogo con el transhumanismo puede enriquecer la reflexión cristiana al menos en tres frentes. Primero, obliga a pensar la vulnerabilidad y el sufrimiento con mayor precisión. La reducción de la morbilidad, la mejora de la calidad de vida y la accesibilidad de tratamientos son metas coherentes con la caridad y la justicia, siempre que se evite la discriminación por “nivel de mejora” y que no se confunda salud con merecimiento moral (Jung, 2022, p. 187). Segundo, estimula un examen de los imaginarios de perfección. El mandato evangélico “sed, pues, vosotros perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial” (Mt 5,48) no legitima sin más una carrera hacia la invulnerabilidad técnica, pero sí puede inspirar prácticas de excelencia orientadas al amor y al servicio, donde la técnica actúe como medio subalterno. Tercero, ofrece oportunidades de cooperación de bienes comunes —salud pública, accesibilidad tecnológica, sostenibilidad—, siempre que los fines sean compartibles y se preserven marcos robustos de justicia distributiva.

Visión negativa

La contracara del potencial cooperativo es el riesgo de una deriva soteriológica de la técnica. Peters lo ha formulado con precisión: el peligro del transhumanismo secular no reside tanto en la búsqueda del bienestar, cuanto en la tentación de sustituir la gracia por una “tecnosalvación”, esto es, confiar a la tecnología la promesa de redención que solo corresponde a Dios (Peters, 2005, pp. 388-389). Conceptualmente esta sustitución opera mediante tres desplazamientos:

1. El don de la fabricación. La salvación se concibe como resultado de un ensamblaje incremental de facultades (longevidad, cognición, control afectivo), haciendo prescindible la lógica de la gracia (Lipowicz, 2020, p. 54). Se asume que la plenitud es un límite asintótico alcanzable por acumulación de mejoras, no un acontecimiento de comunión.
2. De la comunión a la auto-referencia. La *theosis* es reinterpretada como expansión ilimitada del yo —biológico o digital—, con pérdida del carácter relacional de la plenitud (Kirsch, 2023, pp. 5-7). La *imago Dei* se reduce a un conjunto de funciones optimizables.
3. Del juicio a la eficiencia. La moral se somete a métricas de rendimiento, con riesgos de convertir la dignidad en “capital biotécnico”. La justicia cede ante la selección de “aptos” tecnológicamente mejorados (Kirsch, 2023, pp. 30-38).

A estos desplazamientos se añaden peligros prácticos: (a) exacerbación de desigualdades (brecha entre “mejorados” y “no mejorados”); (b) eugenesia blanda por sesgos de mercado; (c) redefinición utilitarista de la dignidad; (d) colonización de esferas vitales por lógicas de optimización permanente. Desde la teología, tales riesgos no son meros efectos secundarios, sino indicios de una inversión del orden de los bienes: la técnica pasa de ser medio subordinado a constituirse en principio de salvación, con lo que la *theosis* queda sustituida por un proyecto de auto-divinización secularizada (Peters, 2005, pp. 388-389).

En resumen, la lectura tipológica precedente ha permitido distinguir escenarios y lenguajes del transhumanismo, así como graduar sus pretensiones (fuerte, moderado, cristiano). Corresponde ahora elevar el plano del análisis: pasar del qué dice cada tipología al qué significa en términos antropológi-

co-teológicos, para después fijar principios doctrinales (*imago Dei*, *theosis*) y criterios prácticos de evaluación. Este doble movimiento —sentido y normatividad— habilita, por un lado, un diálogo sin reducciones entre ciencia, razón y fe, y, por otro, un juicio prudencial sobre casos paradigmáticos, como la llamada libertad morfológica. Con este marco, se expone a continuación la dimensión teológica del transhumanismo, y seguidamente, se articulan los criterios que orientarán la evaluación aplicada.

3. DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL TRANSHUMANISMO⁸

La constelación transhumanista no solo agrega propuestas técnicas; vehicula imaginarios soteriológicos y expectativas escatológicas que conviene hacer explícitos. Este diagnóstico de “sentido” permite situar teológicamente el debate.

En primer lugar, la literatura reciente ha subrayado que el transhumanismo no es solamente un conjunto de propuestas técnicas, sino una constelación de motivos escatológicos con resonancias religiosas. Se ha hablado, con matices, de una “religión tecnognóstica”, en la medida en que se atribuye a la transformación humana —biológica o informacional— un significado salvífico y cósmico (Monterde Ferrando, 2020, pp. 79-84; LaTorra, 2005, p. 51; Campbell y Walker, 2005, pp. 5-11; Geraci, 2010, pp. 139.144-145). Cuatro rasgos ilustran esta dimensión:

- (i) *Soteriología secular*. El mal se identifica primordialmente con la finitud: enfermedad, envejecimiento, muerte. La “salvación” se formula como superación técnica de esos límites mediante estrategias de longevidad radical, *mind-uploading* o fusión humano-máquina. El léxico religioso comparece resemantizado: resurrección como copia funcional, cielo como entorno virtual, comunión como conectividad total (Justo Domínguez, 2022, p. 750; Justo Domínguez, 2019, p. 234; Geraci, 2010, pp. 84-89).

⁸ Aquí sigo el pensamiento de Burdett, donde el transhumanismo opera como religión immanente, porque reescribe en clave tecnocientífica los ejes religiosos de salvación-trascendencia-glorificación-esperanza, y por ello resulta legítimo describirlo funcionalmente como fenómeno “religioso” (Burdett, 2014, pp. 99-101).

- (ii) *Escatología inmanente*. La plenitud no remite a una trascendencia personal, sino a un futuro histórico cualificado por capacidades cuasi-divinas (omnisciencia por ampliación cognitiva; omnipotencia por control tecnocientífico; eternidad por indefinida prolongación de la vida; Castelao, 2024, 80-81). Riccardo Campa (2017, pp. 28-29) ha descrito esta proyección como una “espiral ascendente” que seculariza el ideal de perfección. Incluso puede reconocerse un eco bíblico en la lectura transhumanista de Mt 5,48, desplazada hacia la técnica en lugar de la gracia.
- (iii) *Antropología de la conciencia*. Con frecuencia se asume la conciencia como “luz del universo”, cuyo valor absoluto justificaría su conservación y expansión, incluso en soportes artificiales. Este énfasis, que a veces redifica la mente como patrón de identidad, se aproxima a rasgos gnósticos al entender la materia —en especial el cuerpo vulnerable— como obstáculo a superar (Campa, 2017, p. 28).
- (iv) *La esperanza transhumanista*, según Burdett (2014, p. 101), deposita en la tecnología la ampliación de las facultades y del radio de acción humanos y, al mismo tiempo, confía en su capacidad para neutralizar el sufrimiento y la muerte; con ello, expectativas de salvación y plenitud quedan relocalizadas en el progreso tecnocientífico inmanente.

Es verdad que no todo discurso transhumanista adopta tonos religiosos; y, con todo, incluso las versiones laicas más sobrias movilizan imaginarios soteriológicos y escatológicos. La teología, por su parte, puede leer aquí un “signo de los tiempos”: una humanidad que rehúsa la muerte y ansía plenitud. Esa intuición, en sí, no es ajena al cristianismo; lo problemático es la traslación de la *theosis* —participación por gracia— a un proyecto de auto-salvación técnica, donde la *imago Dei* se confunde con una imagen mejorada del yo, desanclada de su referencia a Dios y al prójimo (Oviedo 2022, pp. 517-522).

De la lectura religiosa del transhumanismo se sigue la necesidad de explicar los principios desde los que la teología juzga sus promesas. En este horizonte, *imago Dei* y *theosis* proporcionan la gramática normativa del discernimiento.

4. SÍNTESIS DOCTRINAL: *IMAGO DEI* Y *THEOSIS* ANTE EL MEJORAMIENTO TECNOLÓGICO

La confluencia entre la *imago Dei* y la *theosis* ante el avance transhumanista del mejoramiento humano sugiere un interesante desafío no solo ético, sino también, teológico. A continuación, se proponen cuatro tesis que articulan los principios fundamentales que deben guiar la relación entre las propuestas transhumanistas de mejora y la respectiva dignidad humana. Converge aquí la cuestión central: ¿cómo pensar la *imago Dei* y la *theosis* a la luz de tecnologías de mejoramiento?

1. Primacía de la *imago Dei* sobre lo funcional. La dignidad no deriva de capacidades ni de rendimientos, sino de la condición creatural llamada a la comunión. Cualquier “mejora” que subordine la dignidad a marcadores de desempeño desconoce el fundamento personal de la *imago Dei*. En cambio, las intervenciones terapéuticas que restauran funciones lesionadas pueden entenderse como cooperación responsable con los bienes de la creación (Herzfeld, 2002, pp. 303-313).
2. La *theosis* como don y comunión. La deificación no es una *upgrade* ontológica autogestionada, sino una participación en la vida trinitaria por gracia, mediada históricamente en Cristo y en el Espíritu. Sustituir ese dinamismo por algoritmos de optimización traduce la *theosis* en un proceso de autoafirmación que, en última instancia, reintroduce la lógica de la obra y del mérito. La advertencia de Peters sobre la “tecnosalvación” apunta precisamente a este desplazamiento (Peters, 2005, pp. 388-389).
3. Cristología y universalidad de lo humano. La encarnación no fija un estándar biométrico, pero sí el criterio de humanidad: el Hijo asume la condición humana entera, la redime y la lleva a plenitud. De ahí la pertinencia del principio de Göcke: “El ejemplar del *homo sapiens* es el Cristo glorificado” (Göcke, 2017, p. 356). Mejoras compatibles con esta verdad pueden ser pensadas como desarrollo de posibilidades de la creación; las que la contradicen —por ejemplo, anulando la libertad o disolviendo la relacionalidad—, no.
4. Teleología del cuidado y justicia. El uso cristiano de tecnologías se orienta, de suyo, a la caridad y al bien común (Dicasterio para la Doc-

trina de la Fe; Dicasterio para la Cultura y la Educación, 2025, § 54-55). Esto implica preferencia por aplicaciones que alivian sufrimientos evitables, reducen desigualdades y promueven inclusión; y sospecha ante agendas de perfeccionismo competitivo que trasladan el peso de la salvación a la auto-fabricación de invulnerabilidad.

Estas tesis no pretenden clausurar el discernimiento, sino ofrecer un andamiaje teológico para situar con precisión cada propuesta de mejoramiento en relación con la *imago Dei* y la *theosis*. Establecidos los principios —dignidad indisponible, forma personal del cuerpo y orientación a la comunión—, procede probar su rendimiento en un caso normativo central del discurso transhumanista: la libertad morfológica.

5. LIBERTAD MORFOLÓGICA: ALCANCE, LÍMITES Y EVALUACIÓN TEOLÓGICA

La libertad morfológica constituye el escenario paradigmático donde el diálogo teológico-antropológico con el transhumanismo se vuelve operativo. Reúne, en un mismo principio, las cuestiones de dignidad, corporeidad, identidad y escatología, y permite distinguir posibilidades (intervenciones restaurativas, ayudas proporcionales de riesgos, perfeccionismo competitivo, cosificación del cuerpo, “tecnosalvación”). Por ello se adopta aquí un banco de pruebas de los criterios derivados de *imago Dei* y *theosis*, en continuidad con la autocomprensión programática del propio transhumanismo.

La denominada libertad morfológica designa el supuesto derecho a modificar el propio cuerpo, cognición y afectividad mediante medios tecnocientíficos, siempre que exista factibilidad (Sandberg, 2013, pp. 56-58), este principio se vincula a declaraciones programáticas —como la *Transhumanist Declaration*— y a propuestas normativas más amplias (*Transhumanist Bill of Rights*, Lee, 2019, pp. 18-19), donde la auto-configuración técnica aparece como extensión de la autonomía personal y como vía de realización de la identidad (Nyathi, 2024, pp. 141-143; Thompson, 2017, pp. 1-18). En su versión fuerte, la libertad morfológica disuelve la distinción entre lo natural y lo artificial e interpreta el cuerpo como mero soporte contingente, reconfigurable, conforme a deseos o diseños de optimización.

Desde una antropología teológica, la evaluación exige integrar cuatro vectores. Primero, la dignidad no es derivada de prestaciones, sino fundada en la *imago Dei*⁹; por ello, cualquier reclamo de libertad morfológica ha de leerse a la luz de la una dignidad previa e indisponible, no graduable por “nivel de mejora” (Thompson, 2017, pp. 7-9; *Dignitas personae*, 2008, §27; *Dignitas infinita*, 2024, §1). Segundo, el cuerpo no es un obstáculo accidental, sino forma personal de la existencia: mediación de relacionalidad, lenguaje de la donación y lugar de la gracia (*Dignitas personae*, 2008, §7). Tercero, la identidad se estructura narrativamente; si la intervención quiebra la continuidad del yo o convierte a la persona en objeto de manipulación, se vulnera el principio personal (Tanton, 2025, p. 6). Cuarto, la escatología cristiana orienta el perfeccionamiento hacia la comunión, no hacia la autodivinización técnica; la libertad morfológica no puede suplir el dinamismo de la *theosis* (Davison, 2023, pp. 193.328-329). En consecuencia, toda libertad morfológica ha de someterse a bienes superiores —vida, justicia y comunión—, si no derivaría en una libertad ilimitada que absolutiza el deseo de autofabricación.

A partir de los cuatro vectores expuestos —dignidad indisponible (*imago Dei*), corporeidad como forma personal, identidad narrativa en continuidad y orientación escatológica— se sigue una triple pauta evaluativa. Cada criterio no añade contenidos nuevos, sino que operativiza esos vectores en decisiones prudenciales sobre el para qué, el para quién y el hacia dónde del mejoramiento.

El primer criterio es la finalidad terapéutica y la proporcionalidad. Son preferibles las intervenciones orientadas a restaurar funciones o prevenir daños significativos con balance riesgo/beneficio razonable; en cambio, las que buscan “ventajas” extracurativas requieren presunción crítica (Villegas-Galaviz et al., 2021, pp. 28-29). En clave bioética, este criterio se concreta en el principio de totalidad e integridad: (a) la intervención recae sobre una parte dañada o causa directa de peligro grave; (b) no existen alternativas equivalentes; (c) hay probabilidad de éxito proporcionada respecto de riesgos y efectos negativos y; (d) media consentimiento del paciente; los efectos colaterales solo se toleran bajo la regla del doble efecto (CTI, 2004, 85.90-91). A

⁹ Aquí sigo la definición de dignidad humana en el documento “*Dignitas infinita*” (2024): una cualidad ontológica y universal que no depende de capacidades, circunstancias ni estados, sino de ser personal; es cognoscible racionalmente y queda confirmada teológicamente por la creación a imagen de Dios y la redención en Cristo. En virtud de ella, la persona posee primacía moral y jurídica, de la que se derivan derechos inviolables y la obligación social de priorizar a los más débiles (§1).

la luz de estas condiciones, muchas propuestas de mejora en sujetos sanos fallan en (a) y (b), mientras que intervenciones restaurativas sí pueden considerarse admisibles, siempre con proporcionalidad y vigilancia de riesgos.

El segundo criterio se refiere a la justicia y no discriminación (Villegas-Galaviz et al., 2021, pp. 29-30), subrayando que la libertad morfológica no debe propiciar divisiones sociales que generen discriminación entre aquellos considerados “mejorados” y “no mejorados”. Esta diferenciación podría resultar en una fragmentación de la cohesión social e incrementar las desigualdades existentes. La ética contemporánea enfatiza la importancia de la equidad en el acceso a las mejoras tecnológicas, argumentando que es esencial que todos los individuos tengan igual acceso a los beneficios potenciales de las intervenciones biotecnológicas para prevenir la creación de una clase superior.

Finalmente, el tercer criterio es la coherencia escatológica (Meza-Rueda, 2023, pp. 59-61), que aborda la idea de que la libertad morfológica no debe ser vista como un medio de salvación, dado que esto podría reemplazar la gracia divina por la “tecnosalvación”, una concepción que es teológicamente inaceptable. Esto plantea el interrogante de hasta qué punto las aspiraciones transhumanistas, que pueden incluir la búsqueda de longevidad ilimitada o una conciencia “descargada”, pueden estar en conflicto con las enseñanzas cristianas sobre la redención y la naturaleza humanística de la salvación.

Estos tres criterios enfatizan la necesidad de un enfoque equilibrado y ético en la aplicación de las tecnologías que buscan transformar el ser humano y su experiencia de vida. Es crucial asegurar que las innovaciones tecnológicas respeten y promuevan la dignidad inherentemente humana y no reduzcan a las personas a meros objetos de manipulación.

Leída así, la libertad morfológica no desaparece del horizonte teológico, pero queda reubicada: no es un derecho absoluto a la auto-configuración, sino una capacidad práctica cuyo uso responsable se mide por su servicio a la dignidad de la persona, a sus vínculos y a su vocación de comunión. Bajo esta cualificación, pueden admitirse intervenciones de mejora moderada que favorezcan el florecimiento humano sin alterar la estructura personal —refuerzo inmunológico, ayudas cognitivas proporcionales—, mientras que se rechazan las propuestas que cosifican el cuerpo, quiebran la identidad o prometen una salvación técnicamente fabricada. La evaluación del caso muestra cómo los criterios operan en la práctica.

6. CONCLUSIÓN

El transhumanismo exige una mirada de fondo sobre lo que se entiende por plenitud humana. Desde la perspectiva cristiana, la respuesta no consiste ni en el mero mantenimiento funcional ni en la búsqueda de mejoras radicales de las capacidades, ni en un rechazo primitivo de la técnica. La tradición bíblica ofrece un criterio de plenitud en clave de *imago Dei* y *theosis*: el ser humano, finito y vulnerable, llamado a participar por gracia en la vida de Dios. A la luz de este criterio, el diálogo con las tecnociencias resulta constructivo allí donde las intervenciones respetan y promueven la dignidad humana, la libertad responsable y la justicia; se vuelve problemático cuando desplazan hacia los artefactos la estructura de la salvación.

En este horizonte, puede sostenerse la posibilidad de un transhumanismo cristiano de corte crítico y moderado siempre y cuando se verifiquen tres condiciones convergentes: (1) fidelidad dogmático-fundamental a la *imago Dei* y la mediación universal de Cristo, evitando cualquier sustitución soteriológica por la técnica; (2) coherencia teleológico-antropológica, de modo que fines y medios se ordenen al florecimiento de la persona racional y a su vocación de comunión; y (3) discernimiento ético-práctico que priorice el bien común, la justicia y la no discriminación, con preferencia por las intervenciones terapéuticas y proporcionales. En cambio, las propuestas que absolutizan la autonomía técnica cosifican el cuerpo o prometen “tecnosalvación” han de ser rechazadas.

Así, el aporte de Cole-Turner radica en abrir un discernimiento prudencial bajo el horizonte de la salvación en Cristo; Peters alerta con precisión frente a la tentación perenne de la “tecnosalvación”; y Göcke proporciona un método verificable —niveles dogmático-fundamental, teleológico-antropológico y ético-práctico— culminado en una cristología normativa (“el ejemplar del *homo sapiens* es el Cristo glorificado”). La dimensión religiosa del transhumanismo —con su escatología inmanente y su soteriología secular— debe ser leída críticamente como ocasión de diálogo y depuración de promesas.

Por todo lo expuesto, resulta defendible que el camino más razonable no es una negación en bloque ni una adhesión acrítica, sino un transhumanismo cristiano (crítico), limitado y orientado por la *imago Dei* y la *theosis*: cooperación tecnológica al servicio de la vida y del bien común, sin desplazamientos de la gracia por el artefacto. En términos prácticos, ello implica promover cooperaciones (terapias restaurativas, tecnologías inclusivas), trazar líneas rojas (anulación de la libertad, instrumentalización de la dignidad, sustitución

de la gracia) y reformar un humanismo cristiano capaz de habitar la tecnosfera sin ceder a idolatrías. En última instancia, la llamada evangélica a “ser perfectos” (Mt 5,48) no autoriza la búsqueda de invulnerabilidad técnica, sino la configuración en Cristo por gracia —una plenitud donde la técnica puede servir, pero nunca generar—.

Referencias

- Agar, N. (2014). *Truly human enhancement: A philosophical defense of limits*. MIT Press.
- Arana, J. (2022). “Desafíos antropológicos del transhumanismo”. *Pensamiento*, 78(298), 485-501. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i298.y2022.010>
- *Biblia de Jerusalén* (Nueva edición, totalmente revisada). (2019). Desclee de Brouwer.
- Bostrom, N. (2005). In defense of posthuman dignity. *Bioethics*, 19(3), 202-214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>
- Brennan, C. (2023). Weak transhumanism: Moderate enhancement as a non-radical path to radical enhancement. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 44(3), 229-248. <https://doi.org/10.1007/s11017-023-09606-6>
- Burdett, M. S. (2014). *Eschatology and the Technological Future*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315739397>
- Burdett, M. S. (2022). Incarnation, Posthumanism and Performative Anthropology: The Body of Technology and the Body of Christ. *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality*, 28(3), 207-216. <https://doi.org/10.1093/cb/cbab009>
- Campa, R. (2017). Una spirale ascendente. Origine e sviluppo della visione escatologica transumanista. *Pedagogia e Vita*, 75(2), 27-40.
- Campbell, H., & Walker, M. (2005). Religion and Transhumanism: Introducing a conversation. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 1-15. <https://doi.org/10.1.1.167.8372>
- Castelao, P. (2024). La metafísica del transhumanismo. Un acercamiento a sus estructuras filosóficas en diálogo con la antropología teológica del cristianismo. En Sociedad Argentina de Teología (Ed.), *“Ahí tienen al hombre” (Jn 19,5) ¿Hacia nueva/s identidad/es de lo humano? XLIIa Semana Argentina de Teología* (pp. 61-88). Ágape Libros.
- Checketts, L. (2017). New Technologies—Old Anthropologies? *Religions*, 8(4), 52-61. <https://doi.org/10.3390/rel8040052>
- Cole-Turner, R. (2011a). Introduction: The Transhumanist Challenge. En R. Cole-Turner (Ed.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement* (pp. 1-18). Georgetown University Press.

- Cole-Turner, R. (2011b). Transhumanism and Christianity. En R. Cole-Turner (Ed.), *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement* (pp. 193-204). Georgetown University Press.
- Cole-Turner, R. (2015). Going beyond the Human: Christians and Other Transhumanists. *Theology and Science*, 13(2), 150-161. <https://doi.org/10.1080/14746700.2015.1023525>
- Cole-Turner, R. (2018a). Introduction: Why the Church Should Pay Attention to Transhumanism. En S. Donaldson & R. Cole-Turner (Eds.), *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church* (pp. 15-33). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-90323-1_1
- Cole-Turner, R. (2018b). Theosis and Human Enhancement. *Theology and Science*, 16(3), 330-342. <https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1488526>
- Comisión Teológica Internacional. (2004, julio 23). *Comunión y servicio: La persona humana creada a imagen de Dios*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_comunion-stewardship_sp.html
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (2008, septiembre 8). *Dignitas personae: Sobre algunas cuestiones de bioética*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_sp.html
- Daly, T. (2005). Life-Extension in Transhumanist and Christian perspectives: Consonance and Conflict. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 57-75.
- Davison, A. (2023). *Astrobiology and Christian Doctrine: Exploring the Implications of Life in the Universe* (1.^a ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009303187>
- Deane-Drummond, C. (2015). The technologisation of life: Theology and the trans-human and trans-animal Narratives of the Post-animal. En C. E. Deane-Drummond, S. Bergmann, & B. Szerszynski (Eds.), *Technofutures, nature, and the sacred: Transdisciplinary perspectives* (pp. 139-156). Ashgate.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe. (2024, abril 2). *Declaración Dignitas infinita sobre la dignidad humana*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240402_dignitas-infinita_sp.html
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe; Dicasterio para la Cultura y la Educación. (2025, enero 28). *Antiqua et nova–Nota sobre la relación entre la inteligencia artificial y la inteligencia humana*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html
- Dickson, M. (2018). The Imago Dei and the Imago Mundi. En R. Cole-Turner & S. Donaldson (Eds.), *Christian Perspectives on Transhumanism and the Church: Chips in the Brain, Immortality, and the World of Tomorrow* (2018.^a ed., pp. 132-155). Springer International Publishing: Imprint: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-90323-1>

- Diéguez, A. (2021). *Cuerpos inadecuados el desafío transhumanista a la filosofía*. Herder editorial.
- Diéguez Lucena, A. J. (2017). *Transhumanismo: La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder editorial.
- Eberl, J. T. (2022). Enhancing the *Imago Dei*: Can a Christian Be a Transhumanist? *Christian Bioethics: Non-Ecumenical Studies in Medical Morality*, 28(1), 76-93. <https://doi.org/10.1093/cb/cbab016>
- Emmanuel, B. T. (2020). Reconciling imago dei with transhumanism? A theological reflection. *Ghana Journal of Religion and Theology*, 10(1), 105-115.
- Gaitan, L. (2021). Naturaleza humana y derechos posthumanos ¿por qué tiene razón Francis Fukuyama? *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 10, 201-220. <https://doi.org/10.25185/10.8>
- Gayozzo, P. (2021). Transhumanisms: A Review of Transhumanist Schools of Thought. *New Literaria*, 2(1), 120-131. <https://doi.org/10.48189/nl.2021.v02i1.013>
- Génova, F. J. (2023). Celia Deane-Drummond. Claves para una respuesta teológica al transhumanismo. *Salmanticensis*, 70(1), 69-95. <https://doi.org/10.36576/2660-955x.70.69>
- Geraci, R. M. (2010). *Apocalyptic AI: Visions of heaven in robotics, artificial intelligence, and virtual reality*. Oxford University Press.
- Göcke, B. (2018). Moderate Transhumanism and Compassion. *Journal of Posthuman Studies*, 2(1), 28-44. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.2.1.0028>
- Göcke, B. P. (2017). Christian Cyborgs: A Plea For a Moderate Transhumanism. *Faith and Philosophy*, 34(3), 347-364. <https://doi.org/10.5840/fai-thphil201773182>
- Herzfeld, N. (2002). Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 37(2), 303-316. <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00430>
- Hopkins, P. D. (2005). Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike. *Journal of Evolution and Technology*, 14(2), 13-28.
- Hottois, G. (2005). De l'anthropologie à l'anthropotechnique? *Tumultes*, n° 25(2), 49-64. <https://doi.org/10.3917/tumu.025.0049>
- Juan Pablo II. (1983, octubre 29). *A la XXXV Asamblea General de la Asociación Médica Mundial* [Discurso]. Vatican.va. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1983/october/documents/hf_jp-ii_spe_19831029_ass-medica-mondiale.html
- Jung, D. (2022). Transhumanism and Theological Anthropology: A Theological Examination of Transhumanism. *Neue Zeitschrift Für Systematische Theologie Und Religionsphilosophie*, 64(2), 172-194. <https://doi.org/10.1515/nzsth-2022-0009>

- Justo Domínguez, E. J. (2019). Vida inmortal y eternidad Sobre el proyecto transhumanista de inmortalidad. *Scientia et Fides*, 7(2), 233-246. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.025>
- Justo Domínguez, E. J. (2020). Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 65-80. <https://doi.org/10.5209/asem.70837>
- Kirsch, A. (2023). *The Revolt Against Humanity: Imagining a Future Without Us*. Columbia Global Reports.
- LaTorra, M. (2005). Trans-Spirit: Religion, Spirituality and Transhumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 15, 41-55.
- Lee, N. (2019). Brave New World of Transhumanism. En N. Lee (Ed.), *The transhumanism handbook* (pp. 3-48). Springer Nature.
- Lipowicz, M. (2020). Transhumanism and Christianity: A Ratzingerian Approach to the Concept of Biotechnological Human Enhancement. *Religion and Theology*, 27(1-2), 47-73. <https://doi.org/10.1163/15743012-bja10001>
- Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. *ArtefaCToS. Revista de estudios sobre la ciencia y la tecnología*, 7(2), 107-125. <https://doi.org/10.14201/art201872107125>
- Marcos, A., Pérez Marcos, M. (2019). Cave 2.0. The dualistic roots of transhumanism. *Scientia et Fides*, 7(2), 23-40. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.014>
- Meza-Rueda, J. L. (2023). “¿Vas a morir?” Crítica teológica a la idea de inmortalidad del transhumanismo. En K. Zuna Serrano (Ed.), *Transhumanismo y realidades paralelas. Interpelaciones desde la filosofía y la teología* (pp. 39-63). Editorial Abya-Yala. <https://doi.org/10.17163/abyaups.3>
- Monterde Ferrando, R. (2020). El transhumanismo de Julian Huxley: Una nueva religión para la humanidad. *Cuadernos de Bioética*, 31(101), 71-85. <https://doi.org/10.30444/CB.53>
- More, M., & Vita-More, N. (Eds.). (2013). Transhumanist Declaration (2012). En *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 54-55). Wiley-Blackwell.
- Müller, S. (2020). Concepts and Dimensions of Human Dignity in the Christian Tradition. *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 6(1), 22-55. <https://doi.org/10.30965/23642807-00601003>
- Nyathi, L. (2024). Unveiling the right to self-transformation and self-enhancement: Exploring Transhumanism and its impact on human rights and the future of humanity. *Deusto Journal of Human Rights*, 13, 119-147. <https://doi.org/10.18543/djhr.3072>

- Oviedo, L. (2022). La teología ante el transhumanismo. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 78(298 S. Esp), 515-522. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i298.y2022.012>
- Pasaribu, A. G., Sipahutar, R. C. H. P., & Hutabarat, E. H. (2022). Imago Dei and ecology: Rereading Genesis 1:26-28 from the perspective of Toba Batak in the ecological struggle in Tapanuli, Indonesia. *Verbum et Ecclesia*, 43(1), a2620-a2626. <https://doi.org/10.4102/ve.v43i1.2620>
- Peters, T. (2005). The Soul of Trans-Humanism. *Dialog: A Journal of Theology*, 44(4), 381-395. <https://doi.org/10.1111/j.0012-2033.2005.00282.x>
- Peters, T. (2010). Perfect humans of trans-humans? En C. Deane-Drummond & P. Scott (Eds.), *Future perfect?: God, medicine and human identity* (pp. 15-32). T & T Clark International.
- Peters, T. (2018a). *Imago Dei*, DNA, and the Transhuman Way. *Theology and Science*, 16(3), 353-362. <https://doi.org/10.1080/14746700.2018.1488529>
- Peters, T. (2018b). Radical life extension, cybernetic immortality, and technos-salvation. Really? *Dialog*, 57(4), 250-256. <https://doi.org/10.1111/dial.12432>
- Peters, T. (2019). The Ebullient Transhumanist and the Sober Theologian. *Scientia et Fides*, 7(2), 97-117. <https://doi.org/10.12775/SetF.2019.018>
- Pulis, M. (2022). Digital Salvation as a Gift: A Catholic Understanding of Digital Salvation in Contrast to Kurzweilian Transhumanism. *Journal of Posthuman Studies*, 6(2), 199-219. <https://doi.org/10.5325/jpoststud.6.2.0199>
- Ross, B. (2020). *The Philosophy of Transhumanism: A Critical Analysis*. Emerald Publishing Limited.
- Sandberg, A. (2013). Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It. En M. More & N. Vita-More (Eds.), *The transhumanist reader: Classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future* (pp. 56-64). Wiley-Blackwell.
- Suárez-Ruiz, E. J. (2021). ¿Transhumanismo pre-darwiniano? Normatividad fuerte y débil en la perspectiva transhumanista. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 54(2), 555-577. <https://doi.org/10.5209/asem.72686>
- Tanton, T. (2025). Extending the Transhuman Person: Religious Practices as Cognitive Technological Enhancements. *Religions*, 16(3), 272-293. <https://doi.org/10.3390/rel16030272>
- Thompson, J. (2017). Transhumanism: How Far Is Too Far? *The New Bioethics*, 23(2), 165-182. <https://doi.org/10.1080/20502877.2017.1345092>
- Villegas-Galaviz, C., Fernández-Fernández, J.-L., & Díaz De La Cruz, C. (2021). La obligación moral del mejoramiento humano: Límites y posibilidades. *Revista Fe y Libertad*, 4(1), 25-38. <https://doi.org/10.55614/27093824.v4i1.87>