

PABLO MARTI

Universidad de Navarra

pmarti@unav.es

ORCID: 0000-0002-8893-489X

La espiritualidad cristiana de comunión y los límites de la inteligencia artificial (Christian Spirituality of Communion and the Limits of Artificial Intelligence)

Resumen. El impacto de la IA en la vida cotidiana está transformando nuestra existencia. Debemos preguntarnos hacia dónde vamos sin miedo al futuro, pero para ello es necesario profundizar en lo verdaderamente específico de la espiritualidad cristiana. A partir del análisis fenomenológico de la IA, las preguntas dirigidas a la antropología cristiana nos llevan a subrayar la comunión, la corporalidad y la vulnerabilidad como claves fundamentales para comprender al hombre y a la humanidad. Desde ahí, el análisis del actuar humano y la necesidad de la formación del carácter nos encaminan a subrayar el florecimiento de la persona, gracias a la caridad. Desde esta primacía de la persona, la IA, siguiendo una lógica del cuidado y no de la dominación, será un instrumento poderoso para seguir construyendo la “magnífica humanidad” querida por Dios para el universo.

Palabras clave: espiritualidad cristiana, inteligencia artificial, espiritualidad de comunión, vulnerabilidad, cuidado, “magnífica humanitas”.

Contribución. El autor ha aplicado sus conocimientos sobre la espiritualidad cristiana al análisis de la IA, para contribuir a marcar los criterios de uso de la técnica y las consecuencias para la vida personal y social.

Uso de IA. Se ha utilizado alguna herramienta de inteligencia artificial (Consensus) para ayudar en la búsqueda de bibliografía actualizada en lo referente a la IA.

Abstract. The impact of AI on daily life is transforming our existence. We must ask ourselves where we are headed without fear of the future, but to do so, we need to delve into what is truly specific to Christian spirituality. Based on a phenomenological analysis of AI, questions directed at Christian anthropology lead us to emphasize communion, embodiment, and vulnerability as fundamental keys to understanding humanity. From this perspective, the analysis of human action and the need for character formation guide us to highlight the flourishing of the person through charity. From this primacy of the person, AI, following a logic of care rather than domination, will be a powerful instrument for continuing to build the “magnifica humanitas” (magnificent humanity) that God intended for the universe.

Keywords: Christian spirituality, artificial intelligence, spirituality of communion, vulnerability, care, “magnifica humanitas”.

Introducción: Un cambio de época

La irrupción de la inteligencia artificial (IA) en la vida cotidiana no constituye un fenómeno marginal ni circunscrito al ámbito meramente técnico o industrial. Nos encontramos ante un acontecimiento cultural de amplio alcance que está reconfigurando de modo acelerado los modos de conocer, de trabajar, de relacionarse y, en último término, de comprender qué significa ser humano.

A este paisaje general se suma un fenómeno particular: la proliferación de aplicaciones de inspiración religiosa. Asistimos al nacimiento de chatbots de acompañamiento, diseñados para ofrecer interacción conversacional con fines afectivos o terapéuticos, así como un número creciente de herramientas explícitamente cristianas. Plataformas como *Text with Jesus*, *Magisterium AI* o asistentes pastorales basados en modelos de lenguaje prometen respuestas doctrinales inmediatas, consuelo espiritual o incluso formas de dirección espiritual automatizada.

El Magisterio ha captado la profundidad de este desafío hablando de un cambio de paradigma. El Papa Francisco ha subrayado reiteradamente que “la inteligencia artificial está en el corazón del cambio de época que

estamos viviendo” (Francisco 2020). También León XIV ha manifestado que “la humanidad se encuentra en una encrucijada ante el inmenso potencial generado por la revolución digital liderada por la Inteligencia Artificial. El impacto de esta revolución es de gran alcance, transformando campos como la educación, el trabajo, el arte, la asistencia sanitaria, la administración, el ámbito militar y la comunicación” (León XIV 2025).

La técnica es un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y a la libertad del hombre. En la técnica se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia (Benedicto XVI 2009, n. 68). Por eso responde a la misma vocación del trabajo humano. La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano, de tal manera que manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones al desarrollo. Eso sí, la capacidad de los algoritmos para imitar operaciones intelectuales nos obliga a preguntarnos con mayor radicalidad qué es lo específicamente humano, y a reivindicar el corazón como centro unificador de la persona (Francisco 2024, n. 23).

El cristiano es un hombre de su mundo. Un mundo que hoy no se puede entender sin la ciencia y la técnica, en un papel que, a veces, puede parecer sustitutivo de Dios. “Sin embargo, este nuevo orden no es en sí mismo anticristiano. La ciencia, la técnica, y cuanto procede de ambos ha sido posible gracias al cristianismo” (Guardini 2013, 102). Es verdad que el desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el cómo, en vez de considerar los porqués que lo impulsan a actuar. De ahí la necesidad apremiante de una antropología sobre la vida espiritual de la persona y de una formación ética para un uso responsable de la técnica.

Por eso, estos tiempos nuestros requieren un nuevo compromiso con la verdad y la dignidad de la persona. “Es preciso que brote una nueva humanidad de profunda espiritualidad, de una libertad y vida interior nuevas, revestida de nuevas formas y capaz, a su vez, de crearlas. (...) No pretendemos reducir la técnica, sino fomentarla. Y más exactamente, fomentar una técnica más poderosa, sensible, más humana. Fomentar la ciencia, pero inspirada en criterios más espirituales, más armónicos” (Guardini 2013, 104).

Aunque la inteligencia artificial puede ayudar en la reflexión espiritual, no puede igualar la profundidad de la experiencia espiritual. “Para asegurar que la inteligencia artificial complementa el compromiso espiritual auténtico, en lugar de reemplazar, debemos discernir críticamente su papel” (Brumec 2025, 235). En este sentido, León XIV, al hablar de la “magnífica humanidad”, nos propone iniciar un discernimiento compartido sobre hacia dónde vamos, qué metas queremos alcanzar y qué dirección tomar como comunidad humana, para cuidar a la persona humana en este cambio de época (cfr. León XIV 2026, n. 6).

Siguiendo esta propuesta, el presente estudio parte de la convicción de que, si bien la IA puede ayudar en la vida y la misión cristiana de la Iglesia, no puede sustituir a los cristianos en la evangelización del mundo y la sociedad. A partir de un breve análisis fenomenológico de la técnica, nos detendremos en la consideración antropológica sobre lo propio de ser hombre: la comunión, la vulnerabilidad y la singularidad. Seguidamente explicaremos algunas pautas sobre el actuar cristiano, dado el impacto de una tecnología que configura nuestro entorno más cercano, así como las necesidades concretas de la formación del carácter para la misión pastoral de la Iglesia.

En este horizonte, el Magisterio reciente ofrece pautas equilibradas:

el pensamiento cristiano considera las facultades intelectuales en el marco de una antropología integral que concibe el ser humano como un ser esencialmente encarnado. La persona humana en el mundo vive de sus relaciones con Dios y con los otros, de ahí su dimensión típicamente espiritual, dentro y a través de esta existencia corpórea. Los seres humanos por su propia naturaleza están ordenados a la comunión interpersonal. (*Antiqua et Nova* [AeN], nn. 16.18).

1. La Inteligencia Artificial, ¿piensa?

El análisis teológico de la IA debe situarse entre dos extremos: la tecnofobia irracional y el entusiasmo ingenuo. Para ello debemos estudiar el fenómeno: ¿qué es lo que ocurre realmente cuando interactuamos con

una Inteligencia Artificial Generativa? En el fondo, es la pregunta de si hay alguien ahí: ¿estamos ante un sujeto espiritual?

1.1. De la semántica a la estadística: la ilusión de logos

Lo que popularmente denominamos “Inteligencia Artificial” en la actualidad se refiere, en su inmensa mayoría, a modelos de aprendizaje profundo y, específicamente, a Grandes Modelos de Lenguaje. A diferencia de la inteligencia humana, que es semántica (capta el significado, la verdad y el ser de las cosas), estos sistemas son fundamentalmente sintácticos y estadísticos.

Luciano Floridi, en varios de sus estudios, define a la IA actual como una “agencia sin inteligencia” (Floridi 2023, 2025). El sistema es capaz de actuar con éxito para lograr un objetivo (responder una pregunta, generar una oración), pero no “comprende” lo que está haciendo. Cuando un usuario pregunta a un chatbot sobre la Santísima Trinidad, Jesucristo o la gracia, el sistema no reflexiona teológicamente ni accede a una verdad revelada; lo que hace es calcular probabilísticamente cuál es la siguiente palabra (*token*) más plausible en una secuencia, basándose en los terabytes de textos con los que ha sido entrenado.

Esta distinción es capital para la teología y la espiritualidad. En la tradición cristiana, la palabra es portadora de presencia y verdad (*Logos*). Hay una conexión intrínseca entre el que habla, lo dicho y la realidad. En la IA, hay una ruptura radical: hay lenguaje sin hablante. Como señala la lingüista Emily M. Bender, estos modelos son “loros estocásticos”: repiten patrones lingüísticos complejos sin acceso al significado referencial del mundo, simplemente usando la probabilidad (Bender 2021). Pueden imitar cada vez mejor, como una fotografía o como un cálculo matemático, pero no adherirse a la verdad.

1.2. El efecto “Eliza” y la simulación de empatía

Un segundo aspecto fenomenológico crucial es la capacidad de la máquina para simular estados internos que no posee. En 1966, Joseph Weizenbaum, informático del MIT, creó Eliza, un programa muy

rudimentario que parodiaba a un psicoterapeuta rogeriano. Para sorpresa de Weizenbaum, los usuarios —incluso sabiendo que era un programa— comenzaron a contarle sus problemas más íntimos y a atribuirle empatía y comprensión (Weizenbaum 1976). Este fenómeno, conocido hoy como el efecto Eliza, explica por qué nos sentimos tentados a buscar consuelo espiritual en una IA.

La tecnología actual ha perfeccionado esta simulación. Los sistemas son programados con “temperatura” y con instrucciones de sistema que les ordenan actuar con un tono “compasivo”, “cercano” o “piadoso”. Sin embargo, desde una perspectiva ontológica, esta compasión es un simulacro. La compasión (*cum-passio*) implica la capacidad de padecer con el otro. Un algoritmo, al carecer de cuerpo y de vulnerabilidad, no puede sufrir ni amar. Esta supuesta complicidad con la máquina aumenta el peligro de lo que Han señala como expulsión de lo distinto. El entorno digital elimina la negatividad del otro (Han 2017, 13–18).

1.3. La opacidad del razonamiento

Finalmente, la fenomenología de la IA nos enfrenta al problema de la opacidad. Los algoritmos de *Deep Learning* operan a menudo como “cajas negras”: ni siquiera sus desarrolladores pueden explicar con exactitud por qué el sistema llegó a una conclusión específica entre millones de parámetros. Esto plantea un problema antropológico grave sobre la libertad. La enseñanza moral cristiana tiene su raíz en la prudencia y la capacidad de dar razón de las propias decisiones. Delegar decisiones éticas o consejos espirituales en un proceso opaco es una forma de abdicación de la libertad y la responsabilidad.

Ceballos y Barrera hacen un análisis histórico de los distintos rasgos que ha recibido la inteligencia humana, desde su conexión con la sabiduría de los griegos hasta el culmen de su relación con lo religioso y la experiencia mística trascendente, pasando por los desarrollos de la inteligencia mecánica y la inteligencia emocional (cfr. Ceballos 2023, 570–586). La IA sería la culminación de una razón instrumental que reduce notoriamente el alcance de la inteligencia humana, aunque logra buenos resultados. Sin embargo, “en el corazón de la visión cristiana de la

inteligencia está la integración de la verdad en la vida moral y espiritual de la persona, orientando sus acciones hacia la comunión de amor con Dios y con los demás” (*AeN*, n. 28).

La vida espiritual no busca la eficiencia, sino la fidelidad del amor. La simulación de la experiencia espiritual mediante la lógica algorítmica corre el riesgo de convertir el consejo o la oración en una técnica de automotivación psicológica, vaciándolo de su carácter de encuentro personal y gratuito. La IA nos ofrece un resultado final mimético, similar, pero fraudulento. No hay comprensión de la verdad, no hay compasión de la persona, no hay elección libre de fines y medios. En realidad, no hay comunión de personas, sino reclusión en la mismidad individual.

2. La antropología de la imago Dei

2.1. Una espiritualidad de la comunión frente al individualismo

La cuestión de la inteligencia artificial exige una clarificación de la antropología que sostiene la comprensión cristiana de la persona. En efecto, toda evaluación moral y espiritual de la tecnología presupone, explícita o implícitamente, una determinada concepción del hombre. En el caso del cristianismo, dicha concepción tiene su núcleo en el misterio de la Trinidad, el hombre como imagen de Dios y, en consecuencia, la verdad de la comunión entre personas singulares y libres (Marti 2021, 53–59). Desde este punto de vista, la reflexión nos obliga a volver a preguntar qué significa ser persona y en qué consiste propiamente la vida espiritual.

2.1.1. El hombre como imagen de Dios: memoria, inteligencia y voluntad

En la tradición cristiana, la noción de comunión se funda en la doctrina de la imago Dei (cfr. CTI 2004). Desde los Padres de la Iglesia hasta la escolástica medieval, esta doctrina ha sido interpretada de diversos modos, pero encuentra una formulación particularmente influyente en san Agustín y en santo Tomás de Aquino.

La tríada agustiniana —memoria, inteligencia y voluntad— no describe simplemente unas operaciones psicológicas, sino las dimensiones ontológicas de la persona (*Sobre la Trinidad*, libro 15, capítulos 21–23). “Agustín ciertamente hará sobre la Trinidad consideraciones de orden psicológico, pero las trasposiciones de lo humano a lo divino son metafísicas: la analogía hace referencia a la participación” (Javelet 1967, 57). La memoria no es solo la capacidad de retener datos, sino el lugar de la identidad y de la interioridad; la inteligencia no es simple cálculo, sino apertura a la verdad; la voluntad no es sin más elección entre opciones, sino compromiso para amar el bien. En este sentido, la espiritualidad cristiana no se apoya en cada una de estas dimensiones aisladas, sino en la unidad dinámica del sujeto, orientado hacia Dios como fin último. “Nos hiciste, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que no descanse en ti” (*Confesiones*, 1.1).

Santo Tomás afirma que “el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible, en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo” (*Suma de Teología I*, c. 93, a.4). Esta afirmación no identifica la imagen con una mera capacidad funcional, sino con una estructura ontológica: el hombre es imagen de Dios porque es un sujeto espiritual capaz de verdad y de amor, y esta capacidad lo orienta constitutivamente hacia un fin que lo trasciende: conocer y amar a Dios. “La imagen no se refiere sin más a la naturaleza intelectual, sino a la capacidad de la naturaleza intelectual de conocer y amar a Dios principalmente en acto, sea por las fuerzas naturales, sea con el auxilio sobrenatural” (Marti 2003, 311).

Esta concepción permite comprender por qué la vida espiritual no puede reducirse a un conjunto de procesos de tratamiento de términos puramente lógicos. Aunque la inteligencia artificial pueda imitar ciertos aspectos del razonamiento humano o de la gestión de la memoria, carece de interioridad y de intencionalidad. No “recuerda” en sentido personal, no “conoce” la verdad como verdad, no “quiere” el bien. Opera sobre datos, no sobre el sentido; optimiza resultados, no se orienta libremente hacia un fin último.

2.1.2. La persona como ser-para, ser-de y ser-con

Joseph Ratzinger ha ofrecido una profundización decisiva de la antropología relacional cristiana al interpretar la imagen Dei en clave personalista y trinitaria. En *Introducción al cristianismo*, afirma que la persona no puede ser comprendida como un individuo cerrado en sí mismo, sino como un ser esencialmente relacional. En este contexto, propone describir al hombre a imagen del Dios trinitario como un ser-para, ser-de y ser-con (Ratzinger 2005, 142–150).

El ser-para expresa la libertad como donación personal: la persona se realiza saliendo de sí, orientándose hacia el otro. El ser-de remite a la verdad recibida: la persona no se da a sí misma el ser, sino que lo recibe, en último término, de Dios. El ser-con señala la dimensión comunitaria del amor: no existe una persona aislada, sino siempre en relación con otras personas. Esta triple dimensión muestra que la identidad personal no se construye por autoafirmación, sino por participación en una red de relaciones que inicia y culmina en la comunión con Dios.

2.1.3. La espiritualidad cristiana como comunión

Louis Bouyer, en *Introducción a la teología espiritual*, subraya dos notas que caracterizan la espiritualidad cristiana: la conjunción entre vida espiritual, vida interior y vida religiosa; y, lo radicalmente nuevo, ser fruto de la iniciativa divina.

En la espiritualidad cristiana, la vida espiritual (la vida de relación con otras personas) se corresponde con la vida interior (el mundo interior que procede del conocer y del amar) y con la vida religiosa (la vida de relación con Dios -el Otro, el Absoluto-). Aunque no significan lo mismo, el propio crecimiento vital lleva a que la vida interior, la vida espiritual y la vida religiosa se integren de manera armónica. “Desde este punto de vista, el cristianismo aparece como una forma de vida espiritual en la que la relación más personal y más íntima se produce con un Dios -que es también lo más personal en su realidad trascendente-, una relación que está plenamente reconocida y formalmente cultivada” (Bouyer 1964, 22).

Sin embargo, la novedad cristiana no radica en esta armonía de interioridad, espiritualidad y religiosidad. Hay que dar un paso más: esa vida nace de una iniciativa divina. En Cristo, Dios se nos ha revelado: “No sois vosotros los que me habéis elegido, sino que yo os he elegido a vosotros” (Jn 15, 16); “no sois vosotros quienes me habéis amado primero, soy Yo quien os he amado” (1Jn 4, 10.19).

En otros términos, el cristianismo no parte de cierta concepción sobre Dios, ni siquiera de la idea de un Dios personal. La iniciativa de Dios no es sólo un mensaje, sino una persona -Jesucristo- en la que se nos comunica el mismo Dios trino. La vida espiritual del cristiano se funda en este hecho: la vida del Dios trino anunciada y comunicada en Cristo, transmitida por el Espíritu Santo a través de la Iglesia a cada hombre. La dimensión eclesiológica no se puede obviar. Lo específico de una vida espiritual católica es que Dios no sólo nos ha hablado ya efectivamente, de manera definitiva, en su Cristo, sino que no cesa de hablarnos -siempre en Cristo- por y en la Iglesia. El cristianismo es la religión no sólo de una palabra pasada, conservada en su tenor, pero no en su actualidad misma, sino la religión de la palabra definitiva y total, pero siempre viviente, presente y actual, de manera especial en la Liturgia. No hay espiritualidad cristiana plenamente auténtica sin la realización de una co-presencia de los otros creyentes con Cristo y con nosotros, en la Iglesia (Bouyer 1964, 27-35).

Esta perspectiva resulta decisiva para el diálogo con la cultura digital contemporánea. Si la espiritualidad es comunión, entonces no puede ser pensada adecuadamente al margen de la presencia real, del cuerpo, del tiempo compartido y de la pertenencia eclesial. La mediación técnica puede facilitar el acceso a contenidos espirituales, pero no puede constituir por sí misma el espacio propio de esa comunión.

2.2. Una espiritualidad del cuerpo: dependencia y cuidado versus autonomía

La esencia del cristianismo es el acontecimiento Jesús de Nazaret (Guardini 1977). La fe cristiana no es una espiritualidad desencarnada que busca la liberación del cuerpo, sino una religión de la Encarnación: “el Verbo se

hizo carne”, escribe el evangelista san Juan. El axioma de Tertuliano, *Caro cardo salutis* (“la carne es el quicio de la salvación”) (Tertuliano 1954, 931), mantiene hoy una vigencia crítica. Dios no eligió salvar al mundo mediante la transmisión de una información perfecta o un código moral abstracto, sino asumiendo una naturaleza humana concreta, vulnerable y mortal. Este hecho cristológico tiene consecuencias normativas para la eclesiología y la teología sacramental: la mediación técnica puede extender la comunicación, pero no puede sustituir la presencialidad física requerida para la plena comunión eclesial.

Frente a una concepción funcionalista del cuerpo como mero soporte biológico para la mente, la antropología cristiana afirma la unidad sustancial de la persona. Juan Pablo II, en sus catequesis sobre la teología del cuerpo, formuló una tesis decisiva: “El cuerpo, y solo él, es capaz de hacer visible lo que es invisible: lo espiritual y lo divino” (Juan Pablo II 1996, 76). Con ello no pretende reducir lo espiritual a lo corporal, sino subrayar que la persona humana es esencialmente una unidad de cuerpo y espíritu, llamada a expresarse y a donarse a través de la corporeidad. El cuerpo es, por tanto, lugar de revelación, de encuentro y de comunión.

Esta perspectiva impide concebir la espiritualidad cristiana como una experiencia puramente interior o desmaterializada. La relación con Dios y con los demás se da siempre en la historia, con tiempo y espacio, a través de gestos, palabras, miradas, presencias. Por eso, lo decisivo en la vida espiritual no es simplemente un mensaje, un contenido doctrinal o un consejo acertado, sino la presencia de una persona concreta: alguien que está a mi lado, que me conoce, me comprende, me quiere y me ayuda. La mediación corporal no es un añadido accidental, sino la condición misma de posibilidad de la comunión.

2.2.1. Vulnerabilidad y dependencia: la verdad de la condición animal del hombre

La teología cristiana y la ética filosófica contemporánea reivindican la vulnerabilidad como constitutiva de lo humano: la fragilidad del ser humano es un elemento esencial para su desarrollo psicobiológico y, por tanto, también para su actuar ético o moral (cfr. Martín Montoya 2024). La máquina no se cansa, no juzga, no enferma y siempre está disponible.

La fantasía de la IA —especialmente en su vertiente de “compañero ideal”— es la de una relación sin vulnerabilidad. Esto puede parecer un logro para la mentalidad moderna del sujeto autónomo. Pero la realidad es que el hombre es un animal, racional y dependiente, es decir, vulnerable.

En este sentido, la vulnerabilidad aparece como una realidad positivamente constitutiva. Nos obliga a salir de nosotros mismos, a buscar ayuda, a abrirnos a los demás. Y, correlativamente, nos sitúa en la posición de quienes pueden y deben ayudar. De este entrelazamiento de dependencia y cuidado nace lo que MacIntyre describe como la “justa generosidad”, retomando una expresión en lengua lakota: “wancantognaka”. A partir de esa realidad habla de las virtudes del dar y del recibir, fruto del reconocimiento de la dependencia, como disposiciones que hacen posible una vida buena en común entre seres frágiles y necesitados (MacIntyre 2001, 141–151).

En el fondo, se trata de una fundamentación filosófica de lo que la tradición cristiana ha comprendido como una dimensión esencial del amor: amar es reconocer la propia necesidad y hacerse cargo de la necesidad del otro. Ambas realidades están conectadas, y nos elevan hacia el amor misericordioso de Dios y la lógica divina: “Muchas veces pensamos que Dios se basa sólo en la parte buena y vencedora de nosotros, cuando en realidad la mayoría de sus designios se realizan a través y a pesar de nuestra debilidad” (Francisco 2020b, n. 2).

Esta antropología de la vulnerabilidad tiene implicaciones directas para el discernimiento sobre la IA. La técnica contemporánea tiende a presentarse como un medio para reducir o incluso eliminar la dependencia: automatizar cuidados, sustituir presencias, optimizar procesos relacionales. Sin negar los beneficios de estas ayudas, resulta una pérdida antropológica especialmente sensible la visión de la fragilidad humana como un fallo a corregir. “La grandeza de la humanidad está determinada esencialmente por su relación con el sufrimiento y con el que sufre”, como afirma Benedicto XVI. “Sufrir con el otro, por los otros; sufrir por amor de la verdad y de la justicia; sufrir a causa del amor y con el fin de convertirse en una persona que ama realmente, son elementos fundamentales de humanidad” (Benedicto XVI 2007, nn. 38–39). Desde una perspectiva cristiana, la vulnerabilidad no es simplemente una

carencia, sino un lugar privilegiado de humanidad. Solo así es posible de verdad el encuentro, la compasión y, al final, la comunión.

2.2.2. Singularidad y comunión: una fraternidad concreta

La distinción entre conexión digital y presencia real es fundamental. En la lógica técnica, lo importante es la eficiencia de la transmisión del mensaje. Si una IA puede ofrecer una homilía teológicamente correcta o un consejo bíblico reconfortante de manera más rápida que un sacerdote humano, ¿por qué preferir la mediación humana?

La respuesta radica en la naturaleza del encuentro cristiano. La fe se transmite por “contagio” vital, no por instrucción intelectual. Benedicto XVI insistió en que “al inicio del ser cristiano no hay una decisión ética o una gran idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una Persona” (Benedicto XVI 2005, n. 1). Este encuentro se perpetúa históricamente a través de la cadena de testigos. La “presencia” implica compartir el mismo tiempo y espacio, exponiéndose mutuamente.

De ahí una universalidad no abstracta, sino concreta y, por tanto, radicalmente operativa. “Como la paternidad de Dios, la fraternidad de los cristianos en el Señor también trasciende el rango de las ideas para convertirse en la dignidad de una realidad que sucede realmente y se realiza permanentemente en el acontecimiento que es Cristo” (Ratzinger 2004, 69). En este sentido, la comunión cristiana es una trama de relaciones reales, marcadas por la historia, por la cercanía y por la corporeidad. Amar al prójimo significa implicarse con su realidad concreta, con su cuerpo, con su tiempo y con su fragilidad.

Esta perspectiva permite comprender por qué la espiritualidad cristiana no puede reducirse a la circulación de mensajes, contenidos o consejos, por muy correctos que estos sean. Lo que transforma la vida no es solo recibir una información adecuada, sino experimentar una presencia que acompaña, sostiene y comparte el camino. La plenitud de la santidad cristiana radica en las obras de misericordia, en la relación persona a persona: “Cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis” (Mt 25, 40). La mediación técnica puede transmitir palabras, pero no puede sustituir la densidad humana de una relación personal encarnada. La IA fomenta una “proximidad sin

cercanía”, una ilusión de intimidad que evita el compromiso real que exige la presencia corporal.

3. La acción del cristiano ante la IA: la primacía de la persona

Si la antropología teológica nos ha mostrado que la comunión requiere un tú real y que el cuerpo es insustituible, la reflexión debe descender ahora al terreno de la praxis. La espiritualidad no es solo una teoría sobre el alma, sino una vida en el Espíritu que requiere tiempos, hábitos y mediaciones. ¿Cómo afecta la presencia de la inteligencia artificial a la vida espiritual del creyente?

3.1. La respuesta humana al universo digital

La relación entre el sujeto y cualquier instrumento tecnológico implica una circularidad de la que se sigue un condicionamiento recíproco. La tecnología digital va más allá y penetra en la intimidad: constituye un verdadero entorno de vida, con su propio modo de estructurar las actividades y las relaciones humanas (cfr. CTI 2026, nn. 32–33). Tiene la capacidad de modificar nuestros hábitos de conocer (pensar, comprender, aconsejar) y querer (acompañar, cuidar, amar). De esta manera, modela nuestra realidad: lo que vivimos, deseamos y esperamos.

3.1.1. La ayuda frente a la sustitución

“El criterio para evaluar las tecnologías emergentes debe ser la dignidad intrínseca de todo hombre y mujer. La positividad ética de la técnica depende de la medida en que contribuye a manifestar la dignidad y a incrementar la expresión, en todos los niveles, de la vida humana” (*AetN*, n. 42). Como consecuencia de la dignidad de la persona, en este campo debe primar la lógica de la ayuda al sujeto, frente a la sustitución.

En el origen de esta situación problemática se halla la tendencia a plantear la metodología y los objetivos de la tecnociencia según un paradigma de poder que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad. Ayudar implica reforzar las capacidades

del sujeto, sostener su libertad y ampliar su horizonte de acción. Sustituir, en cambio, implica desplazar al sujeto del centro de la acción y convertirlo en usuario pasivo de procesos que ya no comprende ni controla. En la práctica, muchas aplicaciones digitales —incluidas las basadas en IA— oscilan ambigüamente entre ambos polos, y es precisamente esta ambigüedad la que hace necesaria una formación crítica y moralmente lúcida.

Hace falta una ética sólida, una cultura y una espiritualidad que realmente pongan un límite a la tecnociencia. Sin una educación del carácter, el criterio de la comodidad tiende a imponerse al de la responsabilidad. Se elige lo que es más rápido, más fácil o más eficiente, aunque ello suponga empobrecer la propia implicación personal. Con el tiempo, esta lógica puede generar una especie de “heteronomía suave”: no se pierde formalmente la libertad, pero se la ejercita cada vez menos en decisiones que realmente nos configuran.

3.1.2. Poder, técnica y ascesis

Ante este panorama, la respuesta no puede ser la regresión al mundo sin tecnología, sino el crecimiento de la persona. Guardini, en su obra *El poder*, advertía que el hombre moderno tiene un poder técnico inmenso sobre la naturaleza, pero un poder ético mínimo sobre sí mismo (Guardini 1963, 82–85). La tarea urgente es fortalecer al sujeto humano para que pueda usar la técnica sin ser configurado por ella.

Por eso, Guardini subraya la necesidad de una ascesis moderna, es decir, de una educación de la libertad capaz de poner límites, de renunciar, de ordenar los deseos y de resistir a la fascinación del poder por el poder. Esta ascesis no es una huida del mundo, sino una condición para habitarlo humanamente. Sin ella, la técnica deja de ser un instrumento al servicio de la persona y se convierte en un principio configurador de la vida, que impone sus propios criterios de eficacia y de control.

Aplicado al contexto de la inteligencia artificial, este diagnóstico resulta particularmente pertinente. La facilidad con la que hoy es posible delegar tareas cognitivas (leer o escribir), decisiones prácticas o incluso aspectos relacionales en sistemas técnicos puede debilitar, casi imperceptiblemente, el ejercicio de las propias capacidades humanas.

Se empieza “por comodidad”, pero se termina por hábito; y el hábito configura el carácter. Sin una formación ascética que eduque el uso de la técnica, el principio de que la técnica ayuda, pero no sustituye al hombre, corre el riesgo de quedarse en una mera declaración de intenciones.

Sólo esta lógica de la ayuda reconfigura el poder del hombre y permite restaurar el ideal clásico de la contemplación como fin y felicidad de la persona. Para Alvira, la contemplación se caracteriza “como el diálogo libre de dominio, como aquel ejercicio de la razón acompañada de la voluntad en el que no se pretende otro fin que el del mejoramiento del hombre” (Alvira 1981, 266–267). Este diálogo se puede establecer en el ejercicio de la ciencia, de las relaciones con los otros hombres, y del trabajo técnico, organizativo, artístico, etc. Aunque necesita dar paso a un Dios que lo haga esencialmente posible. El desafío que tenemos por delante será “una sociedad que devuelva la confianza en el hombre, que admira la contemplación en el modo antes señalado, que instaure la amistad -no meramente sentimental, sino voluntaria- como principio de la constitución no solo de la familia, sino también de todas las demás instituciones sociales” (Alvira 1981, 268). En definitiva, postula un principio para afrontar todos los retos con que nos encontramos: “confiemos en el hombre, es decir, confiemos en Dios” (Alvira 1981, 269).

El humanismo cristiano acoge la ciencia y la técnica, pero las sitúa en una vocación más alta: contribuir a la construcción de una civilización del amor. “La verdadera alternativa no está entre el entusiasmo y el miedo, sino entre dos modos de construir: un progreso que sirve a la persona y a los pueblos, o un progreso que los doblga a lógicas de poder” (León XIV 2026, n. 129). El desarrollo integral debe poner al servicio de los pueblos todos los instrumentos y medios a su alcance, pero sin menoscabar la dignidad de la persona, es decir, su necesidad de ser amada y de poder amar a los demás. Para ello, la persona necesita recibir una educación adecuada.

3.2. Formación, carácter y tecnología: la primacía de la persona

La cuestión de la formación se sitúa así en el centro de nuestra discusión. No se trata simplemente de preguntar qué herramientas utilizamos, sino qué entendemos por formar a una persona. En el contexto actual, esta pregunta se vuelve particularmente urgente, porque la cultura digital tiende a identificar formación (también la formación cristiana) con acceso a información, aprendizaje con adquisición de competencias y educación con optimización de resultados medibles. Sin embargo, la formación no puede reducirse a la transmisión de contenidos ni a la mejora de desempeños funcionales: es, ante todo, formación del carácter, es decir, configuración de la persona en su modo de conocer, comprometerse libremente y amar.

3.2.1. ¿Quién forma a quién? Protagonismo personal y mediaciones educativas

Toda reflexión seria sobre la educación comienza con una pregunta antropológica: ¿quién es el sujeto de la formación? ¿Se forma cada persona a sí misma, nos forman otros, o nos forman los contenidos que recibimos? La tradición cristiana ha sostenido siempre una respuesta compleja y equilibrada: la persona es protagonista de su propia formación. Pero no se da a sí misma ni los fines ni los medios; necesita de otros, de una comunidad, de ejemplos vivos y de un horizonte de sentido que la precede.

En términos clásicos, podría decirse que la formación es un proceso de crecimiento en las virtudes, de configuración estable de disposiciones interiores que orientan la libertad hacia el bien. Este proceso no se produce por mera acumulación de información, sino por la interacción entre tres factores: las propias decisiones personales, el ejemplo de otros —especialmente del maestro o educador— y el ambiente en el que se vive.

La investigación contemporánea en educación del carácter ha puesto de relieve precisamente esta distinción entre instrucción y formación. Un referente significativo es el modelo PRIMED, desarrollado por Marvin W. Berkowitz y su equipo (Berkowitz 2024). Este modelo subraya que el

carácter no se “inculca” mediante discursos ni se “programa” mediante técnicas, sino que se forma en un ecosistema educativo donde los valores son vividos, las relaciones son significativas, la motivación nace del interior, el ejemplo es coherente, las personas son responsabilizadas y los procesos respetan los ritmos del crecimiento humano. En otras palabras, la formación del carácter es inseparable de la presencia de personas que encarnan lo que enseñan y de comunidades que sostienen prácticas compartidas.

Desde este punto de vista, resulta evidente el límite de cualquier enfoque que pretenda sustituir al educador por un sistema técnico, por muy sofisticado que sea. La inteligencia artificial puede contribuir a organizar información, a detectar dificultades o a sugerir ejercicios, pero no puede ofrecer lo que es decisivo en la formación: un ejemplo vivido, una relación de confianza, una autoridad moral reconocida, una paciencia que acompaña los procesos y una esperanza que no se mide en resultados inmediatos.

3.2.2. Formación, virtudes y caridad: el horizonte cristiano del ser y el hacer

En la tradición cristiana, la formación del carácter se comprende en el horizonte de las virtudes, y estas, a su vez, encuentran su unidad en la caridad. No se trata simplemente de adquirir hábitos funcionales para una vida social eficiente, sino de configurarse progresivamente con Cristo. Como recuerda san Pablo, “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Esta afirmación no describe una alienación de la persona, sino su transformación desde dentro por el amor recibido y acogido.

La caridad no es una virtud entre otras, sino la forma de todas las virtudes, aquello que da su orientación última a la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza. Formar cristianamente implica educar el corazón para amar. Este proceso implica necesariamente tiempo, acompañamiento personal, corrección fraterna, pedir perdón, recomenzar y, sobre todo, rezar.

En este horizonte, la lógica de los resultados, de la eficacia y de la utilidad aparece como profundamente insuficiente. El Papa León habla de “desarmar” la IA, en el sentido de “impedirle el dominio sobre lo humano”

(León XIV 2026, n. 110). Una persona no es un proyecto de optimización, sino un misterio llamado a la comunión. Cuando la formación se deja dominar por métricas de rendimiento, se corre el riesgo de perder de vista precisamente aquello que la hace humana: la capacidad de don, de sacrificio y de fidelidad en lo pequeño y en lo oculto. El itinerario de la persona queda marcado por el dinamismo tanto del ser al hacer como del hacer al ser. Esta es la vida de las personas en cuanto verdaderos sujetos espirituales. No hay simplemente una cuenta de logros o resultados, sino una existencia experiencial de comunión. En la vida de cada día, se trata de salir de uno mismo al encuentro del otro, para crear la comunión por el amor, con Dios y con los demás, puesto que el amor a Dios y el amor al prójimo son inseparables (Marti 2021, 257–259).

3.3. La caridad y el florecimiento personal: oración, cuidado y discernimiento

3.3.1. La oración y la transmisión de la fe

El Papa León recientemente ha aconsejado a los sacerdotes no preparar las homilías con la IA. ¿Por qué, si el discurso que me proporciona la técnica es aparentemente perfecto? Las respuestas de una IA a las preguntas sobre la vida espiritual, bajo la apariencia de la verdad de fe, probablemente nos encierran aún más en un mundo interior cerrado. Son como “cápsulas espejo”: no pueden dar paso a la trascendencia, ni al misterio que somos nosotros, el mundo y Dios.

La oración personaliza la fe, para poder transmitirla a los demás. Se transmite algo mío, de mi persona; algo recibido de Dios y de la tradición de la Iglesia. Solo así se crea comunidad y la fe se transmite en comunidad y se hace vida. Es el lema del carisma dominico, pero que expresa el ser y la misión de la Iglesia: *contemplata aliis tradere* (transmitir lo contemplado por uno mismo a los otros).

La tradición espiritual, desde los Padres del Desierto hasta los místicos carmelitas, ha situado el umbral de la oración en el recogimiento. Para orar, es necesario recoger los sentidos, silenciar el ruido exterior y dirigirnos desde lo más íntimo de nosotros mismos hacia Dios:

recoger el corazón, recoger todo nuestro ser bajo la moción del Espíritu Santo, habitar la morada del Señor que somos nosotros mismos, despertar la fe para entrar en la presencia de Aquel que nos espera, hacer que caigan nuestras máscaras y volver nuestro corazón hacia el Señor que nos ama, para ponernos en sus manos como una ofrenda que hay que purificar y transformar (Catecismo n. 2711).

Simone Weil traduce el recogimiento como “atención”, la forma más rara y pura de la generosidad. “En su grado más alto, la atención es lo mismo que la oración. Presupone la fe y el amor. La atención absolutamente pura y sin mezcla es oración” (Weil 1994, 196).

La Inteligencia Artificial y los algoritmos operan bajo una lógica diametralmente opuesta. Diseñados para maximizar el tiempo en pantalla, estos sistemas compiten agresivamente por capturar la atención humana mediante estímulos constantes. El riesgo espiritual no es tanto la distracción superficial cuanto la atrofia de la capacidad contemplativa.

La contemplación requiere habitar el tiempo lento y tolerar el silencio “vacío” hasta que se llena de Presencia. Las respuestas instantáneas del mundo digital y el llenado de todo vacío cognitivo con datos conforman la mente para la impaciencia. Un cerebro acostumbrado al estímulo-respuesta inmediato encuentra árida la “noche oscura” o el silencio de Dios, interpretándolos más como un fallo del proceso que como lugar de purificación. La ascesis hoy consiste especialmente en la capacidad de desconectarse para recuperar la soberanía sobre la propia atención y, desde ahí, construir nuestra intimidad y la comunión con Dios y con los demás.

3.3.2. La soledad, el cuidado y el acompañamiento

La medida de cada sujeto y de la humanidad depende de su actitud ante el sufrimiento y ante la persona que sufre, en general ante cualquier persona necesitada. La IA generativa nos ofrece tutores personalizados capaces de explicar cualquier doctrina o texto bíblico adaptándose al nivel del usuario, responder cualquier pregunta o necesidad y acompañar sin descanso todo el tiempo del mundo. Pero esta ayuda enmascara un peligro: la pretensión de curar la soledad con más individualismo y aislamiento.

Ya hemos hablado sobre el peligro de eliminar la “negatividad” del otro, en favor de la positividad de lo igual.

Los tiempos en los que existía *el otro* se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social (Han 2017, 14).

La expulsión de lo distinto nos encierra en nosotros mismos y contribuye a la auto-explotación. El entorno digital está construido sobre esta base y la incrementa. En las relaciones humanas, el otro nos ofrece resistencia, a veces nos aburre o nos hiere. La IA, por el contrario, es un interlocutor complaciente, siempre disponible, diseñado para optimizar nuestra satisfacción. Este “infierno de lo igual”, como lo llama Han, es letal para la espiritualidad cristiana, que se basa precisamente en la alteridad: el Otro (Dios) y el otro (prójimo) que sacan del ensimismamiento.

Sin embargo, algunos tienen una perspectiva totalmente distinta y llegan a plantearlo como el cumplimiento de una humanidad más perfecta:

La red vibra, es un *pathos*, es una resonancia. Ese es el fundamento de la telemática, esa simpatía y antipatía de la cercanía. Creo que la telemática es una técnica de la caridad, una técnica para realizar el judeocristianismo. La telemática tiene como base la empatía. Destruye el humanismo a favor del altruismo. Ya el mero hecho de que esta posibilidad exista resulta colosal (Flusser 2009, 251).

En un primer momento la complacencia parece que nos fortalece porque nos da seguridad. A la larga, nos debilita porque nos va incapacitando ante la contradicción. La vida madura mediante nuestra reacción y resistencia ante la frustración que inevitablemente encontramos en el día a día.

De lo contrario, perdemos la capacidad de pedir ayuda o consejo, y con ello, de vivificar la comunión. Esta preferencia del acompañamiento virtual revela una realidad que debemos afrontar: la soledad de las personas y la poca capacidad de comunicación.

En una sociedad donde todo va más rápido y donde la técnica permite hacer el trabajo con menos dedicación, no tenemos tiempo para las personas. No solo para las personas necesitadas, sino tampoco para las más cercanas y queridas, especialmente en la familia.

Por otro lado, el hecho de no sentirse juzgado también es muy significativo. Nos vamos deshumanizando y no solo juzgamos más, sino también con mayor crueldad, sin misericordia. Un claro ejemplo es la creciente polarización de la sociedad, particularmente visible en las redes digitales. Además, nos hacemos más débiles ante el juicio de los demás: en lugar de darle menos importancia, nos afecta más y nos frustra. La consecuencia es el aumento gradual de la incapacidad para la comunión y el progresivo aislamiento de la persona.

3.3. El discernimiento y la externalización de la conciencia

Quizás el riesgo más sutil de la IA en la vida espiritual es la tentación de delegar el discernimiento, la decisión libre y, por tanto, la responsabilidad personal. La tradición espiritual entiende el discernimiento como la búsqueda de la voluntad de Dios en la concreción de la historia, analizando la realidad con prudencia, leyendo las mociones del Espíritu y comprometiendo la propia vida. Como afirma el Concilio, “en lo más profundo de su conciencia el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándole siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal” (GS 16).

Los sistemas de IA son herramientas predictivas de gran potencia que pueden ayudar en la toma de decisiones técnicas (gestión de recursos de una diócesis, análisis sociológico, horarios), pero carecen de la capacidad de discernimiento moral o espiritual. La máquina calcula probabilidades basándose en lo que ya ha sucedido; el Espíritu Santo tiene en cuenta el pasado y el presente, pero además abre caminos nuevos hacia un futuro fundado en la esperanza.

Si nos acostumbramos a preguntar a una IA “¿qué debo hacer?” en situaciones complejas, o usamos aplicaciones que nos dicen “cómo sentirnos” espiritualmente basándose en datos biométricos, atrofiemos

nuestra conciencia. “La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella [, y] da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo” (GS 16). Externalizar este diálogo íntimo hacia un servidor externo implica ponernos en las manos de una máquina, en lugar de confiar en Dios, los demás y nosotros mismos. Con ello, existe el riesgo de lo que Vallor llama “des-skilling” moral (pérdida de habilidades), cuando lo necesario para el florecimiento personal son las virtudes, especialmente las “technomoral virtues” (Vallor 2016, 1).

Cuando acudimos a estas aplicaciones para que nos ayuden con la información o el consejo, debemos tener en cuenta además la lógica utilitarista del algoritmo. La lógica del Evangelio es personal y cristológica: perder la vida para ganarla, perdonar al enemigo, elegir el último lugar. Cualquier lógica construida al modo humano difícilmente aconsejará la “locura de la Cruz”.

Conclusión

El desarrollo científico y técnico digital de nuestros días será verdaderamente progreso para la humanidad si forma parte del desarrollo integral de la persona. Muchos se preguntan con miedo cuándo la IA adquirirá su propia autonomía y sustituirá del todo a las personas. La realidad de su arquitectura y funcionamiento como agencia sin inteligencia, o mejor, sin sujeto, implica que será un gran instrumento al servicio del progreso de los hombres hacia una civilización del amor, o bien, un gran instrumento al servicio de la dominación de unos hombres por otros.

La espiritualidad cristiana afirma y contribuye a realizar la comunión entre los hombres, teniendo en cuenta nuestra vulnerabilidad y dependencia. En este camino, la IA, como toda ciencia y técnica fruto del trabajo humano, es un instrumento magnífico para el crecimiento de las personas. En este sentido, supondrá cada vez más una gran ayuda; pero nunca podrá ni deberá sustituir al sujeto humano. Precisamente porque

la IA no sufre; luego no puede sufrir por ti. No hay ni dependencia, ni comunión real. Y, por tanto, seguiríamos solos.

En este punto se hace visible una diferencia radical entre la mediación técnica y la lógica cristiana. La técnica puede ofrecer soluciones, sugerencias o simulaciones de empatía, pero no puede compartir el peso de la existencia ni entregar la vida por otro. La vida cristiana, en cambio, nace y se sostiene en la pasión de Cristo por cada persona concreta. Como confiesa san Pablo: “vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí” (Gal 2,20). Jesucristo fundamenta la comunión. No estamos solos. El amor es posible. Esta dimensión pascual es constitutiva de la espiritualidad cristiana. No se trata solo de aprender a comportarse mejor, sino de dejarse transformar por un amor que se da hasta el extremo. La vida de fe es siempre relación: encuentro con Cristo, que implica la conversión personal, el seguimiento y la participación en su vivir y amar. Ningún sistema técnico puede sustituir esta experiencia, porque no puede entrar en la lógica del don total de sí, ni en la del sufrimiento asumido por amor.

Por eso, toda concepción de la formación cristiana que se deje absorber por criterios de eficiencia, de optimización o de rendimiento pierde de vista su centro. La cruz no es eficiente, ni útil, ni optimizable. Sin embargo, ahí se cumple la revelación suprema del amor de Dios. Vivir cristianamente significa, en último término, introducirse en esta lógica.

Si queremos que la técnica —y en particular la inteligencia artificial— sea verdaderamente una ayuda y no una sustitución, necesitamos una formación fruto de un compromiso personal. No basta con establecer normas de uso o con advertir sobre los riesgos; es necesario formar criterios, virtudes y hábitos que permitan un discernimiento responsable en situaciones concretas.

Esta formación implica, al menos, tres dimensiones. En primer lugar, una educación en la verdad, capaz de resistir a la fascinación de la comodidad y de elegir el trabajo personal, aunque sea más costoso. En segundo lugar, una educación en la caridad, que mantenga en el centro a la persona concreta y no al resultado, al proceso o al rendimiento. Y, en tercer lugar, una educación en la libertad, que no delegue sin más en sistemas técnicos decisiones que afectan a la propia vida y a la de los demás, sino que se sirva de ellos para crecer en un compromiso responsable.

Solo desde esta perspectiva tiene sentido afirmar que la técnica está al servicio del hombre. Nos encontramos ante un nuevo desafío, aunque, en el fondo, es el de siempre: contribuir a la construcción de una nueva civilización del amor. De lo contrario, el proceso de deshumanización de la sociedad cobrará nuevo impulso con la progresiva adaptación del hombre a los ritmos, criterios y lógicas de sus propias creaciones.

Referencias.

- Agustín. 1956. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. Obras de san Agustín tomo V. Madrid: BAC.
- Agustín. 1979. *Confesiones*. Obras de san Agustín tomo II. Madrid: BAC.
- Alvira, Rafael. 1981. “El reto ético de la sociedad tecnológica.” *Persona y derecho. Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 8: 253–70. <https://doi.org/10.15581/011.32702>.
- Bender, Emily M. et al. 2021. “On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?” In *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, 610–23. New York: ACM.
- Berkowitz, Marvin W. 2024. *Modelo PRIMED para la educación del carácter. Seis principios esenciales para la mejora escolar*. Pamplona: Eunsu.
- Benedicto XVI. 2005. Carta encíclica *Deus caritas est*.
- Benedicto XVI. 2007. Carta encíclica *Spe Salvi* sobre la esperanza cristiana.
- Benedicto XVI. 2009. Carta encíclica *Caritas in Veritate* sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad.
- Bouyer, Louis. 1964. *Introducción a la vida espiritual*. Barcelona: Herder.
- Brumec, Snežana – Platovnjak, Ivan. 2025. “Artificial Intelligence and Spirituality: A Tool for Engagement or a Threat to Transcendence?” *Scientia et Fides* 13 (2): 221–38. <https://doi.org/10.12775/SetF.2025.023>
- Cevallos, Eliana – Barrera, Francisco. 2023. “La Inteligencia Artificial (IA). ¿Un desafío para la espiritualidad?” *Revista de Espiritualidad* 82: 565–96.
- Comisión Teológica Internacional (CTI). 2004. *Comunión y servicio: la persona humana creada a imagen de Dios*. Roma.
- Comisión Teológica Internacional (CTI). 2026. *Quo vadis, humanitas? Pensar la antropología cristiana ante algunos escenarios futuros de la humanidad*. Roma.
- Concilio Vaticano II. 1965. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) sobre la Iglesia en el mundo actual. Roma.
- Dicasterio para la Doctrina de la Fe y Dicasterio para la Cultura y la Educación. 2025. *Antiqua et nova. Nota sobre la inteligencia artificial y la fe* (AeN). Roma.

- Floridi, Luciano. 2023a. "AI as Agency Without Intelligence: on ChatGPT, Large Language Models, and Other Generative Models." *Philosophy & Technology* 36 (15). <https://doi.org/10.1007/s13347-023-00621-y>.
- Floridi, Luciano. 2023b. *The Ethics of Artificial Intelligence – Principles, Challenges, and Opportunities*. Oxford University Press.
- Floridi, Luciano. 2025. "AI as Agency without Intelligence: On Artificial Intelligence as a New Form of Artificial Agency and the Multiple Realisability of Agency Thesis." *Philosophy & Technology* 38 (30). <https://doi.org/10.1007/s13347-025-00858-9>.
- Flusser, Victor. 2009. *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*. Frankfurt del Meno: Fischer.
- Francisco. 2020a. "Discurso a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Pontificia Academia para la Vida". Ciudad del Vaticano, 28 de febrero.
- Francisco. 2020b. Carta Apostólica Patris Corde. Ciudad del Vaticano, 8 de diciembre.
- Francisco. 2024. Carta Encíclica *Dilexit nos* sobre el amor humano y divino del Corazón de Jesucristo. Roma.
- Guardini, Romano. 1963. *El poder*. Madrid: Guadarrama.
- Guardini, Romano. 1977. *La esencia del Cristianismo*. Madrid: Ediciones Cristianidad.
- Guardini, Romano. 2013. *Cartas del lago de Como*. Pamplona: Eunsas.
- Han, Byung-Chul. 2017. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Javelet, Robert. 1967. *Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*. Tome I. Strasbourg: Letouzey & Ané.
- Juan Pablo II. 1996. "Audiencia general, 20-II-1980". En *Catequesis sobre el amor humano*. Madrid: BAC.
- León XIV. 2025. Mensaje con ocasión del AI for Good Summit. Ciudad del Vaticano, 10 de julio.
- León XIV. 2025. Saludo a los influencers y misioneros digitales. Ciudad del Vaticano, 29 de julio.
- León XIV. 2026. Carta Encíclica *Magnifica humanitas* sobre la custodia de la persona humana en el tiempo de la inteligencia artificial. Roma.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- Marti, Pablo. 2003. *La noción de simplicitas divina y humana según Tomás de Aquino*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce (EDUSC).
- Marti, Pablo. 2021. *Teología Espiritual*. Pamplona: Eunsas.
- Martín Montoya, Jorge y Giménez Amaya, José Manuel. 2024. *Corporalidad, tecnología y deseo de salvación. Apuntes para una antropología de la vulnerabilidad*. Madrid: Dykinson.

- Ratzinger, Joseph. 2004. *La fraternidad de los cristianos*. Salamanca: Sígueme.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Tertuliano. 1954. *De resurrectione carnis*. En *Corpus Christianorum*. Series Latina, volumen 2. Turnhout: Brepols.
- Tomás de Aquino. 1988. *Suma de Teología. Parte I*. Madrid: BAC.
- Vallor, Shannon. 2016. *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. New York: Oxford University Press.
- Weil, Simone. 1994. *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.