

## Entre la Ecoteología y el Transhumanismo. Sobre el futuro de la casa común y de la humanidad “mejorada”

*Between Ecotheology and Transhumanism. On the future of the common home and of “improved” humanity*

*Guillermo Rosolino<sup>1</sup>*

¿Qué es el hombre para que te acuerdes de él,  
el ser humano, para mirar por él? Sal 8,4-9

“What is man that you are mindful of him,  
the son of man that you care for him? Sal 8,4-9

### Resumen

La pregunta que se hace el salmista sobre el hombre es recurrente en cada época de la historia. El Papa Francisco encargó a la Pontificia Comisión Bíblica un estudio sistemático de la Antropología bíblica que se publicó en 2019; es posible que este interés antropológico esté vinculado con una afirmación suya según la cual “no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118). La crisis ecológica, abordada en su encíclica *Laudato Si* de 2015 y en *Querida Amazonia* de 2019, el acelerado desarrollo científico-técnico que ha generado un nuevo relato, el del transhumanismo, impulsan a pensar los vínculos y las tensiones entre el cuidado de la casa común y el futuro de la especie humana “mejorada”. En primer lugar, abordaré algunas cuestiones de ecoteología que impactan en la comprensión de la naturaleza, del hombre, y la interacción de Dios con el conjunto de la creación. En segundo lugar, en menor medida, recuperaré algunas líneas del transhumanismo y algunos interrogantes que abre a la reflexión teológica. Finalmente, señalaré un núcleo de reflexión que puede orientar el diálogo con la cuestión ecológica y el transhumanismo.

**Palabras clave:** ecoteología, transhumanismo, antropología, ecología integral, *Laudato Si*

<sup>1</sup> Guillermo Rosolino: Doctor en *Sacra Theologia*. Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale (Napoli, 2004), 110/110 e *Iode*; Docente e investigador en la Universidad Católica de Córdoba. Publicaciones: *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, EDUCC, Córdoba 2004, 510 p. ISBN 987-21219-6-6; e-mail: grosolino@ucc.edu.ar - ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1152-4849>

## Abstract

The question that the psalmist asks about man is recurring in every era of history. The Pope Francis commissioned the Pontifical Biblical Commission to conduct a systematic study of biblical anthropology which was published in 2019; It is possible that this anthropological interest is linked to a statement of his according to which “there will be no new relationship with nature without a new human being. There is no ecology without an adequate anthropology” (LS 118). The ecological crisis addressed in his encyclical *Laudato Si* of 2015 and *Querida Amazonia* of 2019, and the accelerated scientific-technical development that has generated a new narrative, that of Transhumanism, lead us to think about the links and tensions between the care of the house common and the future of the “improved” human species. In the first place, I will address some issues of Ecotheology that have an impact on the understanding of nature, of man, and God’s interaction with the whole of creation. Secondly, to a lesser extent, I will recover some lines of Transhumanism and some questions that it opens to theological reflection. Finally, I will point out a nucleus of reflection that can guide the dialogue with the ecological question and Transhumanism.

**Keywords:** ecotheology, transhumanism, anthropology, integral ecology, *Laudato Si*<sup>2</sup>

## 1. ¿De qué hablamos cuando hablamos de Ecoteología?<sup>2</sup>

Si bien la noción de crisis tiene sus justificados cuestionamientos, su primer significado vinculado a momento de decisión, momento crucial en un proceso de transformación parece pertinente para aplicarse a la cuestión ecológica actual. Vivimos un desequilibrio en las relaciones entre las personas y el medioambiente que implica la toma de decisiones en orden a lograr un nuevo equilibrio vital. “Hablar de crisis ecológica, entonces, significa que estamos viviendo un momento crítico en el que nuestro estilo de vida y los valores y prácticas que lo sostienen están siendo juzgados por sus consecuencias destructivas.”<sup>3</sup> Las manifestaciones más ostensibles de dicha crisis son: la hambruna y la desnutrición; las migraciones por causas ambientales; la basura o el manejo de los desechos; y la disponibilidad de agua fresca para todos. Está claro que, en estas cuatro manifestaciones, la crisis ecológica no es solo de desafíos ambientales como la disminución de la biodiversidad y la alteración de ecosistemas, sino especialmente con la manera en que los seres humanos ponemos por obra nuestro rol dentro de la creación.

---

<sup>2</sup> El presente trabajo es una producción realizada en el marco del Proyecto de investigación “Creencias religiosas y cristianismo en el contexto de procesos acelerados de desinstitucionalización en la era digital y, ante necesarias transformaciones discursivas e institucionales que involucran a la Teología, la pastoral y la espiritualidad”. Radicado en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Córdoba, Unidad Asociada a CONICET; código 80020220300181CC (2023-2025; Director: Guillermo Rosolino, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1152-4849>; Investigadores: Flavio Borghi, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8279-3478> y Alina Rosales Busch; Adscriptos: Dorocía Rojas, Marcos López, Pablo Damián Oio; Estudiante de grado (ayudantía): Misqui Anahí De Luca.

<sup>3</sup> GURIDI, Román, *Ecoteología: Hacia un nuevo estilo de vida*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2018, p. 54.

Por su parte, la noción de ecología que se remonta a Ernest Haeckel, remite al “estudio de las relaciones e interacción entre los organismos, y de estos con su entorno, tanto con los elementos vivos y los no vivos.”<sup>4</sup> Por su propio objeto la ecología remite a saberes múltiples: “la biología, la química, la climatología, la física, la etología, la geografía, y la sociología.” A su vez, la ecología como paradigma cultural sostiene como principio la centralidad de la interconexión de todos los seres y su interdependencia. Por ello confronta la idea de una humanidad aislada de su entorno y del resto de los seres, como el de una singularidad tal que la desconecte y diferencie totalmente de las demás especies. En un sentido general la ecología tiene que ver “con la manera en que la humanidad piensa su presencia y rol en la creación, y saca las consecuencias teóricas y prácticas de su dependencia hacia otros seres y ecosistemas y su relación con ellos.”<sup>5</sup> Por este motivo, la ecología es algo más que la cuestión del medioambiente; en efecto, muchos problemas ambientales están relacionados con problemas sociales de justicia y equidad. Ello impulsó al Papa Francisco a proponer una Ecología integral “Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una ecología integral, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales.” (LS 137). Inspirada en la figura de Francisco de Asís, para la ecología integral son inseparables la preocupación por la naturaleza, la justicia con los pobres, el compromiso social y la paz interior (LS 10). Dicho de otro modo, la ecología integral supone la ecología económica, cultural, social y personal.

La ecología integral demanda, según Guridi, al menos, dos tareas a la teología. Por una parte, se trata de elaborar una actualización ecológica del cristianismo, por otra, desarrollar una crítica cultural de las creencias y prácticas que están en la base de la crisis ecológica. Así nos adentramos en el ámbito propio de la ecoteología; la misma se interroga sobre la creciente conciencia y sensibilidad ecológica y su significado para el cristianismo; es decir, sobre la concepción del hombre y su vínculo con las demás creaturas, su tarea en el mundo y sobre el vínculo de Dios con sus creaturas. Todo ello lleva a un renovado estudio de las fuentes teológicas y sus respectivas sistematizaciones, no sólo en orden a una mejor comprensión de las mismas sino también con la intención de proponer nociones e imágenes cristianas que inspiren a las personas a vivir vínculos más sanos con toda la creación, en especial con los seres vivos y los más vulnerables. Para ello, es necesario recuperar las tres dimensiones de la ecología: la personal, la social y la ambiental. La ecología personal toma en cuenta la interacción del individuo consigo mismo y sus consecuencias sociales y ambientales; entre muchas otras cuestiones implica “el uso del tiempo, tiempo de trabajo y descanso-dispersión; los hábitos de consumo y el discernimiento de aquello que es realmente necesario para la sobrevivencia y vida...”<sup>6</sup> La ecología social involucra la interacción y la interconexión entre los seres; se trata de la manera en que la interacción social es concebida, organizada y puesta en práctica por

<sup>4</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 37.

<sup>5</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 39.

<sup>6</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 50.

los individuos; estilo que no pocas veces se traslada al trato con la naturaleza. La ecología ambiental, por su parte, apunta a la manera en que concebimos nuestra presencia y rol en la creación, y a las consecuencias morales y prácticas de nuestra dependencia e interconexión con todas las demás criaturas.

El surgimiento de la ecoteología no tiene una fecha precisa, aunque se relaciona generalmente con la crítica realizada por Lynn White en 1967, según el cual el cristianismo es “la religión más antropocéntrica que el mundo ha visto” y “continuaremos agravando la crisis ecológica hasta que rechacemos el axioma cristiano que la naturaleza no tiene otra razón de ser que la de servir al hombre”.<sup>7</sup> Para White, la ciencia y la técnica en Occidente han nacido y se han desarrollado en virtud de algunos postulados propios de la tradición judeocristiana, como la concepción lineal del tiempo ligada a la noción de progreso; la concepción de la *creatio ex nihilo* ligada a la desacralización del mundo, que legitima intervenirlo y manipularlo; la concepción de la creación del hombre a imagen de Dios, el mandato de someter y dominar la tierra y el propósito de desentrañar el funcionamiento del cosmos como un modo y camino para conocer la mente de Dios.

La tesis de White ha movilizado la reflexión teológica motivando una visión crítica sobre “el grado de antropocentrismo de las narrativas cristianas, y la relación entre cosmovisiones y prácticas cotidianas.”<sup>8</sup> Pero también la tesis de White ha sido criticada y contrarrestada porque se concentra en el texto de Gn 1, 26-28 sin atender al contexto y al marco general del pensamiento bíblico; por otra parte, la idea de que la cosmovisión judeocristiana constituye la única base del desarrollo científico técnico moderno es discutible históricamente; finalmente, la degradación del medioambiente no aconteció sólo en la cultura occidental. También Arnold Toynbee piensa que el monoteísmo es la raíz histórica más profunda de la contaminación y la escasez de recursos porque ha puesto fin a la creencia antigua sobre la divinidad de la tierra. Para Eugen Drewermann el antropocentrismo radical del cristianismo es la fuente de la destrucción humana de la naturaleza; y el cristocentrismo agudizó el antropocentrismo. No obstante, no se puede descartar que la ecoteología se haya desarrollado no sólo como reacción sino también como profundización del diálogo fe y ciencias y en sintonía con la sensibilidad ecológica; este trasfondo se puede percibir en las geniales intuiciones de Teilhard de Chardin y el aporte de Joseph Sittler. Ciertamente, la ecoteología ha tomado más forma hacia la década del 90 con los trabajos de Paul Santmire, Jürgen Moltmann, Rosemary Radford Ruether, Joseph Sittler, John Cobb, entre otros. Ya sea por las acusaciones críticas a la tradición judeocristiana, ya sea por el diálogo fe y ciencia y la sintonía con la visión ecológica, la ecoteología desarrolla “una crítica y actualización ecológica del mismo cristianismo” como también “una crítica desde el cristianismo a los hábitos culturales subyacentes a la destrucción ecológica”<sup>9</sup>.

Para Guridi “Revisión, recuperación, transformación y profundización, pueden ser los términos que mejor describen los objetivos que la ecoteología ha asumido en

---

<sup>7</sup> Cf. GURIDI, *Ecoteología...*, 78-79.

<sup>8</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 80.

<sup>9</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 86.

las últimas décadas.”<sup>10</sup> El diálogo entre teología y visión ecológica se ha desarrollado por varios caminos: 1) redefiniendo la noción de dominio y reinterpretando la tarea encomendada por Dios a la humanidad; 2) buscando nuevas metáforas y conceptos para expresar la relación entre Dios y la creación, y entre los seres humanos y el resto de la creaturas; 3) proponiendo otros paradigmas bíblicos y tradiciones teológicas que escapan al dualismo griego y la rígida jerarquización de los seres vivos; 4) explicitando el valor intrínseco de todas las creaturas a partir de su origen común en Dios; 5) proponiendo principios éticos y criterios prácticos inspirando nuevas formas de vida más amigables con la creación y todas las creaturas; ello implica el rechazo a la explotación de la naturaleza y a las prácticas destructoras en orden a una administración responsable y consciente de los recursos.

### Tres nudos problemáticos

Con las publicaciones de la encíclica del papa Francisco *Laudato Si'* y la exhortación apostólica postsinodal Querida Amazonia, su magisterio impulsa de manera decisiva la incorporación de la cuestión ecológica a la vida de la Iglesia y a la reflexión teológica.<sup>11</sup> Según Guridi es posible identificar “tres nudos problemáticos: a) la comprensión teológica de la naturaleza y de su eventual agencia; b) la comprensión del ser humano y de su lugar y rol en relación con el resto de las cosas y seres; y c) la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación.”<sup>12</sup> Esto implica una profundización en las fuentes de la teología, y una revisión de “la teología de la creación, la antropología teológica, la escatología, la pneumatología y la cristología.” Por cierto, no puede faltar el diálogo con otras disciplinas, tal como lo pone en práctica *Laudato Si'*, y con otras cosmovisiones. No en vano la encíclica convoca a diversos diálogos: diálogo en la política internacional, nacional y regional; diálogo y transparencia en los procesos decisionales; política y economía en diálogo para la plenitud humana; las religiones en diálogo con las ciencias. No es un hecho menor que también se proponga una “Educación y Espiritualidad ecológica”. Las instituciones educativas y las instituciones eclesiales en general estamos ante el desafío de poner en juego una recepción, decisiva amplia y profunda de la cuestión ecológica.

La ecoteología hace un aporte fundamental proveyendo “narrativas, imágenes, motivaciones y reflexiones sobre las creencias que legitiman y nutren una vida ecológicamente sustentable.”<sup>13</sup> Se ha dicho que una de sus tareas es ejercer “una crítica cultural

<sup>10</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 87.

<sup>11</sup> Al momento de realizar la última revisión de esta Lección inaugural, el Papa Francisco ha publicado un documento que complementa las enseñanzas de *Laudato Si'*; se trata de la Exhortación apostólica *Laudate Deum*, Roma 4 de octubre de 2023, sobre la crisis climática. Aunque cabe mencionarlo, no incorporamos aquí sus nuevos aportes a la crisis climática.

<sup>12</sup> GURIDI, Román, “Teología y crisis ecológica: nudos problemáticos y perspectivas de futuro de la Ecoteología”, en ESTUDIOS ECLESIASTICOS, vol. 97, núm. 381-382, septiembre 2022, 355-394, 358, DOI: 10.14422/ee.v97.i381-382.y2022.003

<sup>13</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 360.

desde el cristianismo a los valores, creencias y actitudes que están en la raíz de la crisis ecológica. Esto sucede con las nociones de cultura del descarte y antropocentrismo desviado que se encuentran en *Laudato Si'*; en esta crítica queda claro que la crisis ecológica está estrechamente asociada a la mera consideración instrumental de los demás seres y cosas, al no-respeto irrestricto de la persona humana y al olvido del sentido de nuestra acción en el mundo. La misma noción de ecología integral muestra “la íntima conexión entre los problemas ambientales y los desafíos sociales al mismo tiempo que amplía el análisis de la crisis socioambiental actual...”<sup>14</sup>

La otra tarea de la ecoteología tiene que ver con una revisión ecológica del cristianismo, tanto de sus narrativas como de las prácticas de ellas derivadas; en adelante, los puntos expuestos siguen el desarrollo que plantea Roman Guridi. Esta revisión trata sobre el lugar y el rol del ser humano en la creación; la relación del Creador con el conjunto de las creaturas; con la consistencia y el valor propio de lo no-humano; con la salvación y el futuro de todo lo creado; con una posible hermenéutica ecológica de la Escritura. Del actual panorama de la reflexión ecoteológica resulta claro que su estatuto epistemológico está en construcción y hay un amplio espectro de perspectivas y posiciones; tampoco es posible reconocer un método único y propio. En el estado actual de la cuestión, Guridi propone las siguientes preguntas: “¿Estamos realmente en presencia de instrumentos metodológicos específicos que auguran perspectivas teológicas novedosas y pertinentes para lidiar satisfactoriamente con los desafíos socio ambientales? ¿La conexión de la vida cristiana con estas temáticas requiere desarrollos desde la perspectiva de la teología sistemática o el foco debe estar fundamentalmente circunscrito en la ética ambiental de raigambre religiosa?”<sup>15</sup> Según *Laudato Si'* “Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como «señor» del universo consiste en entenderlo como administrador responsable.” (LS 116); más adelante observa “En todo caso, habrá que interpelar a los creyentes a ser coherentes con su propia fe y a no contradecirla con sus acciones, habrá que reclamarles que vuelvan a abrirse a la gracia de Dios y a beber en lo más hondo de sus propias convicciones sobre el amor, la justicia y la paz. Si una mala comprensión de nuestros propios principios a veces nos ha llevado a justificar el maltrato a la naturaleza o el dominio despótico del ser humano sobre lo creado o las guerras, la injusticia y la violencia, los creyentes podemos reconocer que de esa manera hemos sido infieles al tesoro de sabiduría que debíamos custodiar.” (LS 200). La dimensión de estas observaciones nos hace ver que la ecoteología no puede pensarse como una teología contextual, si bien hay desafíos ecológicos locales, por lo general se trata de problemas globales y de sesgos que tienen un carácter general en la cultura actual. Sin desconocer la dimensión ética en juego, en el problema ecológico y, asumiendo los actuales límites del método de la ecoteología, es oportuno abordar con

---

<sup>14</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 361.

<sup>15</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 365.

Guridi los tres nudos problemáticos que propone: las cuestiones de la naturaleza, del ser humano y de Dios.

El primer nudo es la comprensión teológica de la naturaleza y su agencia; en torno al mismo se ha producido una re-cosmologización de la teología; esta revisión de la teología de la creación ha llevado a la superación de una visión mecanicista del mundo y a conceptualizar no sólo la trascendencia de Dios respecto del mundo sino también su immanencia. Los aportes iniciales de Jürgen Moltmann se han visto enriquecidos por los de Gesché, Sigurd Bergmann, Medard Kehl y Elizabeth Johnson entre otros. Para esta línea de reflexión la interdependencia es un punto central; todo está conectado y esto da un valor especial a cada una de las creaturas, poseyendo cada una un valor intrínseco, a la vez que son revelación y manifestación de lo divino. El ser humano forma parte de una comunidad más amplia que su propia especie, la comunidad de la creación que implica una recuperación del valor de todo el cosmos. “Somos constituidos por una trama de relaciones que sostienen nuestra identidad y nuestro actuar.”<sup>16</sup> Como lo sostenía Sally McFague «somos parte del todo, y necesitamos internalizar esa percepción como un primer paso para vivir con verdad y justicia en nuestro planeta. Sin embargo, necesitamos más que un sentido de unidad con la tierra para vivir apropiadamente en ella».<sup>17</sup> Dicha interdependencia puede entenderse al menos en dos sentidos, “Una pone el acento en el todo —el cosmos, el planeta o la vida— que contiene las relaciones y es el actor principal en el desarrollo y futuro de la creación; y, la otra, reconociendo la inserción del ser humano en una comunidad mayor, enfatiza su unicidad y su rol particular en relación con el resto de las cosas y seres de cara al devenir de todo lo creado.”<sup>18</sup> La interdependencia pensada en el primer sentido pone el acento en el todo, conformado por una infinita trama de relaciones; un ejemplo de ello es la propuesta de Leonardo Boff que asume la hipótesis de *Gaia*, en cuanto organismo vivo y en evolución. Esto no significa desconocer la especificidad del ser humano, sino que la humanidad es “la propia Tierra en su expresión de conciencia, de libertad y de amor» sostiene Boff.<sup>19</sup> En una perspectiva distinta, pero emparentada, John Haught postula que la evolución cósmica provee el marco general para pensar teológicamente a Dios, la humanidad y el cosmos. “La interdependencia pensada en el segundo sentido pone el foco en la unicidad del ser humano, su valor distintivo, y su rol específico dentro de la creación.”<sup>20</sup> Reconociendo la centralidad de las relaciones se enfatiza la singularidad del ser humano; en esta línea reflexiona el Papa Francisco «no puede exigirse al ser humano un compromiso con respecto al mundo si no se reconocen y valoran al mismo tiempo sus capacidades peculiares de conocimiento, voluntad, liber-

<sup>16</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 370.

<sup>17</sup> Citado por Guridi: Sallie McFague. “Human Beings, Embodiment, and Our Home the Earth”. En *Reconstructing Christian Theology*, editado por Rebecca S. Chopp, y Mark Lewis Taylor, 166. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1994.

<sup>18</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 371.

<sup>19</sup> Citado por GURIDI: Leonardo Boff. *La opción-Tierra. La solución para la tierra no cae del cielo*. Santander: Sal Terrae, 2008, 47.

<sup>20</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 372.

tad y responsabilidad» (LS 118). Los acentos referidos en las dos maneras de entender la interdependencia de todo no son necesariamente excluyentes, admiten una cierta complementariedad a la vez que proyectan tres desarrollos fundamentales. En primer lugar, la importancia de mantener conectado el relato teológico de la creación con la narrativa científica sobre el cosmos y la naturaleza. Para Ted Peters se trata de desarrollar una teología de la naturaleza nutrida fuertemente por el conocimiento científico de la misma, dicho de otro modo, debe estar científicamente informada. En segundo lugar, la teología de la naturaleza debe profundizar en las categorías de singularidad y libertad, más allá de la especie humana. Las nociones de cambio y apertura son clave en la visión científica de la naturaleza y reclaman su conexión y articulación con la de unicidad y singularidad humana. A su vez, se constituye en un punto de diálogo con otras tradiciones religiosas y cosmovisiones, por ejemplo, con la de algunos pueblos originarios latinoamericanos. En tercer lugar, no se puede dejar de reconocer el déficit en la tradición teológica sobre la reflexión relativa a lo no-humano, en especial con los animales. Hay una deuda particular en el diálogo con la denominada ecología profunda y con el movimiento de liberación animal. Estos movimientos “tienen en común el empeño por pensar filosóficamente los seres no-humanos y por ampliar la comunidad política y moralmente relevante más allá de la especie humana.”<sup>21</sup> Categorías como las de igualdad biosférica, animales sintientes se orientan a reconocer una singularidad propia de otras especies. Puede resultar extraño, pero hay aquí algunos puntos de contacto con el movimiento transhumanista. En relación a estas propuestas “la perspectiva católica dominante en relación con los animales sigue siendo una que los considera solo de manera indirecta y siempre en relación con el bienestar de la humanidad.”<sup>22</sup> Reconociendo este contexto, puede percibirse algunos matices en el reciente documento encargado por el Papa a la Pontificia Comisión Bíblica titulado *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica* en su apartado II.3. Los animales como ayuda.<sup>23</sup> Si bien el enfoque observado permanece, también hay matices como por ejemplo en el subtítulo: Una ayuda para llegar a ser sabios.

El segundo nudo, estrechamente vinculado al anterior, es la comprensión teológica del lugar y rol del ser humano. A esta altura de la reflexión vale la pena recordar la tajante afirmación de *Laudato Si'* «no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología» (LS 118). Según la hipótesis del antropoceno “el ser humano se ha vuelto una fuerza capaz de alterar todo, incluso los sistemas biofísicos, como el clima, con la consiguiente fragilización de la distinción clásica entre naturaleza y cultura.”<sup>24</sup> Para algunos, de la crisis se sale fundamentalmente con mejores desarrollos tecnológicos y una mayor aplicación de ellos; e.d., con más tecnociencia. Como analizaremos más adelante, para la visión transhumanista el desarrollo tecnocientífico ocupa el centro de todo el proceso evolutivo futuro del

---

<sup>21</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 375.

<sup>22</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 376.

<sup>23</sup> PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre? (Sal 8,5). Un itinerario de antropología bíblica*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2019.

<sup>24</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 378.

*homo sapiens*. Por ello, tiene buenas razones Guridi para proponer la necesidad de pensar teológicamente las categorías de límite y poder. Si una comprensión deficiente en la antropología cristiana del mandato de cuidado habilita a un ejercicio abusivo del poder humano, será necesario desarrollar un balance nuevo, una visión nueva en la articulación del binomio don/límite. Lo que ya es percibido como un componente fundamental en las relaciones saludables y sustentables, el límite, requiere un desarrollo teológico mayor. Se trata del “límite en tanto aquello que es preciso resguardar y respetar en todas las relaciones —incluidas aquellas con el resto de las cosas— para que estas apunten a dar vida y para que el don que significan pueda ser recibido en plenitud.” En la polaridad don/límite, el límite es entendido como constitutivo del don y orienta hacia relaciones saludables y que apuntan a la vida plena. La pregunta central es ¿qué límites internos debe respetar el don/poder para ser ejercido en vistas de la promoción de la vida? Para Guridi, la *kénosis* de Jesús es una categoría teológica potente para descentrar al ser humano y aportar una visión más amplia y equilibrada en su relación con toda la creación. En la *kénosis* se produce un descentramiento de lo divino, en palabras de François Euvé «el gesto creador es del mismo orden que el gesto de salvación operado por Jesucristo y descrito por Pablo como una “*kénosis*”, la acción de “vaciar a sí mismo”». <sup>25</sup> Es decir, “Jesús elige deliberadamente un camino de autolimitación, lo que implica la renuncia en su vida terrenal a privilegios y honores a los que tenía todo derecho.” <sup>26</sup> Se trata de un proceso de autolimitación en favor de otros, un no apropiarse su condición y vaciarse por el bien de los demás. Se comprende entonces que la *kénosis* de Jesús “inspira e ilumina la pregunta por el tipo de límites que debemos discernir, configurar y respetar en el contexto de la crisis ecológica.” <sup>27</sup>

El tercer nudo problemático es la comprensión de la interacción de Dios con el conjunto de las criaturas y el futuro de la creación. En primer lugar, se trata de abordar la pregunta sobre ¿Cuál es el alcance del acto salvífico acontecido en Jesucristo? ¿Participarán todas las criaturas de la transformación prometida como salvación o esta se circunscribe fundamentalmente a los seres humanos? La respuesta ha sido dispar a lo largo de la historia; los desarrollos teológicos recientes ponen el foco en que el modo en que entendamos la acción divina en relación a todo lo creado, incidirá en cómo comprendamos la responsabilidad humana. Una muestra de esta línea de reflexión es la categoría *deep incarnation*, desarrollada entre otros por Elizabeth Johnson; para ella “Jesús asume las condiciones materiales de todas las formas de vida biológica y experimenta el dolor común de todas las criaturas sensibles.” <sup>28</sup> Según *Laudato Si'* «el Espíritu de Dios llenó el universo con virtualidades que permiten que del seno mismo de las cosas pueda brotar siempre algo nuevo» (LS 80). En ambos casos, la acción divina impregna en su acción creadora y en su acción salvífica todo lo creado.

<sup>25</sup> Citado por Guridi: Francois Euvé. *Théologie de l'écologie. Une création à partager*. Paris: Editions Salvator, 2021, 164.

<sup>26</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 380.

<sup>27</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 381.

<sup>28</sup> GURIDI, “Teología y crisis ecológica”, 383.

## 2. ¿De qué hablamos cuando hablamos de Transhumanismo?

El conocido historiador israelí Yuval Noah Harari es quizás uno de los mayores difusores del Transhumanismo con sus dos Best Sellers, *Sapiens: De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad* (2014) y, su más provocador, *Homo Deus: Breve historia del mañana* (2016). Sin embargo, para estas breves consideraciones me guiaré por los aportes del filósofo español Antonio Diéguez en sus dos obras: *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano* (2017)<sup>29</sup> y *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la Filosofía* (2021). El transhumanismo es sumamente polifacético, puede caracterizarse como movimiento cultural, pero tiene una especial repercusión en la filosofía, en el arte, en la popularización de la ciencia; en la religión, como lo insinúan los títulos de Harari y su referencia al Dataísmo como la nueva religión universal y, cada vez más en la política; deben quedar pocos líderes mundiales que no han tenido entrevistas personales con Harari. El transhumanismo se define como una “defensa activa de la mejora del ser humano por medio de la aplicación de las nuevas tecnologías, particularmente las biotecnologías, la biónica y la inteligencia artificial.” “Los aspectos a mejorar podrían ser físicos (fortaleza, resistencia a enfermedades, longevidad), mentales (inteligencia, nuevos sentidos y capacidades perceptivas, mayor bienestar), emocionales (fortaleza de ánimo, resistencia a las depresiones, estabilidad, y disminución de las perturbaciones) y morales (mejor juicio moral, empatía reforzada, mayor motivación para la acción, prudencia acentuada).”<sup>30</sup> Si bien la mejora humana se persigue desde hace siglos y milenios a través de técnicas indirectas y lentas como “como la educación o la democracia, y de técnicas culturales, como la escritura...” aquí de lo que se trata es de una mejora directa y disruptiva a través de la tecnología; la técnica basada en la ciencia, especialmente la desarrollada a partir del siglo XX. Se trata de “modificar directamente el propio ser humano, su cuerpo y su cerebro, para transformarlo de forma radical, sin apenas límites infranqueables, al menos en principio.”<sup>31</sup> Por ello algunos sostienen que la evolución de la especie *Sapiens* ahora podría quedar sometida a nuestra voluntad. Lo que se busca es verdaderamente ambicioso “es la creación de una verdadera síntesis armónica entre lo orgánico y lo mecánico, que haga que finalmente el cibernético no sea ya un mero ser humano mecánicamente mejorado, sino una nueva entidad con una naturaleza propia y diferente a la que poseemos. Un transhumano sería, pues, un ser humano mejorado tecnológicamente.”<sup>32</sup>; sin duda, se trata de llevar a sus últimas consecuencias la voluntad autocreadora que el ser humano ha tenido desde siempre. “El transhumanista moderado se conforma con ir introduciendo mejoras graduales que aumenten nuestra inteligencia, nuestra fortaleza, nuestra felicidad, nuestra longevidad... El transhumanista radical, en

---

<sup>29</sup> DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017.

<sup>30</sup> DIÉGUEZ, Antonio, *Cuerpos inadecuados. El desafío transhumanista a la Filosofía*. Barcelona: Herder, 2021, 8.

<sup>31</sup> DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 9.

<sup>32</sup> DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 9-10.

cambio, cree que la era de lo humano está llegando a su fin y no conviene extenderla.<sup>33</sup> Cuando se trata de ir más allá de la especie *Sapiens* conocida y sus enormes limitaciones, cuando se busca traspasar los límites mismos de la especie estamos en los dominios del «poshumanismo». En este caso, se trata de un poshumanismo tecnocientífico, pero otra versión es la del poshumanismo cultural “desarrollado sobre todo dentro del pensamiento feminista (Donna Haraway y Rosi Braidotti serían dos de sus más destacadas representantes), rechaza el ideal de ser humano contenido en el humanismo clásico. Se asume que es un ideal sesgado desde el punto de vista cultural, racial y de género, y que, por tanto, no es universalizable, como pretendían y pretenden los humanistas. Su actitud ante el desarrollo de la tecnología es mucho más crítica que la de los del primer grupo.” No obstante, Donna Haraway sorprende, en su muy conocido Manifiesto Ciborg de 1985, con una afirmación resonante: “Preferiría ser un ciborg que una diosa”. Como se puede observar, el humanismo clásico y aún el nuevo humanismo tienen contendientes de peso.

El desarrollo que sigue se ciñe al transhumanismo o poshumanismo tecnocientífico que, paradójicamente, pretende dar continuidad a los viejos ideales humanistas; el principio central del transhumanismo está en la mejora tecnológica del individuo y en la libertad para decidir el propio destino. En este sentido habla Sandberg de «libertad morfológica».<sup>34</sup> Un principio complementario es el de «beneficencia procreadora» según el cual las parejas tienen el deber moral de seleccionar hijos, en base a la información disponible y relevante del momento, para que puedan tener la mejor vida.<sup>35</sup> Para el Partido Transhumanista Estadounidense “el auténtico problema del futuro será el de cómo desarrollar y usar la tecnología para mejorar al ser humano, y particularmente para extender su longevidad...”<sup>36</sup> El debate filosófico y teológico con el transhumanismo parece plantearse en torno a la noción de naturaleza humana; pero para el transhumanismo una noción fuerte, esencialista, de naturaleza humana es una petición de principio que contrasta con una visión evolutiva de las especies, y de la especie *Sapiens* en particular. No es que no haya ninguna base para una noción de naturaleza humana desde una biología evolucionista, pero se trata de un campo complejo y en debate. Antes cabe preguntarse sobre las bases científicas reales sobre las que se asientan las promesas transhumanistas; también cabe preguntarse sobre los efectos políticos y sociales del biomejoramiento humano ¿Qué efectos tendría sobre los sistemas sanitarios públicos y sobre las pensiones una extensión significativa, aunque no fuera radical, de la vida humana? O también ¿Qué tipo de sociedad sería aquella en la que la búsqueda del mejoramiento tecnológico fuera una meta central de los individuos? No obstante, para una perspectiva transhumanista como la que refleja Harari, estas preguntas están a la zaga de todo lo que se viene:

<sup>33</sup> Cf. DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 10.

<sup>34</sup> Citado por Diéguez: SANDBERG, A. (2013), «Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It», en More, M. y Vita-More, N. (eds.), *The Transhumanist Reader*, Oxford, Wiley & Sons, pp. 56-66.

<sup>35</sup> Citado por Diéguez: SAVULESCU, J. (2001), «Procreative beneficence: why we should select the best children», *Bioethics* 15 (5-6), pp. 413-26.

<sup>36</sup> DIÉGUEZ, A., *Cuerpos inadecuados...*, 12.

Si realmente el telón está a punto de caer sobre la historia de los sapiens, nosotros, miembros de una de sus generaciones finales, deberíamos dedicar algún tiempo a dar respuesta a una última pregunta: ¿en qué deseamos convertirnos? Dicha pregunta, que a veces se ha calificado como la pregunta de la Mejora Humana, empujea los debates que en la actualidad preocupan a los políticos, los filósofos, los estudiosos y la gente ordinaria.

[...].

Puesto que pronto podremos manipular también nuestros deseos, quizá la pregunta real a la que nos enfrentamos no sea «¿En qué deseamos convertirnos?», sino «¿Qué queremos desear?»<sup>37</sup>

El reconocido arqueólogo Eudald Carbonell, quien dedicó su vida e investigación a Atapuerca, y a inicio de año publicó su último libro titulado *El Homo ex novo: posibles futuros para la humanidad*,<sup>38</sup> plantea un escenario de mejora humana a todos los niveles; a finales del siglo XXI sentencia, habrá cuatro especies humanas. *Homo sapiens restrictus*. Los humanos naturales, sin intervención tecnológica. “Esta humanidad, al principio muy importante por la propia inercia evolutiva, iría desvaneciéndose, en la medida en que las otras variedades de humanos fueran alcanzando otro nivel más alto de adaptación”. *Homo sapiens prothesis*. Quienes admitirían modificaciones limitadas, nunca estructurales o sistemáticas. *Homo sapiens edit*. Construidos por edición genética con métodos como el CRISPR 9. “Su origen y confección dependen exclusivamente de la biotecnología”. Parten del ADN del *Homo sapiens restrictus* pero se alejan de la selección natural. Y, finalmente, *Humanoides*. Serían “híbridos orgánico-mecánicos” con capacidades funcionales extraordinarias, “construidos utilizando una combinación de mecánica, computación y electrónica”. Aunque Carbonell no descarta de que se trate de una utopía, es su escenario más plausible.

## Conclusiones

Entonces ¿Caminamos hacia la extensión de la humanidad por la destrucción del hábitat que hizo posible la vida en la tierra y el surgimiento de la especie Sapiens? Para Leonardo Boff, el nuevo régimen climático, el terrible piroceno (del fuego), es amenazador y pone en peligro el futuro de la vida humana. Caminamos hacia la extinción ¿O nuevas especies de Sapiens habitarán la tierra y los posthumanos se convertirán en una especie interplanetaria como lo intenta Elon Musk para 2030, cuando la humanidad llegue al planeta Marte para habitarlo?

Entre la ecoteología que explora las raíces de la tradición judeocristiana para encontrar motivos y narrativas que nos hagan más amigables con la naturaleza y las demás especies, y el transhumanismo que nos narra un escenario de salto evolutivo cualitativo

---

<sup>37</sup> HARARI, Yuval Noah, *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Buenos Aires: Debate, 2014, 453-454.

<sup>38</sup> CARBONELL ROURA, Eudald, *El Homo ex novo: posibles futuros para la humanidad*. Atapuerca: Diario de los Yacimientos de la Sierra de Atapuerca, 2023.

inminente, esta vez provocado por los conocimientos y tecnologías alcanzadas por la especie *Sapiens*, parece no haber puntos en común. Pero quizás sólo nos encontremos ante una nueva paradoja, en ambas narrativas la cuestión de fondo es el poder humano y sus propios límites; mejor aún, su posibilidad y capacidad de autolimitación. Su capacidad de reconocer el don y el límite que ese mismo don impone; auto límite que posibilita lo otro y lo nuevo. Quizás, la *kénosis* divina de la creación, la doctrina del «zim-zum», e.d, la «contracción» divina del acto creador según la cual Dios, generosamente, hace espacio en su propio ser a la criatura, y la *kénosis* del Hijo en la encarnación sean figuras más fecundas, más críticas y más promisorias de lo que imaginamos. «El Señor Dios dio este mandato al hombre (‘iidiim): “Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol del conocimiento del bien y el mal no comerás, porque el día en que comas de él, tendrás que morir”» Génesis 2,16-17. Por cierto, este pasaje también conocido como el de una dieta vegetariana, merece una hermenéutica muy atenta que aquí no podremos hacer. Sin embargo, el don y el límite de la narrativa originaria hacen pensar que también los posthumanos estarán ante la cuestión de aceptar el don y asumir el límite, cuestión en la que se juega la vida y la muerte. En la teología paulina, y en el NT, Jesucristo es la verdadera imagen de Dios (2 Cor 4,4 y Col 1,15). Una interpretación cristocéntrica de *imago Dei* se impone; “el movimiento de abajamiento o donación relatado en la carta de san Pablo a los Filipenses es especialmente sugerente y crucial para la comprensión de la humanidad en el contexto de la crisis ecológica actual.” sostiene Guridi<sup>39</sup> y podemos agregar, también para el futuro de los poshumanos. Cuando se hayan transgredido de manera radical los límites que definen la naturaleza, la humanidad y la tecnología ¿necesitarán la salvación los poshumanos? Es posible que aún en esa era la abundancia de la donación originaria, y el plus de la humanidad mejorada, se encuentren todavía ante el dilema de asumir el don y el límite. Es probable que el movimiento previsto por Harari, De animales a dioses y su punto de llegada *Homo Deus*, tenga que confrontarse una vez más con el misterio de la encarnación, del Dios hecho hombre que asumió la condición humana: “Tengan los mismos sentimientos de Cristo Jesús./ El, que era de condición divina,/ no consideró esta igualdad con Dios/ como algo que debía guardar celosamente:/ al contrario, se anonadó a sí mismo,/ tomando la condición de servidor/ y haciéndose semejante a los hombres./ Y presentándose con aspecto humano,/ se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte/ y muerte de cruz./ Por eso, Dios lo exaltó/ y le dio el Nombre que está sobre todo nombre... (Flp 2, 5-9). Quizás el misterio de Jesucristo, la paradoja de las paradojas, como gustaba denominarlo Henry de Lubac, paradójicamente tenga aún palabras que decir al poshumano.

<sup>39</sup> GURIDI, *Ecoteología...*, 224.