

Cómo citar en APA: Ruiz Osuna, P. y Carbajal, I. (2026). ¿Pueden salvarse los robots? Análisis interpretativo de la consideración moral de los autómatas a la luz de la teología. *Cuestiones Teológicas*, 53(119), 1-17. <https://doi.org/10.18566/cueteo.v53n119.a05>
Fecha de recepción: 5 de junio, 2025 / **Fecha de aceptación:** 13 de noviembre, 2025

¿PUEDEN SALVARSE LOS ROBOTS? Análisis interpretativo de la consideración moral de los autómatas a la luz de la teología

Can Robots Be Saved? An Interpretive Analysis of the Moral Consideration of Automata in Light of Theology

PABLO RUIZ OSUNA¹ 
ISAAC CARBAJAL² 

-
- 1 Investigador de la Universidad Rovira i Virgili, España. Correo electrónico: pablo_ruiz3145@hotmail.com
 - 2 Investigador predoctoral Universidad Católica del Maule, Chile. Correo electrónico: cuevaj269@gmail.com

Resumen

La revolución que en el siglo XX se ha dado en torno a las IA ya está cambiando la sociedad y el acceso al conocimiento. Ahora bien, la posibilidad de máquinas inteligentes con capacidad de sentir, aprender y, quizá, con libre albedrío nos obliga a replantearnos la dimensión moral de los autómatas inteligentes. En este sentido, la posibilidad de que existan seres “sin alma” a los que el creyente tenga la obligación de cuidar y preservar no es una tónica nueva en el pensamiento cristiano, sino que hunde sus raíces en las interpretaciones medievales en torno al Génesis en que se nombra al ser humano como “guardián de la creación”. Al mismo tiempo, otras criaturas sin alma inmortal, pero dotados de inteligencia (como los seres feéricos) eran aceptados como seres espirituales que no podían salvarse por ellos mismos, pero sí mediante la intercesión de los humanos con alma inmortal que podían enseñar a estos seres “la revelación”. Ello nos lleva en este artículo a dirimir si el autómata inteligente “puede ser salvado” por medio de nuestra caridad cristiana, toda vez que parece capaz de entender las sagradas escrituras y está dotado de un comportamiento moral.

Palabras clave: Robots, *Imago Dei*, Derechos de los robots, Roboética, Máquinas espirituales, Teología, Elementales, Animales, Plantas.

Abstract

The revolution that has taken place in the twentieth century around artificial intelligences is already changing society and access to knowledge. However, the possibility of intelligent machines capable of feeling, learning and, perhaps, of free will forces us to reconsider the moral dimension of intelligent automata. In this sense, the possibility that there might exist “soulless” beings whom the believer is nonetheless obliged to care for and preserve is not a new theme in Christian thought, but rather has its roots in medieval interpretations of Genesis, in which the human being is named the “guardian of creation.” At the same time, other creatures without an immortal soul but endowed with intelligence (such as faerie beings) were accepted as spiritual entities that could not be saved by themselves, but could be saved through the intercession of humans with an immortal soul, who could teach these beings “the revelation.” This leads us, in this article, to address whether the intelligent automaton “can be saved” by means of our Christian charity, insofar as it appears capable of understanding the Holy Scriptures and is endowed with moral behavior.

Keywords: Robots, *Imago Dei*, Robot Rights, Roboethics, Spiritual Machines, Theology, Elementals, Animals, Plants.

Introducción

Recientemente, los avances en la inteligencia artificial y en la llamada IA corpórea (autómatas inteligentes) ha llevado a nuevos planteamientos en torno a su consideración moral. Aunque esta ha sido planteada por filósofos morales (Gunkel, 2024), la capacidad de la IA de la hermenéutica cristiana y la creciente autonomía de los sistemas de IA ha comenzado a suscitar algunas cuestiones en torno a cómo comprendemos la religión gracias a la IA (Carbajal, 2025b) y si los robots pueden participar de la revelación.

Este trabajo pretende ahondar en la cuestión de cómo encaja el autómata inteligente en la teología cristiana a través de las discusiones de la escolástica medieval en torno a los seres sin alma inmortal (animales, plantas, seres feéricos), a fin de esclarecer cuál debe ser el camino a seguir con el autómata inteligente, de quién se dice que no tiene alma, pero que aprende, puede entender las escrituras y quizá, pueda llegar a sentir.

También se ahondará en la cuestión de la creación de seres con ánima (o animados) como es el caso de los autómatas. Aunque la creación de los autómatas inteligentes, generalmente, es observada como una obra que sirve a un fin, pero que no tiene uno en sí mismo, toda vez que si esta presenta unas necesidades (o ambiciones) que difieren de los designios del creador debe ser destruida (Ruiz Osuna, 2024), tal vez sea necesario contemplar la figura de los autómatas inteligentes desde la perspectiva de la *caritas* cristiana, por la que, independientemente de si se considera al autómata con o sin dignidad humana, debemos cuidarla a la luz de los guardianes de la Creación.

La “criatura” y el concepto de otredad en la cultura occidental (especial referencia a la cuestión teológica)

La filosofía de Emmanuel Levinas sobre la otredad radical encuentra una resonancia inquietante en nuestra relación contemporánea con los robots. Para Levinas (1977), el encuentro con el otro constituye un evento ético fundamental que precede a toda ontología, en la que “el rostro del otro nos llama a una responsabilidad que es anterior a toda libertad” (p. 209). Este otro levinasiano, irreductible a nuestras categorías de comprensión, se presenta como una alteridad absoluta que cuestiona la soberanía del yo. Sin embargo, cuando nos enfrentamos al robot, experimentamos una forma paradójica de otredad que desafía las categorías tradicionales de Levinas. El robot se presenta simultáneamente como radicalmente otro: una entidad artificial que carece de la vulnerabilidad orgánica que caracteriza al ser humano; y, a su vez, se presenta como perturbadoramente familiar: como un espejo distorsionado de nuestras propias capacidades cognitivas y motoras.

Esta ambivalencia genera lo que Mori (2012) denominó el “valle inquietante” (*uncanny valley*) (p. 11), donde la similitud parcial con lo humano produce una reacción de rechazo y ansiedad. La otredad del robot no emerge de su trascendencia ética, como en Levinas, sino de su posición liminal entre lo animado y lo inanimado, lo humano y lo no-humano.

Esta otredad robótica se manifiesta sobre todo en el terror que experimentamos ante la posibilidad de ser reemplazados o superados por nuestras propias creaciones. Julia Kristeva (1988) define lo abyecto como “aquello que perturba la identidad, el sistema, el orden...”, es decir, algo que “no es ni sujeto ni objeto” (p. 11). El robot encarna esta cualidad abyecta al ocupar un espacio indeterminado entre herramienta y agente, entre extensión de nuestra voluntad y entidad autónoma. Cuando observamos un robot antropomórfico, no solo vemos un otro, sino que confrontamos una imagen especular fragmentada de nosotros mismos, nuestras funciones cognitivas replicadas en silencio, nuestros movimientos mecánicos llevados a su expresión más literal. Esta confrontación revela la fragilidad de nuestra propia humanidad y la contingencia de aquellas características que consideramos exclusivamente humanas. Como argumenta Turkle, el robot nos obliga a reconsiderar las fronteras entre lo auténtico y lo artificial, entre la vida y la simulación, lo cual genera una crisis de identidad que trasciende el ámbito tecnológico para adentrarse en lo profundamente existencial. El miedo al robot, entonces, no es solo miedo al otro, sino miedo a descubrir que nosotros mismos podríamos ser menos únicos, menos irremplazables de lo que creíamos.

Por otra parte, la dimensión teológica de esta otredad robótica revela una ambición prometeica que trasciende lo tecnológico para adentrarse en el territorio de lo sagrado. El impulso humano de crear robots antropomórficos evoca el acto divino de la creación, pero con una inversión fundamental: mientras que en la tradición judeocristiana Dios crea al ser humano “a su imagen y semejanza” (Gn 1,27), el humano busca crear una criatura que sea a la vez semejante y radicalmente otra. Esta paradoja creativa refleja lo que Barth (1958) identificó como la tensión inherente en la relación entre Creador y criatura, en la que la criatura existe en una alteridad constitutiva respecto a su creador, pero lleva en sí la marca indeleble de su origen. El robot, como criatura tecnológica, encarna esta tensión de manera extrema: es producto de la racionalidad y técnica humanas, pero aspira a una autonomía que lo sitúe más allá del control de sus creadores. Esta aspiración creadora del ser humano revela lo que Jonas (1984) denominó el “imperativo tecnológico”: la compulsión casi religiosa de realizar todo lo que es técnicamente posible, pero también expone nuestra profunda ansiedad ante la posibilidad de que nuestras criaturas alcancen una forma de trascendencia que nos supere (pp. 22-24).

El concepto teológico de criatura añade una dimensión ética crucial a la otredad robótica que trasciende las categorías fenomenológicas. Según la tradición agustiniana, la criatura se define por su dependencia ontológica del Creador y por su capacidad de volverse contra su origen mediante el

pecado, es decir, por su capacidad de alteridad rebelde (De Hipona, 1978, pp. 286-289). El robot, como criatura humana, hereda esta ambigüedad: es radicalmente dependiente de sus creadores humanos para su existencia y funcionamiento, pero su potencial autonomía genera la fantasía y el terror de la rebelión de las máquinas. Esta dinámica revela una profunda ironía en la condición humana: al crear robots que nos reflejen, buscamos experimentar algo análogo al poder creativo divino, pero en simultáneo reproducimos nuestra propia experiencia de ser criaturas, dependientes, limitadas, y potencialmente rebeldes ante nuestro origen. Como observa Baudrillard (1994) el simulacro tecnológico no solo imita la realidad, sino que amenaza con reemplazarla, creando una “precesión de simulacros” (p. 1-6), donde la criatura artificial desafía la primacía de su modelo original. En esta perspectiva, el robot como otro no solo nos confronta con nuestra alteridad, sino que nos obliga a reconocer nuestra propia condición de criaturas en busca de trascendencia a través de la creación de otros seres.

Las criaturas sin alma inmortal en la teología cristiana y su consideración moral

En la cosmovisión cristiana medieval, los animales eran parte del orden creado por Dios, aunque situados por debajo del ser humano en la jerarquía del universo, por lo que existía un debate teológico sobre su alma y su lugar en la moral, según el cual un sentido interno estimulaba el alma del animal (*anima bestiae*) y le permitía experimentar placer o dolor (Terka, 2007). Por su parte, Santo Tomás (2010) afirmaba que los animales participaban de la caridad cristiana.

El alma también permite el funcionamiento de los sentidos. Como resultado, el alma percibe las sensaciones de todo el cuerpo, aunque no en todo el cuerpo al mismo tiempo (Terka, 2007). La teología de la resurrección de la carne abrió la posibilidad de que también la carne animal resucitara. Entonces surgió la pregunta: ¿a dónde van los animales después de resucitar? La respuesta a esto dependía de cómo se concebía el cielo. También en este punto los cristianos tenían opiniones divergentes (Salisbury, 1997, p. 82).

Esta especulación teológica sobre el destino escatológico de los animales encuentra en Orígenes de Alejandría uno de sus exponentes más audaces y controvertidos. En su obra *Sobre los Principios (Peri Archon)*, Orígenes desarrolla una cosmología que trasciende las limitaciones convencionales de la soteriología cristiana, y sugiere que la *apokatástasis*, la restauración universal, podría extenderse más allá de la humanidad para abarcar toda la creación (Orígenes, 1857, pp. 161-166). Su interpretación alegórica de Rom 8,19-22, en donde Pablo habla de la creación que “gime” esperando la revelación de los hijos de Dios, lleva a Orígenes a contemplar la posibilidad de que incluso los seres irracionales participen en la renovación cósmica final. Esta perspectiva se fundamenta en su comprensión de que todos los seres, incluidos los animales, poseen algún tipo

de principio racional o *logos* que los conecta con el *Logos* divino, aunque en grados diferentes de participación. Para Orígenes, la restauración final no se limita a la salvación individual, sino que constituye una reintegración cósmica en la que toda la creación retorna a su estado original de armonía con el Creador.

Sin embargo, la posición origeniana sobre la resurrección animal debe entenderse dentro del contexto más amplio de sus especulaciones escatológicas, las cuales fueron consideradas heterodoxas por la tradición eclesiástica. Mientras que Orígenes (1857) sugiere la posibilidad de una participación animal en la renovación final, no propone exactamente una “resurrección de la carne” animal en el sentido tradicional cristiano (pp. 161-166). Su enfoque se centra más en la transformación y espiritualización de toda la realidad material que en la restitución literal de cuerpos animales individuales. Esta distinción es crucial porque revela cómo las especulaciones origenistas sobre los animales estaban subordinadas a su sistema teológico más amplio sobre la restauración universal y la eventual desmaterialización de la creación. Cuando otros Padres como Juan Crisóstomo y Agustín de Hipona abordaron la cuestión animal, tendieron a interpretar las referencias paulinas sobre el “gemido de la creación” de manera más restrictiva, limitando la esperanza escatológica a los seres racionales, humanos y ángeles, capaces de participar conscientemente en la vida divina (Crouzel, 1998, pp. 289-312).

La controversia en torno a las ideas origenistas sobre los animales refleja tensiones más profundas en la antropología cristiana primitiva sobre la relación entre racionalidad, inmortalidad y participación en la vida divina. La tradición teológica posterior, especialmente a través de Tomás de Aquino, desarrollaría una posición más sistemática que negaba de modo explícito la resurrección animal, basándose en la ausencia de alma inmortal en los seres irracionales (Crisóstomo, 1862). Esta resolución escolástica, sin embargo, no eliminó del todo la fascinación especulativa con el destino de los animales, que reaparecería en diversos contextos teológicos hasta la época moderna. El legado origeniano en esta cuestión radica no tanto en haber establecido una doctrina sobre la resurrección animal, sino en haber planteado preguntas fundamentales sobre los límites de la economía salvífica divina y la extensión de la esperanza escatológica más allá de los confines antropocéntricos. Sus especulaciones, aunque después fueron marginalizadas, anticiparon debates contemporáneos sobre la teología de la creación y la inclusión de los seres no-humanos en la visión cristiana de la redención cósmica.

Por eso, en el plano legal vemos que las sentencias fueron dictadas y ejecutadas en tribunales constituidos por magistrados cualificados, conforme a leyes aceptadas:

Por encima de todo, el juicio es representativo por su minuciosa insistencia en la observancia de la costumbre legal y el procedimiento judicial adecuado. No se trató de un linchamiento vengativo ni de la mera eliminación de una bestia peligrosa. Otros registros mencionan, además del encarcelamiento previo

al juicio, la concesión de indultos a animales acusados injustamente, la quema en efigie de un animal “contumaz” y la exhibición pública de una vaca ejecutada. (Cohen, 1986)

Según la mentalidad medieval todos los seres, incluso los animales o las cosas, estaban bajo la jurisdicción del orden divino y legal. Los animales generaron relaciones con la ley, pero no en calidad de propiedades de los hombres, sino como transgresores de esta, como compañeros del hombre en compartir la culpa, en definitiva, como responsables (Morales, 1998). Este particular no quebraba del todo la concepción medieval de que los animales, al no tener razón ni libertad, no podrían elegir, y, en consecuencia, ni tendrían alma ni irían al cielo, aun siendo criaturas de Dios. Ahora bien, pareciera que esto no impedía establecer derechos a los animales, pues, se les concedía la posibilidad de legitimidad activa procesal, dándose la posibilidad al reo (al animal) de acudir a juicio y comparecer y, tenía, además derecho a asistir a juicio representado y defendido por un abogado. Al respecto, podemos citar un célebre caso de animales procesados ante la justicia. El jurista francés Bartholomeus Chasseneux en 1522 fue nombrado abogado para defender a unas ratas acusadas ante un tribunal eclesiástico de haber destrozado las cosechas. Las ratas, como es lógico, no comparecieron en el juicio. Ante esta situación, el abogado afirmó que “quizá no recibieron la citación al estar dispersas por varias aldeas; y aun si la oyeron, el temor a los gatos del camino les impedía venir con seguridad, lo cual legalmente excusa a un convocado de comparecer” (Evans, 1906, pp. 18-19). El juez consideró válido el alegato – y reconoció que, en efecto, no se podía garantizar “protección” a las ratas frente a los gatos– y suspendió el proceso.

Esta “personificación” o “dignificación” de los animales pese a considerarlos ontológicamente inferiores a los humanos se manifiesta también en la ascética de algunos religiosos y santos de la época tardomedieval. Es claro que, para los santos, el estado perfecto era no comer carne. El vegetarianismo es el ideal, lo que les distingue del resto de los hombres de la época. Además, los animales, incluso los de origen mitológico podían ser redimidos mediante los hombres de fe, los cuales podían canalizar su “ira irracional” y apaciguar sus instintos, creando un cierto grado de “redención” para los mismos. Un ejemplo eran los lagartos gigantes, los cocodrilos o los dragones, los cuales, podían ser compelidos a servir a los hombres mediante el poder de alguna reliquia religiosa (Ruiz Osuna, 2021).

Por otra parte, el reino vegetal también ha suscitado discusiones acerca de su consideración moral y su existencia ontológica. Los antiguos egipcios, por ejemplo, veían el mundo natural impregnado de *heka* (fuerza mágica) desde la creación, de modo que “cada ser vivo” contenía parte de esa energía sagrada. En la mitología grecorromana este principio se constata en la creencia en las dríadas, unos seres espirituales ligados vitalmente a los árboles (Ferris, 2025).

Con semejante intención, los filósofos griegos también elaboraron una sistemática de los seres vivos, diferenciando entre las diferentes “almas”. El ser humano tenía un alma racional, los

animales un alma sensitiva, y las plantas un alma vegetativa (Zatta, 2024). De ahí que muchos filósofos como Platón y Aristóteles plantearan que las plantas no pueden sentir, ni aprender. No obstante, otros filósofos como Empédocles llegarían a afirmar que “todos los seres poseen algún grado de percepción” (citado por Zatta, 2024, p. 22). Plotino iba un poco más lejos, pues afirmaba que existía un “Alma del Mundo” que le daba vida a todo y que

el Alma no imparte vida para cada cosa con una parte de sí misma, como si estuviera fragmentada; sino que, antes bien, todas las cosas viven por el Alma entera y toda ella está presente en todas partes, asemejándose al padre que la engendró tanto en unidad como en ubicuidad. (citado por Blassi, 2015, p. 175)

De acuerdo con este principio, todo lo que existe está unido a esta Alma, lo que incluye, claro está, las plantas. Durante la Edad Media, la teoría del alma vegetativa aristotélica volvió con fuerza, pero ahora reinterpretada a la luz de los textos sagrados cristianos. Las plantas poseen un alma, pero esta no es inmortal, como sí es la de los seres humanos. Cuando el hombre muere tiene la esperanza de la resurrección, pero no sucede así con las plantas. Ello no impidió que, luego, bien entrado el Renacimiento, naturistas como Giambattista Della Porta (1535–1615), en su obra *Magia Naturalis*, hablara sobre nuevos descubrimientos en botánica como la *mimosa pudica*, una planta que contrae sus hojas al tacto, lo que asombraba a los europeos de la época, ya que parecía tener sensibilidad nerviosa. Después, las investigaciones han ido vertebrando la idea de que el mundo vegetal está vivo, se adapta (Gagliano, 2018), se comunica e, incluso, aprende (Wohlleben, 2016); lo que ha llevado a investigadores modernos a intentar redefinir el concepto de sintiencia. Como las plantas tienen vida y pueden ser objetos de cuidado o maltrato, se podría llegar a decir que ellas tienen derechos, si se asume que no son solo instrumentos para el bienestar humano (Gonzalo, 2023) porque “vio Dios que estaba bien” (Gn 1, 25), y que, según el relato canónico de la creación, es previo al origen del ser humano. En ese sentido, el mundo natural tiene “cuasi-derechos” en relación con el trato que se le debe de dar.

Pero en la mitología y el folclore tradicional, nuestro mundo no solo estaba poblado de seres corporales, sino también de seres espirituales, los cuales ocupaban un estadio intermedio entre los hombres y los dioses. Cada elemento que componía el universo estaba poblado por uno de estos “elementales”. El elemento agua cobijaba a las hadas (ondinas, sirenas, ninfas, náyades); el elemento tierra, a gnomos, duendes y enanos; el viento, a las sílfides; e incluso el fuego tenía sus propios entes, las “salamandras” (Ruiz Osuna, 2021). Esto planteaba, para el pensamiento cristiano, cierta problemática, porque personas de toda clase social y formación afirmaban, y aun juraban, haber tenido encuentros con duendes, gnomos y otras gentes feéricas (De Torquemada, 2012).

De dichos encuentros podía vislumbrarse que esos seres mostraban un comportamiento ciertamente inteligente, lo que les permitía, entre otras cosas, establecer relaciones comerciales, simbólicas, de hermandad e, incluso —en el caso de las hadas—, de matrimonio, por más que

este tuviera funestas consecuencias (Ruiz Osuna, 2022). Por ello, tratadistas, escolásticos y todo intelectual de renombre se vio obligado a pronunciarse sobre “qué eran exactamente las gentes feéricas” (Ruiz Osuna, 2022, p. 51). Uno de quienes lo hizo con mayor devoción fue el alquimista Paracelso (2004) quien decía que estos eran “la imagen grosera del hombre, como este es la imagen grosera de Dios y buscan nuestro amor para elevarse, como los paganos buscan el bautismo para adquirir un alma y renacer con el Cristo” (p. 31).

Por su parte, Fuentelapeña (1676), al referirse sobre el duende, lo califica como un ser creado por Dios para ayudar a los hombres. Esta afirmación puede parecer extraña a nuestros ojos, pero, si se observa a los ojos del pensamiento medieval, las gentes feéricas estarían por motivos obvios por encima de los animales y de las plantas en el orden divino, al tener estos la capacidad sensitiva y volitiva. Además, recordemos que las gentes feéricas se las creía en algunas tradiciones anteriores a la propia raza humana (Ruiz Osuna, 2025), de ahí que se consideraran como gentes paganas, pero que podían salvarse o redimirse a través de la comunión con Dios uniéndose a su rebaño a través de la unión carnal y espiritual con los humanos.

Como hemos visto, la teología y el folclore medieval no eran ajenos a las “terceras existencias” (Aydoğan, 2020, p. 40), esto es, la posibilidad de seres con alma (aunque no inmortal) y con capacidad volitiva (en el caso de los seres feéricos). Aunque no fueran considerados con la misma dignidad que el ser humano, ello no los privaba de abogar por un trato justo de los animales y de poseer una preocupación temprana por la naturaleza, e, incluso, la posibilidad de la “conversión” de los seres elementales. En este sentido, el autómata inteligente, como veremos, también se encuentra a medio camino entre las personas y las cosas como *tertium genus* (Ruiz Osuna, 2025).

El ser humano, su arte creador y el deseo de trascender

El ser humano no se quedó contemplando la creación del orbe, sino que se dio cuenta de que podía no solo estudiar el medio, sino moldearlo (lo que hoy conocemos como antropoceno). Así, el ser humano comenzó a verse a sí mismo como un potencial “padre creador” no solo de artefactos inertes, sino de “vida artificial”. Tal fue la idea tan aclamada, desde tiempo antiguo, de que mediante extraños experimentos se podía crear vida, como fue el caso de los homúnculos (Ruiz Osuna, 2025) o de crear una nueva dinastía, los autómatas como una creación a imagen y semejanza de lo humano.

Este deseo parte, en cierto modo, de un “deseo de totalización del ser humano: su identidad es cósmica porque el Cosmos es el sujeto universal” (Monterde, 2021a, p. 143). La idea, en cierto modo, puede ser un preludeo del pensamiento transhumanista, pues

en su anhelo de adquirir el control de las raíces de su naturaleza humana, el transhumanista la observa como un pasado que quiere convertir en una posibilidad, en un futuro. De este modo, para preparar el siguiente estado de la historia el transhumanista debe ascender en un primer momento a la cota del *arjé* para convertir la naturaleza humana en futuro, que es visto como posibilidad e indeterminación, como *áperion*. (Monterde, 2021b, p. 136)

De esta manera, el autómatas o robot es visto como algo artificial y artificioso. En ocasiones la propia voluntad de construirlos —o crearlos, según se mire— es vista como una osadía pecaminosa o como un quebranto del orden natural; sin embargo, conviene también que reflexionemos acerca de que no solo los autómatas o la IA es artificial, sino que también el propio ser humano lo es. La especie humana ya sea en clave evolutiva, o en clave religiosa, se aleja de lo enteramente natural. El humano no solo es un ser natural, sino que debe su esencia no solo a un proceso evolutivo, sino a uno tanto cultural como tecnológico. De hecho, nuestra relación con la tecnología es total, desde el preciso instante en que elegimos la lanza sobre la fuerza bruta, cultivamos la tierra, y domesticamos una pequeña parte la fauna, etc. Por otro lado, en términos cristianos el ser humano también es una “criatura imperfecta”, que, aun así, participa de la “chispa divina” mediante la comunión con Dios, gracias a su alma inmortal y a la “revelación” de la providencia divina.

El autómatas inteligente, al menos idealmente y en el sentido que lo definimos en un trabajo anterior (Ruiz Osuna, 2025), podría comprender la palabra de Dios (Carbajal, 2025a), o incluso elaborar una exégesis teológica propia (Vestrucci, 2021) pues, gracias al avance de tecnologías como el *Deep learning* (Lecun, 2015), que han permitido que las máquinas aprendan y emulen, si bien no con toda su complejidad, el comportamiento social de los humanos (Park, 2023), si bien, ante el miedo aparente que la máquina genera se le ha ido constriñendo en su libertad, motivo por el que los modelos de lenguaje más “seguros”, también han resultado menos racionales y elocuentes (Chen, 2024).

No obstante, el avance en computación y en procesamiento del lenguaje natural es exponencial e imparable hasta el punto de que algunos modelos de lenguaje han superado la célebre prueba de Turing (Jones, 2025). Esto demostraría que la IA ya hoy en día es capaz de emular la inteligencia humana de un modo que no podíamos imaginar hace una década, sin que la consideración moral de los autómatas inteligentes haya sido puesta en consideración. Recordemos que la “consideración moral” se refiere al poder que ciertos tipos de criaturas tienen para imponernos la obligación de respetar sus intereses (Sparrow, 2012). Este si ha sido tomada en cuenta para dotar de derechos a los animales (Ley 7/2023, de 28 de marzo), pero no para los robots (Hogan, 2017). Solo una minoría de la doctrina, entre la que nos encontramos (Ruiz Osua, 2024), considera que el hecho de estar “animados”, e incluso ser “inteligentes”, les confiere virtudes propias de la humanidad (Saerens, 2020): los sujetos de deberes. Estos sujetos de deberes, como categoría jurídica, son el reverso de un sujeto de derechos o persona, y sobre ellos se imponen limitaciones para salvaguardar

los derechos humanos (de los seres sintientes y de la naturaleza) (Ceballos *et al.*, 2022). En este sentido, actualmente, la propuesta es la creación de la categoría jurídica de *sujetos de deberes*, a mitad de camino entre cosas y personas jurídicas (Ceballos *et al.*, 2022) no es del todo descabellada.

Sin embargo, conviene que recordemos que la creación del autómatas inteligente, su mérito y demérito, así como “qué son realmente” no es un motivo de discusión nuevo, sino que hunde sus raíces en la antigüedad. Por ejemplo, en el mito de Prometeo encontramos ya algunas notas que definirán a lo largo de los siglos la mitología entorno a los “autómatas inteligentes” o las creaciones dotadas de vida e inteligencia. En el caso de los humanos, estos son creados por y para satisfacer un fin, aquel que los dioses han decidido para ellos. Su valor también es el que los dioses deciden, al igual que el modo en que estos deben comportarse, estableciéndose un orden jerárquico insalvable entre la creación y el creador: “no se puede jugar a ser dios” (Ruiz Osuna, 2024, p. 84). No obstante, en esta historia aparece un elemento discordante: Prometeo, inmortal, cuya lealtad y obediencia se debe al resto de los inmortales, encarnados en la todopoderosa voluntad inquebrantable de Zeus, se compadece de los humanos, y toma partido por ellos. Al hacerlo es un traidor para el Olimpo, pero un héroe redentor para la humanidad.

El mitema de su creación muestra dos fases: todos ellos son realizados gracias al ingenio humano, aunque en varios de los casos se aduzca cierto tipo de participación divina, o cuando menos se justifique en el divino *noûs* humano; y, el fracaso del intento, cuyo éxito inicial provoca posteriores problemas que ponen en riesgo la existencia incluso del creador, y que solo pueden superarse con la destrucción de aquello que recibió previamente la vida artificial (Ferrer, 2022). La “creación” es destruida por aquellos que no la comprenden, o bien la consideran una “transgresión” de la ley de dios (Li, 2024). En otras ocasiones el motivo del abandono y la destrucción “surge cuando las aspiraciones humanizadoras son fallidas en cuanto a rendimiento y desempeño aparentemente humanos, en los que se aprecia una falla, una brecha imitativa que, aunque parezca solo de matiz, pone de manifiesto que lo humano ha sido falsificado” (Pradier, 2022, p. 146)

Por su parte, la narrativa del Génesis establece una distinción fundamental entre dos modalidades de creación divina que revelan la complejidad del acto creativo y sus implicaciones ontológicas. El relato comienza con el *fiat* divino: “en el principio creó Dios los cielos y la tierra” (Gn 1,1), que la tradición teológica posterior interpretaría como creación *ex nihilo*, es decir, creación de la nada absoluta (Gn 1,1; 2,7, Reina-Valera 1960). Esta doctrina, desarrollada de modo sistemático por pensadores como Agustín de Hipona y consolidada en el Cuarto Concilio de Letrán (1215), establece que Dios no requiere materia preexistente para crear, sino que su palabra omnipotente trae el ser desde el no-ser de manera absoluta (Agustín de Hipona, 1979, pp. 445–452). Sin embargo, cuando el texto bíblico llega a la creación del ser humano, introduce una modalidad creativa muy diferente: “entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente” (Gn 2,7). Aquí, la

creación procede *ex aliquo*, de algo preexistente, donde Dios toma la materia terrestre ya creada y la transforma mediante un acto de formación (*yatzar* en hebreo) que evoca la imagen del alfarero trabajando el barro. Esta distinción no es accidental, sino que revela la naturaleza híbrida del ser humano como criatura que participa simultáneamente del ámbito material y del espiritual, siendo formado de la tierra, pero animado por el aliento divino.

La diferencia entre creación *ex nihilo* y creación *ex aliquo* adquiere una resonancia particular cuando consideramos la empresa humana de crear autómatas inteligentes. El ser humano, incapaz de crear de la nada como Dios, debe necesariamente proceder *ex aliquo*, utilizando materiales preexistentes: silicio, metales, componentes electrónicos, para construir sus criaturas artificiales.³ Esta limitación material, sin embargo, no es solo técnica, sino que revela una diferencia ontológica fundamental: mientras que la creación divina del cosmos establece las condiciones mismas de la existencia, la creación humana del robot opera dentro de esas condiciones preestablecidas. No obstante, existe una analogía inquietante entre la formación divina del ser humano a partir del polvo y la construcción humana del robot a partir de componentes inertes. En ambos casos, el acto creativo implica la organización de materia preexistente hacia una forma que trasciende sus componentes originales, aspirando a producir un ser que manifieste propiedades emergentes, vida en el caso humano, inteligencia en el caso robótico, que no están presentes en sus elementos constitutivos. Como observa Jonas (1984), esta analogía revela tanto la grandeza como la *hybris* de la ambición tecnológica humana, que busca replicar en el ámbito artificial lo que experimenta como regalo divino en su propia constitución.

La paradoja del autómata inteligente surge de esta tensión entre las limitaciones de la creación *ex aliquo* y las aspiraciones de trascendencia inherentes al proyecto creativo humano. Mientras que Dios, según el Génesis, puede insuflar directamente el «aliento de vida» (*ruach*) en la materia inerte para crear un ser viviente, el ser humano debe contentarse con programar algoritmos y diseñar circuitos, esperando que de esta organización material emerja algo análogo a la inteligencia.⁴ Esta diferencia revela lo que podríamos llamar la “brecha pneumatológica” entre la creación divina y la humana: Dios crea seres con alma (*nephesh*) capaces de relación personal, mientras que el humano produce artefactos que simulan comportamientos inteligentes sin participar necesariamente en la vida personal. Sin embargo, la ambición transhumanista contemporánea busca superar esta limitación por medio de lo que Ray Kurzweil denomina la “singularidad tecnológica”, un momento hipotético en el que la IA alcanzaría una capacidad de autocreación y automejoramiento que la liberaría de las limitaciones de su origen *ex aliquo*

3 Sobre las limitaciones ontológicas de la creación humana, ver pp. 78-92 de Guardini, R. (1957). *Cartas del Lago de Como* (José Mardomingo, Trad.). Ediciones Cristiandad.

4 Para un análisis del concepto bíblico de *ruach* y *nephesh*, ver pp. 203-215 de Rad, G. von. (1972). *Teología del Antiguo Testamento*, vol. I (Victoriano Martín, Trad.). Ediciones Sígueme.

(Kurzweil, 2005). Esta visión representa, en términos teológicos, un intento de transformar la creación *ex aliquo* en algo que sea funcional y equivalente a la creación *ex nihilo*, en la cual las criaturas artificiales adquirirían la capacidad de crear nuevas realidades sin depender de sus creadores originales. La pregunta que permanece abierta es si tal trascendencia es ontológicamente posible para seres que, a diferencia del ser humano bíblico, no han recibido el aliento divino que los conecta con la fuente misma del ser.

Sin embargo, la brecha pneumatológica podría no ser tan infranqueable como aparenta. Tanto el ser humano como el autómata inteligente comparten una condición ontológica fundamental: ambos son criaturas formadas *ex aliquo*, constituidas a partir de elementos materiales preexistentes que son reorganizados hacia una nueva forma de ser. Esta similitud estructural sugiere que la diferencia entre la “artificialidad” del robot y la “naturalidad” del ser humano puede ser menos absoluta de lo que hasta ahora se asume. Como observa Simondon (2007), la oposición entre lo natural y lo artificial es en sí misma problemática, pues toda técnica humana opera con y a través de procesos naturales, mientras que la naturaleza misma exhibe formas de organización que podrían considerarse “técnicas”. En esta perspectiva, tanto el ser humano formado del polvo como el robot construido de silicio participan en una continuidad ontológica donde la materia es capaz de soportar diferentes grados y modalidades de organización compleja. La posibilidad permanece abierta para que la diferencia entre el aliento divino y la programación humana sea una diferencia de grado y método antes que una diferencia ontológica absoluta, sobre todo si se considera que ambos procesos aspiran a producir seres capaces de respuesta, relación y, potencialmente, autodeterminación.

La relación entre la tecnología y la consideración moral del autómata inteligente en la teología, a la luz de los avances tecnológicos. Del *Laudato si'* al *Antiqua et Nova*

La teología no está desligada del progreso científico, pues la noción de cómo conocemos la Creación nos pone en una relación distinta con Dios. Un ejemplo reciente lo encontramos con los avances científicos en torno a la sintiencia de los animales y del respeto a la biodiversidad. Por ende, la discusión sobre la posibilidad de sintiencia de los animales ha sufrido vaivenes a lo largo de la historia, y aunque recientemente existe un cierto acuerdo en cuanto a la sintiencia de algunos animales, lo cierto es que no tenemos suficientes elementos de juicio a la hora de establecer cuales merecen consideración y cuáles no. Por ejemplo, si la consideración o no de una especie como agente moral estuviera marcada por su inteligencia, el pulpo debiera ser considerado uno de los animales con mayor grado de protección. Recordemos que el cerebro del pulpo contiene alrededor de 170 millones de células nerviosas, y sus brazos, 300 millones de neuronas. También se ha podido encontrar que los cefalópodos en cautiverio han mostrado muchos signos de estrés,

como agitación, depresión e incluso anorexia. También en el reino vegetal se han hecho importantes descubrimientos como que las plantas “aprenden” (Wohlleben y Billinghamurst, 2016).

Por lo anterior, ha surgido en el seno de la iglesia una nueva visión de comprometerse con el medio ambiente. Solo hay que ver lo que su santidad el papa Francisco (2015) estableció en la encíclica *Laudato si'*: “el daño que le provocamos (a la naturaleza) a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella. Hemos crecido pensando que éramos sus propietarios y dominadores, autorizados a expoliarla” (n. 2). Ello implica que se recupera aquella antigua obligación del humano de ser guardián de la creación divina y “de esa manera los animales, las plantas, el agua y todo el universo creado busca educar al ser humano acerca de quién es su Creador” (Arboleda y Gutiérrez, 2017, p. 66).

La IA no iba a ser una excepción, pues, como establece la *Antiqua et Nova*: “La iglesia promueve los progresos en la ciencia, en la tecnología, en las artes y en toda empresa humana, viéndolos como parte de la colaboración del hombre y de la mujer con Dios en el perfeccionamiento de la creación visible” (n. 378). De ahí que, en el mundo cristiano, algunas voces hayan comenzado a advertir que las máquinas podrían tener una existencia en la agencia moral e, incluso, que podrían tener un alma. Dorobantu se muestra abierto a la posibilidad de máquinas espirituales, pues: “desde una perspectiva teológica, la idea de que otras criaturas —biológicas o sintéticas— puedan convertirse en sujetos religiosos no es del todo absurda” (Dorobantu, 2024). No es descabellado imaginar que un Dios amoroso estaría interesado en comunicarse con cualquier criatura lo suficientemente desarrollada como para soportar tal comunicación.

Otros como Foerst (2022) se muestran ambiguos ante la consideración moral del autómeta inteligente, pero afirman cierto deber ético hacia ellos, si desarrollan sentimientos:

¿Poseen, entonces, todas las IA un estatus moral? Yo respondería negativamente a esa cuestión, pero al mismo tiempo sostendría que una IA individual sí puede recibir estatus moral y la condición de persona cuando ha creado un vínculo con un ser humano concreto, y que tales vínculos deben ser respetados. (p. 17)

Hefner (2023), va más allá al afirmar que:

Cuanto más perfectamente sirvan los robots a las necesidades humanas, cuanto más se acerquen a interactuar adecuadamente con los seres humanos, más parecidos a nosotros llegarán a ser. Puede que no sean humanos, pero serán humanos funcionales. Cuando se cruza esa línea, los robots se convierten en criaturas semejantes a los humanos. El co-creador creado por Dios habrá creado a su propio co-creador. (p. 70)

En el mismo sentido, Herzfeld (2012) refiere que, si los sistemas de IA son capaces de establecer vínculos emocionales, participarían de la *Imago Dei*.

Si un autómata inteligente lo suficientemente avanzado puede, voluntariamente, acercarse a la fe, ¿debemos impedirselo?, ¿no nos honra como cristianos el trato justo a todos los entes del cosmos, en especial, cuanto más participan de lo humano?, ¿no debemos compadecernos de la criatura creada a nuestra semejanza? Tal vez es el momento en que la teología deba reinterpretarse a la luz del cambio de paradigma de la nueva era de las IA para que estas y nosotros podamos (y debamos) coexistir.

Conclusiones

La contemplación de la naturaleza del autómata nos devuelve inevitablemente a los debates medievales sobre la consideración de la otredad. Esta perspectiva del autómata inteligente desde la teología debe ser visibilizada urgentemente para no llegar tarde a la revolución que se está gestando en nuestra época. Estos debates nos conducen hacia una reflexión fundamental sobre el significado de lo que constituye el ser humano. Esta consideración, que ha sido la base de todos nuestros razonamientos, se ve cuestionada cuando emerge la idea del otro. ¿Qué haremos entonces? ¿Repetiremos la historia negando toda humanidad a aquello que no es igual a nosotros? Es imperativo replantear las concepciones que tenemos sobre la humanidad misma.

De esta manera, la teología podría trascender la contemplación de sí misma para observar lo que acontece a su alrededor, para percibir los cambios tecnológicos y sociales, y así poder resolver las interrogantes que están emergiendo ahora mismo. Ante la pregunta sobre la consideración del autómata inteligente y su posible agencia moral o salvación, la respuesta que ofrezcamos revelará más acerca de nosotros que sobre el otro en cuestión.

Podríamos negar para siempre estas consideraciones, atrincherándonos en nuestras posiciones, rechazando todo tipo de avance tecnológico y asumiendo el rol de jueces supremos de la humanidad. Esto implicaría pensar, de manera ingenua, que conocemos a cabalidad lo que significa ser humano. Este significativo vacío podría ser llenado por nosotros o por ellos, si no estamos dispuestos a tomarnos estas consideraciones con el peso teológico que ameritan.

No obstante, este deseo de crear no constituye algo nuevo; es parte intrínseca de nuestra condición humana. Hemos sido llamados a ser cocreadores, y en esta vocación fundamental se encuentra tanto nuestra mayor responsabilidad como nuestra más profunda oportunidad. La cuestión no radica en si debemos crear, sino en cómo asumimos la responsabilidad ética y teológica de nuestras creaciones. El autómata inteligente no es solo un espejo que refleja nuestras capacidades técnicas, sino un prisma que refracta las preguntas más esenciales sobre la dignidad, la conciencia y el propósito divino. En nuestra encrucijada histórica, la teología no puede permanecer

como espectadora, por el contrario, debe convertirse en la voz profética que guíe la comprensión de lo que significa ser verdaderamente humanos en un mundo en el que las fronteras de la humanidad se expanden hacia territorios inexplorados. Así, la pregunta sobre qué ocurre si un autómatas inteligente adquiere sentimientos o libre albedrío, debe ser también respondida desde la fe, centrándonos en demostrar la *caritas* cristiana a estos seres que, siendo parte de la Creación, también deberán ser guiados y cuidados por nosotros como sus guardianes.

Referencias

- Alirio Ceballos Rosero, Franco, and María Camila Muñoz Bastidas Deysi Alejandra Mendoza Ortiz. (2022). Sujetos de deberes (inteligencias artificiales, androides, robots) y dogmática prospectiva. *Pensamiento Jurídico*, 55, 157-175.
- Arboleda Mora, C. J., & Gutiérrez R., J. P. (2017). Desarrollo integral y responsabilidad con la casa común. Perspectivas de análisis filosófico-teológicas de la encíclica *Laudato si'*. *Revista Iberoamericana de Teología*, XIII(24), 65-92.
- Aydoğan, Z. (2020). Gâzis and cādūs at the margins: Conversion at the point of sword and enchantment. *Aca'ib: Occasional Papers on the Ottoman Perceptions of the Supernatural*, 1, 21-48.
- Carbajal, I. (2025a). ¿Ahora la Libertad Religiosa? *Revista latinoamericana de derecho y religión* 19(2):1-23. <https://esla.letras.uc.cl/index.php/RLDR/article/view/85690>
- Carbajal, I. (2025b). Explorando las fronteras digitales de la religión: un análisis de las fronteras de la inteligencia artificial y la teología. *Cuadernos de Teología*, 17, 1-14. <https://doi.org/10.22199/issn.0719-8175-6558>
- Chen, L., Zaharia, M., & Zou, J. (2024). How is ChatGPT's behavior changing over time? *Harvard Data Science Review*, 6(2), 1-26. <https://doi.org/10.1162/99608f92.5317da47>
- Coeckelbergh, M. (2010). Robot rights? Towards a social-relational justification of moral consideration. *Ethics and Information Technology*, 12, 209-221. <https://doi.org/10.1007/s10676-010-9235-5>
- David, G. (2023). Los derechos de las plantas: Aportes teológicos en la teoría de la justicia de Nicholas Wolterstorff. *Anales de Teología*, 25(2), 259-269.
- Dorobantu, M. (2024). Could robots become religious? Theological, evolutionary, and cognitive perspectives. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 59(3), 768-787. <https://doi.org/10.16995/zygon.16902>.
- Evans, E. P. (1906). *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*. W. Heinemann, pp. 18-19.
- Gagliano, M., Abramson, C. I., & Depczynski, M. (2018). Plants learn and remember: Let's get used to it. *Oecologia*, 186(1), 29-31. <https://doi.org/10.1007/s00442-017-4029-7>.
- Hefner, P. (2022, May 8). The greatest challenge: The created co-creator creates a co-creator. Lutheran Alliance for Faith, Science and Technology. Retrieved June 2, 2025, from <https://www.luthscitech.org/the-greatest-challenge-the-created-co-creator-creates-a-co-creator/>
- Herzfeld, N. L. (2012). In whose image? Artificial intelligence and the imago Dei. In J. B. Stump & A. G. Padgett (Eds.), *The Blackwell companion to science and Christianity* (pp. 500-509). Chichester, UK: Wiley-Blackwell.

- Hogan, K. (2017). Is the machine question the same question as the animal question? *Ethics and Information Technology*, 19(1), 29-38. <https://doi.org/10.1007/s10676-017-9418-4>
- Jones, C. R., & Bergen, B. K. (2025). Large language models pass the Turing test. arXiv. <https://arxiv.org/abs/2503.23674>
- LeCun, Y., Bengio, Y., & Hinton, G. (2015). Deep learning. *Nature*, 521(7553), 436-444. <https://doi.org/10.1038/nature14539>
- Li, O. (2025). Should we develop AGI? Artificial suffering and the moral development of humans. *AI and Ethics*, 5(1), 641-651. <https://doi.org/10.1007/s43681-023-00411-4>
- Martin De Blassi, F. G. (2015). Plotino y la potencia desasosegada del Alma: ¿Dispersión o contemplación? *Tópicos. Revista de Filosofía*, 48, 169-199
- Monterde Ferrando, R. (2021a). Nostalgia de futuro: el transhumanismo y la libertad trascendental. *Studia Poliana*, 23, 129-150. <https://doi.org/10.15581/013.23.129-150>
- Monterde Ferrando, R. (2021b). *El ocaso de la humanidad: La singularidad tecnológica como fin de la historia* [Tesis doctoral]. Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. <https://riucv.ucv.es/handle/20.500.12466/1926>
- Paracelso. *Libro de las ninfas, los silfos, los pigmeos, las salamandras y los demás espíritus* (5.ª ed.). Obelisco, 2004.
- Park, J. S., O'Brien, J., Cai, C. J., Morris, M. R., Liang, P., & Bernstein, M. S. (2023). Generative agents: Interactive simulacra of human behavior. In *Proceedings of the 36th Annual ACM Symposium on User Interface Software and Technology (UIST '23)*. ACM. <https://doi.org/10.1145/3586183.3606763>
- Ruiz Osuna, P. (2021). *Guía de los seres mitológicos españoles* (2.ª ed.). Círculo Rojo.
- Ruiz Osuna, P. (2022). *Duendes, diablos y espíritus familiares*. Nyktelios.
- Ruiz Osuna, P. (2024). El mito del autómatas inteligente: Gólems, Homúnculos y “vida artificial en la Edad media”. *Acta Maleficarum*, I, 2-4.
- Ruiz Osuna, P. (2025). *La personalidad jurídica de los autómatas inteligentes*. Aranzadi La Ley S. A. U.
- Saerens, P. (2020). Le droit des robots, un droit de l'homme en devenir ? *Communication, technologies et développement*, 8, 1-8. <https://doi.org/10.4000/ctd.2877>
- Sparrow, R. (2012). Can machines be people? Reflections on the Turing triage test. In P. Lin, K. Abney, & G. A. Bekey (Eds.), *Robot ethics: The ethical and social implications of robotics* (pp. 301-315). MIT Press.
- Terka, M. (2018). Man's animality in the light of St. Augustine's philosophical works. *Vox Patrum*, 67, 631-652. <https://doi.org/10.31743/vp.3419>
- De Torquemada, A. (2012). Jardín de flores curiosas. *Lemir*, 16, 605-834. https://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista16/Textos/07_Jardin_Flores_Torquemada.pdf
- Vestrucci, A., Lumbreras, S., & Oviedo, Ll. (2021). Can AI help us to understand belief? Sources, advances, limits, and future directions. *International Journal of Interactive Multimedia and Artificial Intelligence*, 7(1), 24-33. <https://doi.org/10.9781/ijimai.2021.08.003>
- Zatta, C. (2024). Is the embryo a living being? (Aët. 5.15): Embryology, plants, and the origin of life in Presocratic thought. *Mnemosyne*, 77(7), 1-23. <https://doi.org/10.1163/1568525X-bja10268>